

bIBLIOTECA
dIGITAL

LA MÚSICA Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

A MÚSICA E OS POVOS INDÍGENAS
MUSIC AND INDIGENOUS PEOPLES

COORDINADOR: CORIÚN AHARONIÁN (1940-2017)

EDICIÓN: FABRICE LENGRONNE

CDM

CENTRO NACIONAL DE DOCUMENTACIÓN MUSICAL
LAURO AYESTARÁN



ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN

mec

MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y CULTURA
URUGUAY

Condiciones de uso

1. El contenido de este documento electrónico, accesible en el sitio del *Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán*, CDM (Montevideo, Uruguay), es una publicación del propio CDM, proveniente de su labor de investigación o de un evento organizado por él.

2. Su uso se inscribe en el marco de la ley n° 9.739 del 17 de diciembre de 1937, modificada por la Ley n° 17.616 del 10 de enero de 2003:

- el uso no comercial de sus contenidos es libre y gratuito en el respeto de la legislación vigente, y en particular de la mención de la fuente.

- el uso comercial de sus contenidos está sometido a un acuerdo escrito que se deberá pedir al CDM. Se entiende por uso comercial la venta de sus contenidos en forma de productos elaborados o de servicios, sea total o parcial. En todos casos se deberá mantener la mención de la fuente y el derecho de autor.

3. Los documentos del sitio del CDM son propiedad del Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán, salvo

mención contraria, en los términos definidos por la ley.

4. Las condiciones de uso de los contenidos del sitio del CDM son reguladas por la ley uruguaya. En caso de uso no comercial o comercial en otro país, corresponde al usuario la responsabilidad de verificar la conformidad de su proyecto con la ley de ese país.

5. El usuario se compromete a respetar las presentes condiciones de uso así como la legislación vigente, en particular en cuanto a la propiedad intelectual. En caso de no respeto de estas disposiciones, el usuario será pasible de lo previsto por la Ley n° 9.739 y su modificación por la Ley n° 17.616 del 10 de enero de 2003.

CDM

Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán

www.cdm.gub.uy

correo electrónico: info@cdm.gub.uy

1ª edición, 2018.

Edición digital, 2018.

© 2018, Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán.

© 2018, los autores.

Impreso en el Uruguay.

ISBN 978-9974-36-366-3 (edición impresa)

Centro Nacional de Documentación Musical Lauro Ayestarán
Avenida Luis P. Ponce 1347 / 504-505 - 11300 Montevideo, Uruguay.
Teléfono +598 2709 9494.

COSMOVISIÓN, CICLO AGRÍCOLA Y MÚSICA EN LA CULTURA AYMARA

Como añadidura a los varios estudios que se han dedicado en las últimas décadas a la música aymara, entre los cuales se destacan los que informan acerca de la organología y algunas fiestas, como la de Anata o Carnaval, quiero presentar en esta ponencia la música aymara y de modo especial el uso de determinados instrumentos musicales dentro del ciclo agrícola a la luz de la cosmovisión aymara.

1. La cosmovisión aymara

La base de la cosmovisión aymara se encuentra en el concepto que se tiene de la comunidad: una comunidad que no se limita a la categoría sociológica de un cierto número de personas humanas que pertenecen a un mismo grupo, sino que se extiende al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural.

1.1. La comunidad humana

Tradicionalmente los aymaras viven en comunidades relativamente pequeñas, las mismas que se determinan por el reconocimiento de un determinado número de antepasados comunes y por la labranza de terrenos comunitarios. Dentro de la comunidad se cultivan relaciones que se basan en principios de ayuda mutua, de reciprocidad y de responsabilidad compartida.

La raíz *ay-* indica lo común:

<i>ayma</i>	tener la misma sangre
<i>ayllu</i>	la comunidad local, la convivencia dentro de la misma comunidad

<i>ayyuqa</i>	el terreno comunitario
<i>aynatha</i>	labrar juntos la tierra de la comunidad
<i>ayni</i>	la ayuda mutua, la colaboración

Los límites geográficos de cada comunidad son marcados cuanto más precisamente posible. Los aymaras viven y piensan en categorías limitadas. Lo pequeño, lo limitado, lo precisamente abarcado es típico para la cultura aymara: grupos humanos pequeños, pocos terrenos, una reducida cantidad de productos, etc.

Todo esto, empero, no quiere decir que los aymaras se encierran en su mundo reducido. Desde el mundo pequeño se va hacia lo grande y de esta manera se realizan diferentes extensiones o ampliaciones de la comunidad.

La comunidad local conoce, en primer lugar, una extensión estructural: cada comunidad tiene una duplicación, un espejo en una comunidad vecina. Las dos comunidades tienen a su vez una duplicación. Las diferentes comunidades de una determinada zona forman a su vez un conjunto más amplio, llamado tradicionalmente *marka*.

Una segunda extensión de la comunidad encontramos a nivel geográfico. Los aymaras, cuyo habitat original es el Altiplano, siempre han buscado acceso a otros niveles ecológicos y ya en la época precolonial las comunidades locales de la altiplanicie tenían colonias en la costa del Océano Pacífico y en los valles subtropicales de los Andes orientales.

Una tercera extensión de la comunidad se realiza a nivel social. Cada familia aymara entabla relaciones con personas que no pertenecen a la propia comunidad, a saber, por el matrimonio de parientes con miembros de otras comunidades y, desde la introducción del cristianismo, también al pedir a personas que no pertenecen a la propia comunidad, ser padrinos por motivo de bautismo, de primer corte de pelo y de matrimonio. De este modo encontramos al lado de la red social de relaciones por parentesco una red de relaciones rituales que traspasan los límites de la comunidad local.

El traspasar los límites de la pequeña comunidad y el ir hacia lo grande que queda fuera de la propia comunidad normalmente no

sucede para perderse en el conjunto más amplio. Más bien, al movimiento hacia fuera sigue de nuevo un movimiento hacia dentro.

La inserción de la pequeña comunidad en una totalidad estructural más amplia no se realiza, en primer lugar, para luchar con otros en función de defender intereses comunes o para formar una fuerza más grande dentro de la sociedad nacional, sino, más bien, para obtener apoyo, por medio del conjunto más grande, para la defensa de los intereses propios.

La extensión hacia otros niveles ecológicos tiene como finalidad principal tener acceso a productos que el propio ambiente no ofrece y traer esos productos dentro del propio círculo.

Al entablar relaciones con personas que no pertenecen a la propia comunidad, se busca asegurarse de un apoyo, una protección y una garantía social que no se dejan encontrar suficientemente dentro del propio ambiente.

El movimiento hacia fuera y el contra-movimiento hacia dentro de la comunidad encontramos también a nivel religioso. A este nivel se realiza, además, una extensión existencial de la comunidad como prolongación y, al mismo tiempo, proyección de las redes sociales que la comunidad cultiva, y esto en tres direcciones, a saber, hacia los difuntos, hacia la naturaleza y hacia el mundo sobrenatural. En el contra-movimiento a nivel religioso encontramos otro elemento nuevo del pensamiento (de la cosmovisión) aymara: lo grande, lo desconocido y a menudo amenazante que caracteriza el mundo trascendente, es reducido cuanto más sea posible, para colocarlo dentro de las proporciones de la propia existencia, del propio mundo pequeño. Lo grande, lo que trasciende al hombre, es reducido a las propias categorías limitadas, es apropiado, para que se pueda vivir con él. Por supuesto, esto no se logra completamente: sigue existiendo un límite entre la comunidad humana y lo que queda fuera de ella que difícilmente se deja traspasar. Sin embargo, se trata de cruzar este límite por medio de los muchos ritos que se ejecutan.

1.2. La comunidad con los difuntos

Como ya he indicado, la comunidad local encuentra su identidad por el hecho de que el conjunto de familias que la componen, reconoce un grupo de antepasados comunes, aunque no se lo expresa de una manera concreta. Estos antepasados son reunidos en la expresión castellana general de *alma mundo* o *mundo almas*. Ellos forman un conjunto bastante vago que, sin embargo, es concretizado en la segunda extensión religiosa de la comunidad, a saber, aquella que se dirige hacia la naturaleza que rodea a la comunidad.

Una ampliación más concreta de la comunidad encontramos en el hecho de que se integra en ella a los difuntos que están más cercanos en el tiempo, a saber, los parientes difuntos de cada familia en cuanto se los recuerde. Estos difuntos forman un grupo que, por un lado, infunde cierto temor, mientras que, por otro lado, es considerado como un grupo que está estrechamente relacionado con las vicisitudes de los vivientes. Ellos forman parte de la comunidad de los vivos: hay una convivencia entre los vivientes y las almas de los parientes difuntos. Estos últimos necesitan de la ayuda de los vivientes, mientras que, al mismo tiempo, pueden prestar servicios a los vivos. Al revés es lo mismo: los vivos necesitan de la colaboración de las almas de los difuntos, por ejemplo para conseguir buenas cosechas, y a su vez prestan servicios a los difuntos por lo que respecta a su marcha hacia una existencia 'tranquila'. De esta manera, el principio de la colaboración mutua que se practica entre los miembros de la comunidad humana, recibe una prolongación en esta comunidad que se extiende hacia los difuntos.

El temor por las almas de los difuntos hasta cierto punto es superado al dar a los que recientemente han fallecido el *status* de recién nacidos. Este *status* es expresado en las *t'ant'awawas*, los 'bebés de pan', que son colocadas en los altares conmemorativos que se construyen en las casas en la fiesta de los Difuntos.

1.3. La comunidad con la naturaleza

Los aymaras extienden su concepto de comunidad y su realización práctica también hacia la naturaleza que les rodea. En el sen-

tido literal de la palabra se han familiarizado con la naturaleza: la naturaleza es parte de su existencia como familia y como comunidad. Esta familiarización determina el carácter de la relación que existe entre el hombre y la naturaleza: los aymaras viven en comunión con la naturaleza, porque se experimentan a sí mismos como parte de esa naturaleza, como una parte de una totalidad en la que cada elemento está en relación con cada uno de los demás elementos: “Esta es la grandeza de los aymaras: que consideran todas las cosas mutuamente relacionadas: el hombre, la tierra, los animales, toda la naturaleza. Todo tiene que ver con todo y no hay nada ni nadie aislado, separado”¹.

Por eso, el aymara puede llamar madre a la tierra, abuelo a los cerros, hijos a los animales y hermanos y hermanas a las plantas. Tal como hay una intimidad entre los miembros de una familia y entre los miembros de una comunidad, así también hay una intimidad entre el hombre y la naturaleza. Y esta intimidad se expresa en el profundo respeto que tiene por la naturaleza, por la tierra: “La Tierra es siempre motivo de respeto. Por eso no se puede roturar o ni siquiera pisar así no más”². Y tal como a la mujer embarazada se la respeta, se la cuida y protege, así también se respeta a la tierra que cada año da sus frutos para que el hombre pueda vivir: “La tierra es el nido de la vida. Por eso también la cuidamos, haciéndola descansar tres, hasta siete años”³. Recíprocamente, el cariño que se tiene por la tierra determina e inspira el amor humano: “Para nosotros los aymaras, la medida del amor es la Tierra”⁴.

La idea de una vida en comunión con la naturaleza encuentra su expresión más concreta en la relación que los aymaras cultivan con la *Pachamama* y los *Achachilas*. La *Pachamama*, la Madre Tierra, es, ante todo, la dueña de la tierra en la que la comunidad se ha establecido, y de la tierra que la comunidad cultiva. En el altiplano se la considera como una mujer anciana que durante siglos

¹ Paxi *et al.*, 1986, p. 7.

² Albó-Quispe, 1987, p. 14.

³ Albó-Quispe, 1987, p. 14.

⁴ Albó-Quispe, 1987, p. 15.

ha mantenido a sus hijos. Sin embargo, ella es también una madre joven, porque sigue siendo capaz de producir frutos. Los *Achachillas* y los *Awichas*, los abuelos y abuelas, son los antepasados remotos que han tomado posesión de las altas montañas de los Andes, para proteger y ayudar desde allá a sus descendientes. Al mismo tiempo, son las fuerzas personificadas de las montañas y de las nubes que dominan y determinan los fenómenos climatológicos y atmosféricos.

La mayoría de los aymaras que se han establecido en las ciudades mantiene hasta ahora las creencias y prácticas religiosas con respecto a la Madre Tierra y los antepasados. Los pequeños patios de sus casas generalmente son considerados como un espejo de los patios de las casas del campo, los mismos que juegan un papel fundamental en la cosmovisión de los campesinos aymaras: ellos forman el centro de su existencia. Desde ese centro el campesino se dirige a la Madre Tierra y a las Montañas para pedir protección y bendición y para dar gracias por los favores recibidos.

Las relaciones que los aymaras cultivan con la *Pachamama* y con los antepasados son indicadas por ellos mismos en términos que señalan claramente una extensión de las relaciones sociales que son cultivadas dentro de la comunidad humana: “Los aymaras no adoramos, nosotros con nuestras *wacas*⁵ hacemos una reciprocidad, en aymara se llama ‘hacemos *ayni*’, ‘hacemos *minka*’⁶, como yo lo puedo hacer aquí con el hermano y lo puedo hacer con cualquier otro. Nosotros, como son nuestros mayores, les hacemos el *ayni*, nos *minkamos*, porque la Pachamama nos da el fruto y nosotros tenemos que retribuir”⁷.

Tal como los hombres se hablan entre sí, de la misma manera hay una comunicación entre el hombre y la naturaleza: “Consideramos que la expresa comunicación de una naturaleza concebida como sujeto (con el que se puede dialogar), con el hombre, concebido como parte integrante de la misma naturaleza, es el indica-

⁵ Nombre genérico para indicar las fuerzas de la naturaleza.

⁶ *Ayni* y *minka* son formas de colaboración mutua.

⁷ CTP, 1987, p. 29.

dor de una fuerte identificación de los corqueños⁸ con su medio ambiente y fundamentalmente con sus lugares sagrados”⁹.

La naturaleza tiene su propio lenguaje: manda mensajes al hombre, le hace conocer su ritmo y sus movimientos. El campesino aymara constantemente observa la naturaleza para escuchar estos mensajes: observa el movimiento de las constelaciones, la vida de los animales y las plantas, las nubes y los vientos, y mucho más, para descubrir y saber cuál es el momento oportuno para las actividades agrícolas, si las lluvias llegarán a tiempo, si se puede esperar una buena cosecha. La naturaleza le comunica todas estas cosas.

En la familiarización con la naturaleza está incluida la reducción de esa naturaleza: lo desconocido, lo que trasciende al hombre recibe un nombre (*Pachamama*, *Achachilas*, etc.), se lo convierte en algo propio y de esta manera el hombre lo puede, por así decirlo, dominar.

En este contexto tengo que señalar que es peculiar en el pensamiento aymara que ninguna de las fuerzas de la naturaleza personificadas es totalmente bueno o benévolo, o totalmente malo o malévolos. Todos, de alguna manera, son ambiguos. Sin embargo, en unos prevalecen los rasgos positivos o benignos, en otros los rasgos negativos o malignos. Al lado más generalmente positivo se encuentran la *Pachamama*, los *Achachilas*, los protectores locales y del hogar, los espíritus de las chacras y de los productos. Al lado generalmente más negativo se encuentran principalmente los demonios, los espíritus que dominan lugares considerados peligrosos como casas deshabitadas, ruinas, las antiguas torres funerarias (*chullpas*), lugares desolados, grietas y fuentes, y los espíritus de ciertos fenómenos meteorológicos como el arco iris, los vientos fuertes, el hielo y la granizada.

Precisamente en el contexto de esta ponencia hace falta mencionar aquí a una figura ciertamente misteriosa, a saber, la del *sirinu* o ‘sereno’, la que también es considerada con rasgos

⁸ Habitantes aymaras de la región de Corque, prov. Carangas, departamento Oruro.

⁹ Ayllu Sartañani, 1992, p. 139.

femeninos, haciéndola semejante a las serenatas que son conocidas en otras culturas. Se trata de seres que habitan la naturaleza como por ejemplo los *uywiris* y las *saxras*, ‘espíritus’ ambiguos que pueden hacer daño, pero que también pueden actuar benévolamente a favor de los humanos. Según la creencia tanto de aymaras como de quechuas, estos *sirinus* se encuentran preferentemente cerca de cascadas, pequeños lagos y ríos o riachuelos, y juegan un papel importante con respecto a la música: ellos son dueños de las melodías y saben transmitirlas a los instrumentos. Para que estos sean templados o ‘serenados’, los músicos tienen que enfrentarse con el *Sirinu*, lo que de ninguna manera es fácil y requiere de todas sus fuerzas. Martínez resume de la siguiente manera el relato de un famoso músico de Lunlaya, en el norte de Chile: “El acto era en extremo peligroso, pues se trataba de enfrentarse con *Supay*¹⁰ y requería de toda su energía espiritual y valor para resistir el momento en que éste llegaba. Cualquier debilidad le sería fatal: *Supay* se apoderaría de su alma y él enloquecería. Era indispensable darse fortaleza con abundantes *ch'allakus*¹¹, oración y *akulli*¹². Pero el riesgo bien valía la pena: *Supay* soplabla sobre el instrumento nuevo y, a partir de ese instante todos los versos posibles estaban ya en el pinkillu. La música entera del universo estaba ahí depositada. No sería el músico sino el instrumento mismo el que tocaría”¹³. Personalmente, he podido experimentar una vez tal ‘serenar’ de nuevos instrumentos en una comunidad de la provincia Sud Yungas del departamento de La Paz. Con un grupo de diez jóvenes fui, una noche de luna llena, a una cascada. Cada uno de los jóvenes llevaba consigo un par de zampoñas (*sikus*) nuevas. Al llegar a la cascada, ellos se colocaron en semicírculo delante de la misma y después de haber rezado durante algunos minutos, empezaron a probar los instrumentos. Durante más de una hora intercambiaron las zampoñas, en silencio, sin tocarlas todavía verdaderamente, sólo susurrando en ellos, concentrándose y buscando la armonía

¹⁰ Una figura generalmente considerada como negativa y amenazante, identificada a menudo con el diablo del cristianismo. Aquí se identifica el *Sirinu* con el *Supay*.

¹¹ Libaciones de alcohol. En Bolivia se usa comúnmente la palabra *ch'alla*.

¹² Palabra para ‘ mascar coca’.

¹³ Martínez, 1976, p. 287.

perfecta de los pares de instrumentos y del conjunto. Al mismo tiempo intercambiaban los instrumentos entre ellos. De repente las zampoñas estaban ‘serenadas’: cada músico había encontrado el par perfecto, y entonces empezaron a tocarlas con todo entusiasmo, sacando hermosas melodías.

Es también muy común que los músicos coloquen nuevos instrumentos cerca de una cascada o algún otro lugar con agua, las más de las veces con alguna ofrenda, y los dejen allá por unas horas, para que los *sirinus* pasen a ellos sus melodías.

Como veremos en la tercera parte de este trabajo, no solamente los *sikus*, sino también las flautas llamadas *pinkillus* y las *tarkas* e instrumentos semejantes están en relación directa con la naturaleza y la influencia que los aymaras piensan poder ejercer sobre ella.

1.4. Opuestos y equilibrio

La extensión religiosa-existencial de la comunidad y la colaboración mutua como principio de las relaciones mutuas entre los miembros de la comunidad, y entre estos miembros y aquellos que pertenecen a las esferas integradas en la comunidad, están en función de allanar y de nivelar las fuerzas opuestas que dominan aparentemente la vida del cosmos (y del hombre). Esta superación y nivelación se realiza en el centro del cosmos, que es la comunidad local, y son posibles gracias al hecho de que estas fuerzas opuestas no son consideradas como excluyentes, sino más bien como complementarias, y gracias al hecho de que se tiene la convicción de que existe dentro del cosmos un equilibrio, una armonía fundamental.

1.4.1. Las fuerzas opuestas

El pensamiento de los aymaras, a primera vista, es dominado por oposiciones. Este pensamiento se basa en la fuerte experiencia de la presencia en el mundo de fuerzas que están en oposición mutua. Esta experiencia tal vez esté inspirada y alimentada por la situación ecológica y climatológica particular de la meseta andina en la cual los aymaras se han establecido hace muchos siglos. La división igual entre día y noche, el cambio constante de frío y calor,

los períodos demarcados de lluvia y de sequía y la repartición curiosa de suelos fértiles y áridos obligan prácticamente a aceptar que la naturaleza está dominada por fuerzas que se encuentran en oposición las unas con respecto a las otras. Es como si tuviera lugar en la naturaleza una lucha permanente entre fuerzas que no se toleran mutuamente.

Lo mismo se deja experimentar en la sociedad humana. También en ella se encuentran fuerzas opuestas, concretamente a nivel económico y a nivel social. La realidad de pobreza y de carencia por un lado y de abundancia y riqueza por otro, más la realidad de sentido comunitario y de egoísmo, de unidad y de división son experimentadas como causadas por fuerzas que dominan al hombre y a la comunidad.

También el mundo trascendente es caracterizado por la presencia de fuerzas opuestas, muchas veces indicadas en términos de buenas y malas, de benignas y malévolas.

Y finalmente, está la experiencia del hombre, del mundo humano que está en oposición al mundo de los difuntos, a la naturaleza y al mundo sobrenatural.

1.4.2. Fuerzas que se complementan

La realidad y la experiencia de opuestos que podrían seducir a los hombres a pensar que no pueden encontrarse mutuamente, que la naturaleza les es demasiado poderosa y que está sometida, sin quererlo, a una lucha constante entre fuerzas que no se toleran, y que el mundo sobrenatural, cuyas fuerzas negativas y positivas parecen determinar su destino, les es inalcanzable, son traspasadas de diferentes maneras, las mismas que están relacionadas entre sí de una manera esencial.

Una primera superación se realiza al no considerar las fuerzas opuestas como absolutas. Es típico para el pensamiento de los aymaras (y de los otros pueblos de los Andes) que las fuerzas opuestas y antinómicas no son experimentadas como antagónicas, sino más bien complementarias. La experiencia básica de opuestos es superada, no al polarizarlos sino al allanarlos. Se realiza un constante encuentro entre estas fuerzas, un encuentro que es a menudo

un choque, pero un choque que no tiene como objetivo eliminarse mutuamente, sino, por decirlo así, llegar juntos a la tranquilidad. Las fuerzas no se separan, sino se inclinan las unas hacia las otras, y en el choque o el encuentro se abrazan, se encierran.

El abrazarse mutuamente de los hombres, cuando se saludan, cuando celebran juntos una fiesta o cuando se reconcilian después de una discordia o de una fuerte riña, tan típico para la cultura aymara, es simbólico por la manera en que se acercan a ese otro mundo que les trasciende o que les excede: al incluir en la comunidad ese otro mundo con sus fuerzas opuestas y a menudo amenazantes, de hecho ese otro mundo es encerrado, abrazado y así apropiado.

1.4.3. Equilibrio

El encuentro y el abrazo de las fuerzas opuestas y complementarias, como primera superación de la experiencia básica, son posibles gracias al hecho de que existe un equilibrio fundamental en el cosmos como totalidad, en los diferentes componentes del cosmos (sociedad humana, naturaleza y mundo sobrenatural) y también entre esos componentes. El pensamiento sobre y la experiencia de este equilibrio, en realidad, forma una segunda superación de la experiencia básica que he indicado más arriba. El cosmos y todo lo que contiene es, en primera y en última instancia, una totalidad armoniosa, en la cual todo y todos tienen su sitio y también sus límites, en la cual todas las partes se complementan y se apoyan mutuamente. Esta totalidad armónica es expresada por los aymaras precisamente por su noción de comunidad: una comunidad que abarca todo el cosmos, lo abraza, lo encierra y lo cuida.

En el idioma aymara no existe una traducción para nuestra palabra abstracta 'equilibrio' o 'armonía'. Pero el concepto está expresado en una palabra concreta, formada justamente a base de la raíz *ay-*, la que, como hemos visto, indica la comunidad, lo común, a saber, la palabra antigua para un instrumento musical, ahora más conocido como *siku*: "*Ayarichi*: instrumento como organillos, que hacen armonía"¹⁴.

¹⁴ Bertonio, 1984 [1612], II, p. 28.

El *siku*, conocido también como *zampoña* o ‘flauta de pan’, es el instrumento que Bertonio presenta en su vocabulario como *ayariichi*. Se trata, de hecho, de un conjunto o combinación de dos instrumentos que es considerado como un símbolo de la armonía del cosmos o del universo.

2. El ciclo agrícola

2.1. El clima y las estaciones

2.1.1. El clima del Altiplano

El clima del Altiplano andino es típico de las tierras altas: bastante frío y seco. Se puede distinguir tres tipos de clima globales dentro de esta totalidad climatológica: un clima templado con invierno seco-frío en la zona aledaña al lago Titicaca, un clima semidesértico con inviernos secos en el Altiplano sur, y un clima de tundra bastante frío en el resto del Altiplano. Pero dentro de estos tres tipos globales se puede distinguir todavía un “finísimo mosaico” de microclimas que guardan relación con las diferentes zonas de vida que pueden experimentarse y observarse.

A pesar de las muchas diferencias locales que encontramos en el Altiplano, podemos dar una breve descripción del ciclo climatológico anual general, que es característico para esta unidad fisiográfico en su totalidad, tomando en cuenta que el Altiplano sur es, en general, mucho más seco que el Altiplano norte.

El primer período del año solar, que en el hemisferio sur empieza a finales de junio, se caracteriza generalmente por cierta inestabilidad climatológica. Durante las primeras semanas prevalece aún el frío con todo su rigor; las heladas son frecuentes y constantes, lo que posibilita la elaboración del *ch'uñu*, la papa deshidratada, y los campesinos cuentan también con posibles nevadas. A mediados de agosto empieza a calmarse el frío y a finales del mismo mes pueden presentarse nevadas y lluvias ligeras que son aprovechadas para realizar la segunda roturación. Todavía a comienzos de septiembre pueden haber tales precipitaciones.

Luego el clima se estabiliza y comienza un período seco que dura habitualmente hasta fines de noviembre o comienzos de di-

ciembre. Es la época de mayor calor en el Altiplano, que es seguida por un período de lluvias. La temporada lluviosa es de poca duración: unos noventa a cien días en el Altiplano norte y mucho menos en el Altiplano sur. Además, en las regiones lacustres especialmente, las lluvias tienen también sus ciclos: “En la Meseta del Collao, el lago Titicaca es casi un mar mediterráneo. Tiene un régimen de aguas cíclicas, pues cada doce años, poco más o menos, aumenta o disminuye la intensidad de las lluvias, y paralelamente a esta situación, los ríos llevan gran cantidad de agua o viceversa, provocando que el nivel del agua suba o baje”¹⁵. Durante esta época, en especial en el curso del mes de enero, y más precisamente a comienzos de febrero, hay que contar con posibles heladas que pueden ser perjudiciales para las plantas que están en crecimiento.

Desde fines de marzo y durante el mes de abril hay un período de transición que se caracteriza por frecuentes granizadas, las mismas que marcan el final de la época de lluvias y anuncian la llegada del período frío, que comienza normalmente en el mes de mayo y dura, como hemos visto, hasta mediados de agosto.

2.1.2. Las estaciones en la meseta andina

La sucinta descripción del ciclo climatológico anual que acabamos de presentar sugiere ya que dentro de este ciclo se pueden distinguir varias estaciones. Los mismos aymaras hablan, generalmente, de una época fría, una época seca y una época lluviosa. Sin embargo, no hay uniformidad entre los autores que hemos podido consultar, con respecto al número de estaciones. Encontramos principalmente tres corrientes: una que divide el año en dos estaciones, otra que lo divide en tres, y todavía otra que presenta una división del año en cuatro.

Harry Tschopik, que realizó una investigación en la región de Chucuito, en la ribera occidental del lago Titicaca, dijo: “Los aymaras dividen el año en dos estaciones vagamente definidas. La estación de lluvias, aproximadamente de octubre hasta abril, es lla-

¹⁵ Gallegos, 1980, p. 135.

mada ‘tiempo verde’ o ‘tiempo de lluvia’; la época seca, de mayo hasta septiembre, es llamada ‘tiempo seco’ o ‘tiempo de helada’¹⁶. Esta división, la sigue J. R. Barstow: “El año aymara está dividido en dos épocas o estaciones grandes: *jallupacha* (aymara, ‘tiempo de lluvia’) y *thayapacha* (aymara, ‘tiempo río’), también conocido como *juyphipacha* (aymara, ‘tiempo de helada’)”¹⁷.

Precisamente esta división en dos estaciones, la encontramos en las obras de algunos estudiosos de la música aymara. Yenine María Ponce Gara, en su artículo titulado “Sikus masculino en tiempo seco”, dice: “Dentro de las mentalidades dualistas de los andinos, las estaciones anuales se dividen en dos épocas específicas, definidas como el tiempo en que llueve y el tiempo en que no llueve, es decir, el período húmedo y el período seco”¹⁸. Ramiro y Edwin Gutiérrez observan: “La época seca se inicia en marzo y se prolonga hasta el mes de noviembre. La época húmeda se inicia exactamente en la segunda quincena de octubre y se prolonga hasta el Carnaval”¹⁹. En estos dos casos la división del año en dos estaciones ha de ver con la práctica aymara de usar determinados instrumentos musicales en determinadas épocas del año: “Si las estaciones agrícolas, en los imaginarios andinos, están divididas en dos momentos específicos, que al mismo tiempo vinculan los rituales, es correspondiente también que cada tipo de instrumentos sea considerado apropiado a una época del año en que se desarrolla el ritual”²⁰. Los hermanos Gutiérrez indican que al inicio de la época seca “se alzan los instrumentos de tipo *siku* y los instrumentos de tipo *quena*, como la *choquela*, la *quena quena*, los *pusi pías*, etc. Esta época se prolonga hasta el mes de noviembre cuando definitivamente se dejan de interpretar dichos instrumentos”, mientras que en la época de lluvias “se alzan los instrumentos como son la *tarka*, el *moseño* y una variedad de *pinquillos*, dejándose de tocar estos instrumentos en el mes de febrero o marzo”²¹.

¹⁶ Tschopik, 1946, p. 512.

¹⁷ Barstow, 1979, p. 224.

¹⁸ Ponce, 2007, pp. 157-158.

¹⁹ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 185.

²⁰ Ponce, 2007, p. 158.

²¹ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 158.

Los europeos, acostumbrados a su división del tiempo y al curso regular de las estaciones en su continente, cuando llegaron a estas partes tuvieron ciertas dificultades para identificar las estaciones del Altiplano. Buscaban el verano o el invierno y, a veces, usaban parte de la estructura climatológica del hemisferio norte para indicar las estaciones del mundo en que hacían sus observaciones. Así, por ejemplo, Bertonio presenta en su vocabulario de 1612, dos veces la palabra ‘invierno’: “Inuierno quando aca llueue: *Hallupachá*. Inuierno quando hace frío. *Tbaa* vel *Cchiui pacha*. *Huyphi pacha*”²². En el primer caso se trata de la época del año en que los europeos conocen el invierno, en el segundo, de la época de verano del hemisferio norte. De hecho, la nomenclatura europea para la división del año en cuatro estaciones no sirve y el mismo Bertonio se ha dado cuenta de esto, porque no presenta en su vocabulario las palabras ‘primavera’ y ‘otoño’ y sus eventuales equivalentes en aymara.

Analizando los datos que nos proporciona Bertonio, podemos llegar a una división del año en tres estaciones: una estación fría con sol, una estación seca y relativamente calurosa y una estación de lluvias. Los datos de Bertonio son válidos hasta la actualidad y la nomenclatura de su época tiene en gran parte vigencia aún.

lupi pacha ‘época de sol’²³
tbaa pacha ‘época de frío’²⁴
cchiui pacha ‘época en que se hielan los sembrados’²⁵
huyphi pacha ‘época de escarcha’²⁶
auti pacha ‘época de hambre’²⁷

²² Bertonio, 1984 [1612], I, p. 283.

²³ La expresión *lupi pacha* se encuentra tres veces en el vocabulario de Bertonio: “Estío; *lupi pacha*” (1984 [1612], I, p. 235). – “Verano. *Lupipacha*” (1984 [1612], I, p. 467). – *Lupipacha*. Tiempo que ordinariamente hace sol, como el estío” (1984 [1612], II, p. 197).

²⁴ “*Tbaa* el frío, o cosa fría, o lugar de mucho frío” (1984 [1612], II, p. 342).

²⁵ “*Cchiuitha*: helarse los sembrados” (1984 [1612], II, p. 87).

²⁶ “*Huyphiq*: escarcha” (1984 [1612], II, p. 171).

²⁷ *Autipacha*: tiempo de hambre” (1984 [1612], II, p. 28). Llama la atención esta expresión, ya que en esta época del año hay cierta abundancia gracias a las cosechas. Un antiguo colega mío, Federico Aguiló, me dijo en una comunicación personal que la palabra *auti* en su significado de ‘hambre’ originalmente ha sido una palabra del vocabulario de los pastores, tal vez etimológicamente relacionado

La época seca se llama *lapaca pacha*²⁸.

Para la época de lluvias se encuentran generalmente dos expresiones: *jallu pacha*, ‘época de lluvias’, y *uma chucha*, ‘tiempo de agua’.

La mayoría de los investigadores de la música aymara siguen esta división del año en tres estaciones, aunque reconozcan que por lo que respecta al uso de instrumentos musicales, de hecho, hay dos períodos. Interesante es mencionar aquí el caso de Ramiro y Edwin Gutiérrez, quienes, como hemos visto, dividen el año en dos estaciones. Sin embargo, en otro capítulo de su obra, titulado “Instrumentos y épocas climatológicas” reconocen también una división del año en tres estaciones al distinguir sucesivamente “instrumentos de *Jallu Pacha*”, “instrumentos de *Awti pacha*” e “instrumentos de *Liwi pacha*”. En la primera época “los instrumentos que se interpretan son tres tipos de flautas: *tarkas*, *pinquillos* y *moseños*”²⁹. En la segunda época también “se interpretan instrumentos musicales de tres tipos: flautas de pan o *sikus*, flautas que- nas y flautas de pico”³⁰. Pero, de la tercera época, la época fría, no indican nada, lo que no sorprende, porque esta época la incluyen en la segunda, la seca, al decir que ésta “empieza después del carnaval prolongándose hasta el mes de octubre”³¹.

2.2. El ciclo agrícola

2.2.1. Las actividades

El ciclo agrícola anual y el correspondiente ciclo ritual tienen una clara estructura que está formada por las tres estaciones que

(²⁷) con el verbo *awatiña*, ‘pastorear’: por las continuas heladas de esta época del año, los pastos en las alturas de las cordilleras se vuelven inservibles para las llamas, las alpacas y las vicuñas, y estos animales pasan hambre. Por eso, en la época fría los pastores bajan con sus rebaños de las alturas buscando refugio en zonas menos elevadas. Puede ser que ellos hayan pasado la palabra *auti* a los agricultores y que éstos hayan dado a la palabra el significado de ‘frio’.

²⁸ Bertonio: “*Lapaca*: Tiempo de mucha sequía” (1984 [1612], II, p. 189).

²⁹ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 163.

³⁰ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 163-164.

³¹ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 163.

caracterizan el tiempo en el Altiplano: época seca, época de lluvias y época fría. A cada una de estas estaciones corresponden determinadas actividades y momentos del ciclo agrícola anual: la siembra, el crecimiento de los cultivos y, de parte del hombre, los esfuerzos para proteger las plantas que están desarrollándose, y la cosecha. Dentro de este ciclo anual hay dos momentos cruciales: el paso de la época seca a la época de lluvias y el de esta última a la época fría. Los llamamos cruciales porque el normal desarrollo de los cultivos, que debe garantizar la obtención de una buena cosecha, depende del momento en que empiezan a caer las lluvias y del momento en que cesan las precipitaciones.

Las actividades que realizan los campesinos para iniciar cada año de producción se inician, de hecho, mucho antes del inicio de un nuevo ciclo, a saber, en el mes de marzo, casi inmediatamente después de la época de lluvias, cuando realizan la primera roturación de las chacras en que meses después van a hacer la siembra. Una segunda roturación se efectúa en el mes de agosto. Poco antes se hace el desterronamiento de las tierras.

La época de la siembra abarca un período largo del año, a saber, desde finales de julio, con la siembra de las habas, hasta diciembre, cuando se siembra la alfalfa. Las papas son sembradas durante los meses de septiembre, octubre y noviembre. El momento en que se realiza la siembra de estos importantes tubérculos depende principalmente de sus variedades. Primero se siembran las papas llamadas ‘amargas’, luego las papas que no son ni ‘amargas’ ni ‘dulces’, y finalmente las papas ‘dulces’.

Las actividades que se realizan entre la siembra y la cosecha consisten fundamentalmente en el aporco y la desyerba, que comienzan generalmente a fines de diciembre. La frecuencia con la que se realizan estos trabajos depende de la calidad de la tierra y de las lluvias.

Tal como en el caso de la siembra, también la cosecha abarca un período largo del año, a saber, desde febrero hasta julio. El comienzo de la cosecha está determinado por la cesación de las lluvias, las condiciones atmosféricas, la calidad de la tierra y el mismo producto a cosechar.

Inmediatamente después de cada cosecha se efectúa una selección de las papas cosechadas, es decir: se determina cuáles de las papas serán para la alimentación, para la venta y para la preparación de *ch'uñu*, y cuáles serán usadas como semilla para la siguiente siembra.

La última actividad del ciclo agrícola es la preparación de *ch'uñu*, que se efectúa en los meses de junio y julio, aprovechando las heladas características de estos meses. Se trata de un proceso de deshidratación de los tubérculos que se realiza exponiéndolos a la intemperie y pisándolos. Las papas se deshidratan por la congelación durante las noches de helada, por los rayos del sol durante el día y por las pisadas.

2.2.2. Las relaciones humanas

Fundamental para la obtención de una buena cosecha no solamente son las óptimas situaciones atmosféricas y la perfecta ejecución de las labores agrícolas, sino también el cultivo de buenas relaciones humanas entre los campesinos. En esto la colaboración mutua es indispensable. De hecho, los aymaras conocen y practican muchas formas de ayuda mutua, basadas en el concepto de reciprocidad que es tan esencial en su cosmovisión. Es más, están convencidos que la falta de armonía entre los que participan en esas labores puede perjudicar seriamente el resultado de sus empeños en obtener una buena cosecha. Debe haber armonía en la sociedad humana para que la tierra produzca. “Si hay pleitos en la comunidad tendremos mala cosecha; necesitamos armonía”³².

Esta armonía entre los seres humanos debe manifestarse de modo muy particular al inicio de un nuevo año agrícola. Conscientes de sus faltas y deficiencias al respecto, todavía hoy se conoce en varias partes del Altiplano la costumbre de realizar un ritual de perdón y reconciliación a comienzos de agosto para iniciar de la mejor forma y en gran armonía el nuevo año agrícola. Hay que entender esto: un ciclo agrícola se ha cerrado y el campesino sabe lo que le ha dado; otro ciclo agrícola está por comenzar, pero nadie

³² Irarrázaval, 1984, p. 106.

sabe lo que va a dar. Todos se encuentran, por decirlo así, en la incertidumbre: el futuro es incierto y la preocupación por ese futuro los apremia. Por eso, lo más necesario es prepararse para entrar en ese nuevo ciclo, ponerse en orden con los demás y con las fuerzas de la naturaleza, purificándose, reconciliándose y despenándose, pidiendo, al mismo tiempo, la protección de todas las fuerzas, tanto masculinas como femeninas.

Armonía debe haber en primerísima lugar entre los hombres y mujeres que forman pareja y que como parejas labran sus parcelas de cultivo. La diferencia entre lo masculino y lo femenino no es excluyente, sino más bien complementaria e invita, es más, obliga, a combinar óptimamente las energías y capacidades propias de cada parte. Esto se refleja de diferentes maneras dentro de la cultura aymara campesina.

El año agrícola se divide claramente en dos partes, una considerada masculina y otra concebida como femenina. “La época lluviosa y caliente del año está sometida a poderes telúricos femeninos, donde se establecen poderes de la Pachamama. En cambio, la larga secuencia de faenas y fiestas durante la estación seca se concibe como el tiempo de los Apus³³ y el tiempo masculino”³⁴.

Precisamente esta división se refleja en la producción musical y el uso de diferentes instrumentos musicales. “En correspondencia con esta separación de poderes, las flautas *pinkillus* y *tarkas* reciben denominación de “femeninas”, mientras que la época seca se desarrolla con el acompañamiento de instrumentos masculinos, *quenas*, *sikus* y *antaras*”³⁵. Así también lo afirman los hermanos Gutiérrez, hablando específicamente de la época de lluvias: “Los instrumentos que se interpretan en esta época son tres tipos de flautas: *tarkas*, *pinquillos* y *moseños*, por estar relacionados con la fecundidad de la tierra. Son denominados también instrumentos femeninos”³⁶. Leny Chuquimia afirma que “también se tiene esta

³³ La palabra *Apu* se usa también para las fuerzas protectores que se encuentran en las altas montañas y que en el Altiplano boliviano comúnmente se llaman *Achachilas*.

³⁴ Ponce, 2007, p. 158.

³⁵ Ponce, 2007, p. 158.

³⁶ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 163.

relación de lo femenino y lo masculino en la separación de los instrumentos por épocas agrarias que también son o femeninas o masculinas”³⁷. El grupo Jaya Mara dice al respecto: “A nivel musical se encuentra una división entre instrumentos femeninos de época seca e instrumentos masculinos de época de lluvias”³⁸. Sin embargo, presenta la misma repartición de instrumentos para las dos épocas: “La presencia de la dualidad está estrechamente relacionada con el calendario agrícola, ya que en la época seca se interpretan generalmente las flautas de pan o *sikus* y flautas de tipo *quena*, y en la época de lluvias los *pinkillu*, los *moseño* y la *tarka*”³⁹.

Esta discrepancia en cuanto a la femineidad o masculinidad de los instrumentos que encontramos en estas observaciones generales se destaca también en la presentación que se hace acerca de los instrumentos individuales.

Con respecto al *siku* no existe diferencia de opinión en cuanto a considerarlo un instrumento masculino. Así también con respecto a la *quena*, otro instrumento musical importante de la época seca, de la cual dicen Eusebio Mayta y Arnaud Gérard que “es asimilado al sexo masculino, como símbolo fecundador hacia la tierra”⁴⁰.

Por lo que respecta a la masculinidad del *siku* hay que hacer, sin embargo, una observación. Este instrumento está compuesto de dos conjuntos de tubos de diferente tamaño, llamados *arka* e *ira*. De esta combinación dice Leny Chuquimia: “Esta relación de lo femenino y lo masculino también está ligada y representada en la música, cuando los *sikus* se tocan en diálogos de dos personas: el *arka* que tiene mayor cantidad de tubos y tamaño y es tomado como varón, el que responde o sigue; y el *ira* que es menor en tamaño y tiene un tubo menos, es la mujer y es la que pregunta y guía. Juntos hacen melodías entrelazándose y complementándose”⁴¹.

³⁷ Chuquimia, 2008 (sin paginación).

³⁸ Comunidad Jaya Mara, 2002, p. 436.

³⁹ Comunidad Jaya Mara, 2002, p. 436.

⁴⁰ Mayta-Gérard, 2010, II, p. 199.

⁴¹ Chuquimia. Apaza: Comentando una expresión de un aymara peruana: “Los *sikus* deben interrogarse con mucha armonía, entre *ira* y *arka*”, dice Apaza: “En

En cuanto a los *pinkillus* y *tarkas*, dice Ponce: “Las flautas *pinkillus* y *tarkas* son de las lluvias: son “vivas”, porque tienen varios “agujeros”. El “agujero” se refiere a las aperturas que el músico cubre y descubre con sus dedos para dar vida y forma a la melodía. En las mentalidades andinas se asocia esta acción como el alumbrar o parir la melodía”⁴². Quiere decir son instrumentos femeninos. Pero aquí también encontramos una divergencia. Arnaud Gérard, en su estudio “*Tara* y *tarka*. Un sonido, un instrumento y dos causas”, argumenta, a base de una búsqueda de la etimología de la palabra *pinkillu*, que este instrumento tan importante de la época de lluvias es masculino. Divide la palabra *pinkillu* en dos raíces, basándose en palabras quechuas y aymaras que encontró en los antiguos vocabularios de Ludovico Bertonio y Diego González Holguín.

González Holguín:

pinco “cubrero de la casa, o el maderero de la cumbre”⁴³

ullu “el miembro genital de cualquier animal macho”⁴⁴

Bertonio:

pinco “el madero largo que corre por toda la cumbre de molinete a molinete, donde se juntan texeras del texado”⁴⁵

allu “pudenda virorum”⁴⁶

(⁴¹) efecto, una unidad, par de *sikus*, se ejecuta como intercambiando preguntas y respuestas, como tratándose de una conversación armónica entre dos personas en diálogo permanente; las preguntas del *siku ira* se convierten en respuestas cuando éste interactúa con el *siku arka*, por tanto, las respuestas del *siku arka* se convierten en preguntas a la vez. De esta forma, las preguntas y respuestas desarrolladas entre *siku ira* y *siku arka* interactúan en diálogo, por encontrarse las notas musicales en ambas partes del instrumento” (Apaza, 2007, p. 34). Apaza aclara luego lo que él considera la etimología de la palabra *siku*: “Si una de las características del diálogo musical implica interrogaciones y respuestas, el hecho de preguntar en aymara refiere a la palabra *sikt’asiña* (preguntarse), o *sikbum* (pregunte), que provienen del verbo *sikt’aña*, traducido al castellano quiere decir “preguntar” (Apaza, 2007, p. 34).

⁴² Ponce, 2007, p. 185.

⁴³ González Holguín, 1989 [1605], segunda parte, p. 286.

⁴⁴ González Holguín, 1989 [1605], segunda parte, p. 354.

⁴⁵ Bertonio, 1984 [1612], II, p. 265.

⁴⁶ Ver: Gérard, 2010, pp. 80-82.

No traduce Gérard la palabra *pinkillu* en base a esta etimología, pero podríamos pensar en “pene de madera”. De todos modos, así lo entiende este autor, cuando afirma: “El *pinkillu* representaría la sexualidad fecundadora hacia la Pachamama”⁴⁷, que es lo mismo que ha dicho de la quena.

Por lo que respecta a la *tarka*, la afirmación es general que se trata de un instrumento musical femenino. Así dice Henry Stobart: “El sonido es considerado creativo, por lo que el timbre estaría relacionado con la regeneración, la productividad y la creación en todos los aspectos de la vida”⁴⁸.

A pesar de las discrepancias que he señalado al hablar de estos tres instrumentos, se debe reconocer que entre los aymaras siempre ha existido una conciencia de que estos instrumentos tienen su época y que esto debe ser respetado. Dice Yenine Ponce: “Antiguamente, los más ancianos de la comunidad afirmaban que los instrumentos tenían su tiempo, no se podían tocar en cualquier mes. Si se tocaba el instrumento equivocado en la época que no correspondía, podía perjudicarse alguna cosa”⁴⁹. Así también lo observó Gérard Borrás: “Esta repartición estacional es esencial: el uso de instrumentos musicales fuera de su época es un acto percibido como sumamente peligroso”⁵⁰.

2.3. El ciclo ritual

El ciclo ritual anual tiene exactamente la misma estructura que el climatológico y el agrícola. A las épocas seca y de siembra corresponden los ritos de agosto, que marcan el comienzo del nuevo año agrícola y los ritos de la siembra. A la época de lluvias corresponden todos los ritos que guardan relación con la protección de los cultivos y con el crecimiento normal de los mismos: los ritos de fines de noviembre, los ritos de la lluvia, los ritos para combatir las granizadas, las heladas y las lluvias excesivas, y los ritos de la primera precosecha de comienzos de febrero. Y a la época fría,

⁴⁷ Gérard, 2010, 1, p. 83.

⁴⁸ Stobart, 1995, p. 35.

⁴⁹ Ponce, 2007, p. 159.

⁵⁰ Borrás, 1995, p. 462.

que es la época de la cosecha, corresponden los distintos ritos relacionados con la cosecha: los ritos del comienzo de la cosecha, del almacenamiento de los productos, del festejo de la nueva producción y de la preparación del *ch'uñu*. Finalmente, este ciclo ritual tiene también sus dos momentos cruciales, que corresponden a los dos momentos cruciales del ciclo climatológico: la celebración de los difuntos a comienzos de noviembre y la celebración de la precosecha, de la fiesta de *Anata* (febrero-marzo), celebraciones que presentan, a su vez, una estructura paralela.

Podemos visualizar esta estructura que engloba los ciclos climatológico, agrícola y ritual con el siguiente esquema:

Ciclo climático	época seca	paso	época de lluvias	paso	época fría
Ciclo agrícola	siembra		cuidado de lo sembrado		cosecha
Ciclo ritual	ritos de agosto	Todos Santos	rito fines de noviembre	Anata	ritos de cosecha
	ritos de siembra		ritos de la lluvia ritos de protección ritos de la precosecha		ritos de roturación

Generalmente la ejecución de los distintos ritos es acompañada por música: por música de *pinkillus* y *tarkas* en la época de lluvias y por música de zampoñas y *quenás* en el resto del año. Sin embargo, hace falta resaltar ya aquí que la música no está exclusivamente vinculada con la celebración de los ritos, sino que tiene también una función especial, independientemente de los ritos, como veremos más adelante.

Hace falta resaltar la gran importancia que los aymaras dan a las celebraciones de los dos pasos fundamentales que experimentan anualmente dentro del ciclo climatológico y el ciclo agrícola: la fiesta de Todos Santos o fiesta de los Difuntos, y la fiesta de Anata o fiesta de Carnaval.

La fiesta de Todos Santos requiere una preparación de varias semanas y empieza oficialmente al mediodía del 1º de noviembre, momento en que, según la creencia de los aymaras, llegan las almas de los difuntos de las familias a sus casas. Se han montado en una de las habitaciones una especie de altar, llamado comúnmente 'tumba', cubierto con un mantel o una sábana, sobre el cual el alma del difunto se encontrará durante su visita a la casa. Sobre esta 'tumba' se colocan todos los alimentos que se han preparado para las almas, o sea, el *alma manq'a*, 'la comida del alma'. A lo largo de la tarde los familiares convidan y agasajan a sus difuntos y al mismo tiempo se dirigen también a ellos con sus oraciones.

Al atardecer empiezan a entrar en las casas donde se celebra a uno o más difuntos otros familiares, amigos, niños, jóvenes y personas pobres, que vienen a rezar. Junto con los rezadores se presentan a menudo pequeños grupos de niños o jóvenes que vienen a cantar a las almas. En muchos cantos se hace referencia a la siembra y a las lluvias. Demos un ejemplo:

Siluy anjila luriy anjila	Ángel del cielo, ángel del cielo,
Kunarus jutta sarakiristama Ayruriw jutta Qarpiriw jutta sasina säta	si te pregunta, ¿a qué has venido? le dices que he venido a plantar, dices que he venido a regar,
Siluy anjila Luriya anjila	Ángel del cielo, ángel del cielo ⁵¹ .

Además de los rezadores y de los grupos de cantantes, también se presentan grupos de músicos que tocan con preferencia el *pinkillu*.

⁵¹ Oporto-Fernández, 1981, pp. 18-19.

Durante la noche y habitualmente hasta la madrugada, se realiza el velorio, el *alma wilaña*. Todo este tiempo la gente se ocupa principalmente en la realización de los diversos juegos que han llegado a ser característicos de esta ocasión. En la madrugada todos se reúnen nuevamente cerca de la ‘tumba’ y pronuncian sus oraciones. Las almas reciben su ‘desayuno’ y después la ‘tumba’ es desmantelada para ser trasladada al cementerio. Allí los comuneros se reúnen en un ambiente verdaderamente festivo. Las familias que festejan a uno o varios difuntos se agrupan alrededor de sus sepulcros para rezar, recibir y convidar a los rezadores, para agasajar a los niños que vienen a cantar y “para hablar de las actividades que realizara en vida el difunto, comentando sus gustos y travesuras, o aventuras sentimentales”⁵². Es costumbre que haya un conjunto de músicos que tocan el *pinkillu*, y en los cantos de los niños se hace nuevamente alusión al florecimiento de los campos, como en el siguiente ejemplo:

Flora, fallara	Flor, flor
Arura, aruray	palabra, palabra
Gloria foloray	flor gloriosa
Gloria aruray	palabra gloriosa
Maya cavarior pursin	Quando llegas al primer Calvario
Maya lugaranquiwa	que se encuentra en el primer lugar
Jila ristasita	hermano, tú rezarás
Foloray, foloray	flor, flor ⁵³ .

Una vez despedidas las almas, los deudos y los demás comunarios inician una fiesta con baile y música que puede durar varios días y que se caracteriza principalmente por una gran manifestación de alegría, jovialidad e hilaridad.

Esta fiesta de divertimento y de regocijo, que se realiza poco antes de la época de lluvias, es como un anticipo de la fiesta de Carnaval: la alegría se manifiesta antes de saber con certeza el resultado que se tendrá de la siembra, es como una proyección de

⁵² Oporto-Fernández, 1981, p. 44.

⁵³ Buechler, 1980, p. 85.

aquello que esperan poder manifestar en la fiesta de Carnaval, cuando los campos que ahora parecen muertos anuncian con su verdor el fruto de sus entrañas.

No debe sorprender que en este esencial momento de paso de la época seca a la época de lluvias las familias campesinas toman contacto con sus difuntos. En los ritos de la siembra han tomado contacto con la Pachamama, la Madre Tierra, con los Achachilas, los protectores por excelencia del pueblo aymara, y con todas las fuerzas de la naturaleza, de las que pueden esperar ayuda. Ahora, en un esfuerzo más, toman contacto con sus antepasados, con aquellos que, al igual que ellos, han experimentado la dureza de la vida y han conocido personalmente las continuas amenazas a esta vida. Pero parece que, por otro lado, también los difuntos toman contacto con los vivos: sus huesos muertos se vuelven más secos aún en esta época del año y piden ayuda. Los campos secos recién sembrados y los huesos secos se asocian: en el momento más seco del año, tanto las semillas puestas en la tierra como los difuntos, puestos en la misma tierra, reclaman atención. Y en este contexto suena la música de los *pinkillus*.

Costa Arguedas, en su obra sobre las costumbres de los indígenas de Yamparáez (departamento de Chuquisaca), antiguos aymaras actualmente quechua-parlantes, después de haber descrito lo que se hace en las casas durante el velorio del primero de noviembre, dice: “Mientras esto ocurre en el rancho, los mozos y las *imillas* bailan y beben en la cima de una colina”⁵⁴.

Se trata aquí de una antigua danza autóctona llamada *qhachwa*, ya mencionado en el *Vocabulario de la lengua aymara* de Bertonio: “*Cabuatha*. Baylar una rueda de gente tomándose de las manos”⁵⁵. La ejecutan personas jóvenes que aún no han contraído matrimonio. A una determinada hora de la noche suben a una colina primero los jóvenes, acompañados por tocadores de *pinkillus*, y más o menos una hora más tarde suben las jóvenes llevando comidas y bebidas. En un lugar tradicionalmente usado para la *qhachwa* se encuentran los dos grupos y durante varias horas can-

⁵⁴ Costa Arguedas, 1950, p. 84.

⁵⁵ Bertonio, 1984 [1612], II, p. 32.

tan y bailan con el acompañamiento de la música de los *pinkillus*. Así se celebra la vida y la fecundidad humana y al mismo tiempo la fertilidad y la vida de la tierra. A ambas se hace mención en las coplas de este encuentro nocturno y festivo.

El rito principal de la fiesta de Anata o Carnaval es el que se realiza en las chacras. En la madrugada del día de la visita a las chacras, los campesinos adornan sus casas y los patios de las mismas con flores silvestres y serpentinas. Hacia las nueve de la mañana se dirigen a una de sus parcelas, donde primero encienden un pequeño fuego. A continuación se preparan varias ofrendas compuestas que son destinadas a la Pachamama y luego son quemadas. El acto principal de la visita a las chacras consiste en escarbar una cierta cantidad de papas para ver qué esperanzas se pueden tener con respecto a la futura cosecha. Después de haber pedido licencia al espíritu de las chacras o al espíritu de los productos, las mujeres “buscan alrededor de la planta y, sin arrancar la planta, le sacan debajo tierra la papa”⁵⁶. En lugar de las papas que de esta manera sacan de la tierra se colocan membrillos, para que las papas crezcan del tamaño de esta fruta. Estos actos se repiten en todas las parcelas que tiene una familia y generalmente van acompañados por la ejecución de música y de danzas que simbolizan la fertilidad de la tierra y deben favorecer el crecimiento continuado de los cultivos. La danza más característica del ‘día de la papa’ es la que se ejecuta con los mismos tubérculos. Hombres y mujeres colocan papas escarbadas en sus *awayus*, tejidos multicolores, los mismos en que han traído a las chacras los membrillos, y cargándolas sobre sus hombros o espaldas “hacen bailar a las papas”. En este contexto de la esperada finalización de las lluvias y de la pronta llegada de la verdadera cosecha el instrumento musical por excelencia es la *tarka*.

3. Los efectos de la música

Ya he sugerido más arriba que algunos instrumentos musicales juegan un papel *sui generis* dentro del año agrícola y en acompañamiento de las actividades que los campesinos desempeñan para

⁵⁶ Albó, 1971-1974, XA-2712.

asegurarse de una buena cosecha y así garantizar la continuidad de la vida. Ahora bien, donde ellos, por medio de los ritos agrícolas se dirigen a la Pachamama, a los Achachilas y otros espíritus protectores, y a los difuntos para conseguir su colaboración a favor de alcanzar la meta última de su trabajo, usan aquellos instrumentos para ejercer una influencia directa sobre los fenómenos meteorológicos y en cierto modo también sobre los sembrados. Para entender debidamente este comportamiento musical, hace falta abordar brevemente el tema de las observaciones que se hacen de los mencionados fenómenos.

3.1. Las observaciones

Los esfuerzos de los campesinos para asegurarse la continuidad de la vida no solamente abarcan las propias actividades del agro, el cultivo de óptimas relaciones humanas y la ejecución de una gran serie de ritos, sino también una muy atenta observación de la naturaleza y del cielo. Se trata de interpretar correctamente todo lo que se deja observar con el propósito de determinar las actividades agrícolas y de conocer las situaciones climáticas que se presentarán durante el año. La relación estrecha que existe entre el clima y las posibilidades de realizar la labor agrícola ha despertado en el campesino de la meseta andina un vivo interés en conocer cualquiera variación que pueda producirse en el tiempo. Continuamente está atento a observar los cambios atmosféricos. Lo que más interesa es poder determinar, del modo más seguro posible, el momento oportuno para empezar con la siembra y predecir cuando va a llover, nevar, helar o granizar. Para saber todo esto, los campesinos han desarrollado una extraordinaria capacidad de observar y constatar todo tipo de alteración en la atmósfera y en la naturaleza y de deducir de sus observaciones las implicaciones para sus actividades agrícolas y para el resultado de las mismas. “Las observaciones de los fenómenos atmosféricos, así como el comportamiento de los animales y plantas, son métodos empíricos de medida de cambios meteorológicos”⁵⁷. El mismo campesino, generalmente, no se da cuenta de que se trata efectivamente de una

⁵⁷ Gallegos, 1980, p. 135.

técnica o de métodos empíricos, más bien, él mismo, por su relación existencial con la naturaleza, hablará del mensaje o de la comunicación que esa naturaleza, como organismo vivo, le transmite: “Tenemos gran fe en lo que la naturaleza nos transmite. Estos indicadores no son el resultado de la ciencia del hombre ni tampoco la invención de gente de gran experiencia. Más bien es la voz de la naturaleza misma que nos anuncia el modo en que debemos sembrar nuestros cultivos”⁵⁸.

3.2. La música y sus efectos

Mientras que por medio de los ritos agrícolas los campesinos tratan de agradar a los seres personificados de la naturaleza y a los difuntos, dándoles ofrendas o comidas, los músicos, al hacer sonar sus instrumentos, entran en una relación más inmediata con la naturaleza en su sentido más amplio. Me parece que esto es algo peculiar de las culturas andinas.

Los tonos y melodías que producen los diferentes instrumentos musicales deben ejercer, según el concepto aymara, una influencia sobre las semillas sembradas y sobre los fenómenos climáticos.

Por lo que respeta a lo primero, dice Yenine Ponce: “Las plantas vivían de acuerdo a los sonidos de los instrumentos”⁵⁹. Y en la obra de los hermanos Gutiérrez leemos: “Los jóvenes antes iban al pastoreo de ovejas con su *pinquillo* y caja para hacer despertar a los sembradías de papa especialmente”⁶⁰. En la misma obra se encuentra un hermoso testimonio de un campesino aymara: “Los abuelos de mi comunidad suelen decir que siempre hay que tocarse el *pinquillo* y la caja, porque al escuchar el silbido y el llanto de este instrumento las papas suelen escuchar y entre ellas conversan y dicen que ya había llegado el carnaval. Esto me parece que es la verdad, porque al observar nosotros, mi persona especialmente, cuando en tiempo de los carnavales salen con cajas y *pinquillos*, me parece que las papas pareciera que estarían danzando al son de los *pinquillos*”⁶¹.

⁵⁸ Hatch, 1983, p. 114.

⁵⁹ Ponce, 2007, p. 159.

⁶⁰ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 39.

⁶¹ Gutiérrez-Gutiérrez, 2009, p. 162.

Al hablar de la fiesta de Todos Santos he mencionado la relación que, según los aymaras, existe entre los difuntos y las semillas que se han puesto en la tierra, y que precisamente en esta fiesta se empieza a tocar los *pinkillus*. Al respecto encontré la siguiente observación en un artículo de Henry Stobart: “Como también ha sugerido Olivia Harris, los *pinkillos* se asocian especialmente con la muerte, que, como presencia colectiva, se dice que ayudan a los sembrados a crecer durante la estación lluviosa”⁶².

En la misma fiesta de Todos Santos ya no hay que tocar el *siku*: “En esas fechas ya no quieren que se toquen las zampoñas, porque la zampoña trae el viento”⁶³. Otro testimonio presenta Mirtha Martínez: “Las zampoñas no podríamos en diciembre tocar, porque atraen las heladas, pueden soplar dicen el frío, no queremos nosotros mismos, no debemos tocar decimos, respetamos, de nuestros abuelos decían que no hay que tocar la zampoña; después de despedir el carnaval, después de la cosecha se toca”⁶⁴.

En cuanto a lo *pinkillus*: “En Todos Santos las *qinas* se dice que llaman a la lluvia”⁶⁵.

“Se dice que su sonido atrae la lluvia y aleja la helada y la granizada”⁶⁶.

“El sonido delgado y agudo de las *pinkillus* de caña se toca específicamente para llamar la lluvia”⁶⁷.

Por lo que respecta a la *tarka*, que ha recibido también el nombre de *anata*, por ser el instrumento principal de la fiesta de Anata o Carnaval, he encontrado afirmaciones diferentes. Por un lado se dice que también este instrumento atrae la lluvia, mientras que por otro lado parece ser más bien el instrumento apropiado para conseguir que las precipitaciones lluviosas terminen de caer. Así reco-

⁶² Stobart, 2010, I, p. 26, citando Harris, 1982, p. 58.

⁶³ Mayta-Gérard, 2010, II, p. 199.

⁶⁴ Martínez, 2010, II, p. 299.

⁶⁵ Mayta-Gérard, 2010, II, p. 199. Estos autores hablan del Norte de Potosí y añaden a esta observación: “Con eso, se puede afirmar que las *quenás* (*qinas*) en los alrededores de Potosí definitivamente juegan el mismo papel que los *pinkillus* en la zona circunlacustre del Titicaca”.

⁶⁶ Stobart, 2010, I, p. 26.

⁶⁷ Stobart, 2010, I, p. 37.

gió Mirtha Martínez el siguiente testimonio de un campesino del sur del Altiplano: “Según lo que he escuchado, la *anata* llama a la lluvia dice, así hemos escuchado hablar. Según dicen, la *anata* llama a la lluvia. Respetan pues, por *anata* viene la lluvia”⁶⁸. Así también lo confirma Luis Copa: “Reiteradas veces escuché eso, que el sonido de la *tarka* induce la lluvia. Por eso no se debe tocar fuera de su tiempo...”⁶⁹. Estos testimonios son curiosos, porque precisamente en la fiesta de Anata se espera que deje de llover para que se pueda iniciar la época de la cosecha. Por eso me parece que lo que dice Henry Stobart está más en conformidad con lo que generalmente se opina acerca de la *tarka*: “En contraste [con el *pinkillu*], el sonido denso, zumbador de las *tarkas* se usa para atraer temporadas secas, cuando hay demasiada lluvia, y durante carnaval, para parar las lluvias en preparación de la cosecha”⁷⁰.

Tal como los fenómenos climáticos, las constelaciones, etc., dan mensajes a los campesinos, para que puedan tener información acerca del carácter y las perspectivas de un nuevo año agrícola y puedan tomar ciertas medidas en función de su labor en el agro, a su vez los campesinos mandan con sus instrumentos musicales mensajes a ellos. Es como un verdadero diálogo entre los músicos y las fuerzas de la naturaleza. Es más, se ha llegado en algún momento a la convicción que estos instrumentos gracias a sus sonidos específicos pueden causar efectos sobre estos fenómenos (en especial el viento, la lluvia, las heladas y las granizadas) y también sobre las semillas en desarrollo. Es como si los sonidos de los instrumentos pudiesen determinar la intensidad y la aparición o desaparición de estos fenómenos. Los tonos de los *sikus*, *pinkillus* y *tarkas* deben encantar a la lluvia, la helada, la granizada y el viento para hacerlos favorables. Esto sin duda ha de ver con la preocupación por el crecimiento armonioso de los sembrados y la esperanza de obtener una buena cosecha. La energía musical debe entrar en armonía, en sintonía con las energías del cielo y de la tierra, para que la vida de la naturaleza comparta la vida del hombre, la asegure y garantice.

⁶⁸ Martínez, 2010, II, p. 299.

⁶⁹ Copa, 2010, II, p. 85.

⁷⁰ Stobart, 2010, I, pp. 37-38.

Y así retornamos a la cosmovisión, según la cual todo está relacionado con todo, todas las dimensiones del cosmos, naturales y humanas, se complementan y están entrelazadas. Vivir intensamente esta visión, cultivarla y responsabilizarse en comunidad por su conservación, puede significar mucho en estos tiempos en que también en el mundo rural aymara se ven claros indicios de secularización.

Bibliografía

Albó, Xavier

Fichero inédito sobre el ciclo vital, el ciclo agrícola, enfermedades y medicina popular, ritos y creencias de los aymaras, La Paz, 1971-1974.

Albó, Xavier & Calixto Quispe

“Historia de opresión”, *Fe y Pueblo* [La Paz], 4 (18), pp. 4-11.

Apaza Añamuro, Rubén

“El siku en la cosmovisión aymara”, en Centro Universitario de Folklore, *Todo siku/ri. Estudios en torno al siku y al sikuri*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, pp. 31-48.

Ayllu Sartañani

Pachamamax tipusiwa (La Pachamama se enoja). I. Qburq̄bi, La Paz, Ediciones Aruwiwiri, 1992.

Barstow, J. R.

Aymara class structure: Town and community in Carabuco, Chicago, University of Chicago Press, 1979.

Bertonio, Ludovico

Vocabulario de la lengua aymara [1612], Cochabamba, CERES/IFEA/MUSEF, 1984.

Borras, Gérard

Les aérophones traditionnels aymaras du département de La Paz (Bolivie), Toulouse, Université de Toulouse le Mirail, 1995.

“Organología de la *tarka* en la zona circunlacustre del Titicaca”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010, 1, pp. 41-67.

Buechler, Hans C.

The masked media. Aymara fiestas and interaction in the Bolivian Highlands, The Hague-Paris-New York, Mouton Publishers, 1980.

Chuquimia Choque, Leny

La música autóctona en el Altiplano boliviano.

<http://lenysita.blogspot.com/2008/09/la-musica-autoctona-en-el-altiplano-boliviano>

Comunidad Jaya Mara

“La música de la tarka y la anata y su relación con los rituales de agradecimiento a la Pachamama y los Serenos”, en Wálter Sánchez C. (Editor), *La música en Bolivia. De la Prehistoria a la Actualidad*, Cochabamba, Fundación Simón I. Patiño, 2002, pp. 435-456.

Copa Choque, Luis

“La *tarqueada* tradicional aimara: Curahuara de Carangas y San Pedro de Curahuara”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010, 2, pp. 25-98.

Costas Arguedas, J. F.

Folklore de Yamparáez, Sucre, Universidad de San Francisco Xavier, 1948.

CTP (Centro de Teología Popular)

Religión aymara liberadora: transcripción y traducción de las grabaciones del Taller, La Paz, CTP, 1982,

Gallegos Arreola, Luis

“Previsión del clima entre los aymaras”, *América Indígena* [México], 40 (1), 1980, pp. 135-141.

Gérard A., Arnaud

“*Tara* y *tarka*. Un sonido, un instrumento y dos causas”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010, I, pp. 69-140.

González Holguín, Diego

Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca [1605], Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

Gutiérrez Condori, Ramiro & Edwin Iván Gutiérrez Condori

Música, danza y ritual en Bolivia: Una aproximación a la cultural musical de los Andes, Tarija y el Chaco Boliviano, La Paz, Fautapo, 2009.

Harris, Olivia

“Labour and produce in an ethnic economy, Northern Potosí, Bolivia”, en D. Lehmann, *Ecology and exchange in the Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 236-242.

Hatch, John K.

Nuestros conocimientos. Prácticas agropecuarias tradicionales en Bolivia. Vol. I. Región Altiplano, La Paz, MACA/AID/RDS, 1982.

Irarrázaval, Diego

“Pachamama. Vida divina para gente abatida”, *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras* [Chucuito], 2 (18), 1984, pp. 100-113.

Martínez, Gabriel

“El sistema de los uywiris en Isluga”, en *Homenaje al Dr. Gustavo Le Paige, S. J.*, Antofagasta, Universidad del Norte, 1976, pp. 255-327.

Martínez Fernández, Mirtha

“Anatas, erkes y cajas en los Chichas”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010, 2, pp. 253-312.

Mayta P., Eusebio & Arnaud Gérard A.

“Membrillos para espantar al *K'ita Carnaval*. Pandillas de carnaval en Samasa Alta”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010,2, pp. 179-251.

Oporto, Luis & Roberto Fernández

“La fiesta de Todos los Santos. Casos particulares”, *Revista boliviana de etnomusicología y folklore* [La Paz], 2 (1), pp. 11-22.

Paxi, Rufino et al.

“Religión aymara y cristianismo”, *Fe y Pueblo* [La Paz], 13, pp. 6-13.

Ponce Jara, Yenine María

“Sikus masculino de tiempo seco”, en Centro Universitario de Folklore, *Todo siku/ri. Estudios en torno al siku y al sikuri*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, pp. 157-175.

Stobart, Henry

“Tara y q'üwa. Mundos de sonidos y significados”, en Arnaud Gérard A. (editor/compilador), *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores... en la fiesta de Anata/Phujllay*, La Paz, FAUTAPO/Plural editores, 2010, 1, pp. 25-40.