

RECONCILIACIÓN CON LA VIDA: CELEBRACIÓN DEL SOLSTICIO DE INVIERNO EN EL SUR ANDINO DEL PERÚ¹

IMELDA VEGA-CENTENO B.

Introducción

Un aspecto fundamental de la relación de los hombres con lo sagrado es la puesta en obra del “acto sagrado” es decir el rito. Teóricamente y como punto de partida de nuestro análisis tomaremos la definición de Maisonneuve, para quién:

El “ritual es un sistema dosificado de prácticas, con ciertas condiciones de lugar y tiempo, poseedor de un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y testigos, que implica la colaboración de cuerpo y una cierta relación con lo sagrado”.
(Maisonneuve 1991: 18)

Según Cazeneuve los ritos ofrecen tres respuestas al enlazar a la comunidad con lo sagrado: apartar lo impuro, manejar el principio de potencia mágica y fundamentar la conciencia humana en una realidad trascendente (Cazeneuve 1971: 36). El rito es un acto que se repite, donde se escenifican símbolos y mitos caracterizados por 1) la multivocidad y pluralidad de significaciones, 2) por su carácter evocador de lo numinoso, 3) por estar dotados de connotaciones cosmológicas de carácter evocativo, 4) por estar puesto en acto a través de la repetición de gestos del cuerpo centrados en estructuras cosmogónicas y 5) por ser de carácter específicamente social (*Íbid.*: 18). La pompa del ritual refuerza la creencia dramatizando los actos de los dioses y su lugar en el universo, dando la oportunidad de adoración al grupo en un contexto religioso y estético (Herkovitz 1964: 407).

La búsqueda antropológica en torno a los ritos trata de poner en evidencia sus contenidos religiosos y culturales, por ello nos remite al *mito*, pues el mito construye la creencia y el ritual es la forma cómo se renueva y fortalece la convicción, constituyendo la identidad y dando seguridad cultural al grupo que lo celebra (*Íbid.*: 408). El rito es la manifestación de la vida comunitaria, que dramatizando y teatralizando tanto al mito como a la historia, refuerza los lazos comunitarios de quienes lo celebran. Según la ciencia del folclore, el rito es un producto folclórico propiamente tal

¹ Ponencia presentada en el: III *Simpósio Internacional De Ciências Da Religião: Religião E Consciência Planetária*, Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, Brasil, 05, al 07 de mayo de 2008.

pues es *anónimo, espontáneo, colectivo, ubicable y autónomo* (*Íbid.*: 451, 459). Sin embargo, se ha producido una distorsión en la percepción de los hechos folclóricos, por la utilización de los mismos como producto de consumo del turismo masivo poco informado, distorsión que se ha llamado “*folclorización*” del hecho cultural. Lejos de la tentación de folclorización del rito, la búsqueda analítica de la antropología persigue entender la lógica de la estructura del rito y los contenidos teológicos del mismo (Urbano 1976a: 7ss).

Proponemos en esta oportunidad, el estudio de un rito de *Pago a la Tierra*, realizado en el contexto de un festival campesino celebrado en la ciudad del Cuzco el día del solsticio de invierno del 2008 (21 de junio). Acompañamos el presente trabajo con una síntesis visual del mismo, que *in extenso* tuvo cerca de 2.30 horas de duración. Pero para realizar el trabajo analítico es preciso situar al ritual dentro del contexto de producción cultural del sentido del medio cultural que lo produce, como hecho social históricamente situado. Tales son los objetivos del presente trabajo.

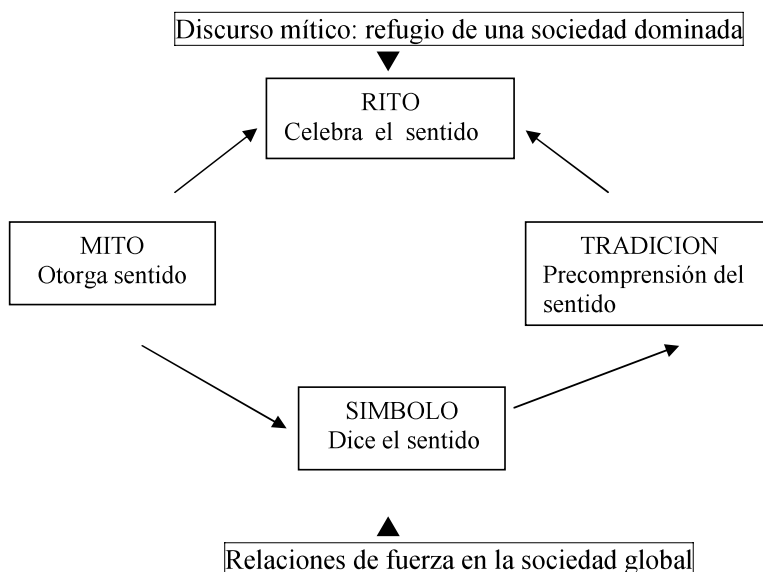
1. Mito y Rito: una relación de mutua implicación en el campo de producción cultural

La relación fuerte entre el mito y el sistema de creencia está en la organización religiosa del tiempo. La condición humana está constreñida por las limitaciones temporales en que se desenvuelve, lo enigmático de la condición humana está dado por saberse situada en un tiempo que no domina, que al mismo tiempo nos circunscribe dentro de las limitaciones de la duración, y que a pesar de sus potencialidades crecientes, el hombre no puede dominar. El gran enigma humano sobre el poder está en *dominar el tiempo*. Al hombre le incumbe perpetuar por su acción el orden que rige al universo, por ello organiza los rituales específicos (de los que él es inventor) para el mejor uso del espacio y del tiempo en que vive (Meslin 1978: 156-157). Por diversos procedimientos mágicos el hombre renueva el tiempo, para poder obrar sobre él con más eficacia, para generar el tiempo libre para la acción de los hombres.

La significación y el sentido del tiempo son temas centrales de la producción mítico-simbólica de los pueblos. En la duración el mito revela lo real, algo que realmente ha sucedido y las múltiples formas de existir que hay en el mundo, por eso los mitos son modelos ejemplares para los comportamientos humanos; es de notar que no hay mito sin revelación del “misterio”, revelación de un acontecimiento primordial que funda la estructura de lo real. Por eso para los antropólogos e historiadores de las religiones, en una perspectiva de análisis de los hechos sociales, *el mito es una historia verdadera* Eliade 1957: 13-14, 22). El mito es la palabra total sobre la historia, una *pedagogía* sobre el mundo y la historia, “dice” relaciones, por ello da forma al discurso popular andino por nosotros estudiado.

El mito andino, es producido dentro de una sociedad dominada y está bajo las constricciones de las relaciones sociales antagónicas que rigen a la sociedad global, el mito *otorga sentido* a la historia del pueblo que lo produce, la tradición (oral) *comunica* una preconcepción del sentido, los ritos *celebran el sentido*, a través del uso de los símbolos que *dicen el sentido* del mito. Estamos ante una cadena lógica significativa del sistema de producción cultural, la misma que se retroalimenta al ser creada y recreada continuamente por el pueblo andino, en un proceso de reproducción cultural sobre el sentido (Vega-Centeno B. 1986: 133-136). Esquemáticamente podríamos graficar esta cadena lógica significativa de la siguiente manera:

Esquema Sistema de Producción del Campo Cultural Andino



2. El Tiempo, el Lugar y el Celebrante del Rito

2.1. El Tiempo

El rito sirve para poner en contacto a la comunidad con lo sagrado y obtener de esta relación los objetivos sociales para el grupo, por ello está siempre relacionado con el *tiempo*: no solamente cada ritual tiene un *tiempo de celebración que lo hace propicio*, sino que el ritual tiene la pretensión de modificar la *relación del grupo con el tiempo*. En todas las religiones existen rituales respecto al dominio del tiempo: hay rituales para marcar la iniciación de la vida, del ciclo agrícola, el paso a la pubertad, el matrimonio, del ejercicio del poder, la muerte, etc. Pero también estos rituales pretenden hacer que el *tiempo sea propicio para los hombres*, para lo cual se pone en relación a la comunidad con los dioses, a través de una simbólica en acto, en cumplimiento de cierta normatividad “litúrgica” que asegura el agrado de los dioses y la eficacia de la celebración misma (Herkovitz 1964: 409).

Esta celebración, es una forma de “*insertarse en el gran tiempo*”, como diría Eliade, proyectando al grupo hacia la eternidad a través del ritual. Al repetirse el rito se busca abolir el tiempo profano y trascender hacia el tiempo mágico-religioso que lo relaciona con el “eterno presente” y que permite a la comunidad celebrante proyectarse más allá de la duración temporal. La celebración deifica el tiempo mítico por eso “arranca al hombre del devenir profano y lo proyecta hacia la eternidad” (Eliade 1974: Tomo II 215-218). Todas las fiestas religiosas tienen lugar en un *tiempo sagrado*, que las vincula con la eternidad, además contienen el deseo de abolir el tiempo profano e instaurar un *tiempo nuevo*, lo cual se realiza a través de símbolos repetidos y solemnizados por el ritual, con toda su fuerza unificadora (*Íbid.*: 182, 240).

En el caso estudiado el período del año agrícola no puede ser más importante, se trata del período celebratorio situado entre los dos equinoccios, el de otoño (21 de marzo) y el de primavera (21 de septiembre). Este período -que dura casi seis meses- es el de la abundancia, de la cosecha, del año nuevo agrícola; de la observación de las grandes etapas del calendario solar y lunar, a través de los cuales se “domina el tiempo”, siendo su cima celebratoria el solsticio de invierno (21 de junio). Por eso los rituales de este período tienden a agradecer los dones recibidos de la *pacha mama*, tierra madre, y a demandar que estos permanezcan en el tiempo, pues el período subsiguiente, luego de la preparación de la tierra, limpieza de las aguas (mientras se espera que la tierra comience a fructificar la semilla), serán períodos de severas restricciones si es que la cosecha previa no ha sido abundante.

Los rituales celebrados en los umbrales de las estaciones del año, tienen la capacidad de marcar el “comienzo de una nueva era natural”, la misma que será verificada justamente por los cambios naturales inherentes a la nueva estación; estos ritos contienen una idea de renovación tanto individual como social, ritos que se repiten todos los años porque forman parte de un solo y único tiempo: *periodicidad, repetición y eterno presente* son características de esta inversión y dominio del tiempo que se efectúa a través del ritual (Eliade 1974: Tomo II 175-177).

Diversos trabajos antropológicos han señalado que en la región del Cuzco “*no existen cultos solares*”, los referentes clásicos de esta lectura a partir de los trabajos de Núñez del Prado y Casaverde Rojas (ambos 1970), son los de Marzal (1970 en adelante); nuestra hipótesis es inversa. Si bien los cultos solares de los que hablan los cronistas no se volvieron a repetir y los españoles nunca vieron el fasto con que la religión solar confirmaba el poderío Inca. Es evidente que estos cultos no se volvieron a celebrar porque no había fasto ni triunfo que celebrar, además el pueblo inca estaba sometido a un sistema de dominación político, militar y religioso sumamente severo, los españoles no iban a permitir que superviviese ninguna forma de “*idolatría*” como ellos denominaron a las religiones andinas. Por ello, tanto la estrategia de los conquistadores (vencedores) como la de los vencidos fue por un lado la de *superponer* cultos a Cristo sobre cualquier persistencia de religión solar; al mismo tiempo que el pueblo inca (vencidos), ocultó sus cultos bajo los ropajes celebratorios que les ofrecían los cultos solares de la religión impuesta por los vencedores (Cf. Molinié et Al. 1999).

En nuestros trabajos de investigación sobre los abundantes cultos al Cristo crucificado en la región del Cuzco, celebrados en pleno período pascual (entre el equinoccio de otoño y el equinoccio de primavera), hemos encontrado diversas manifestaciones objetivas de esta yuxtaposición celebratoria, por ello estamos convencidas que dichos cultos a los Cristos andinos son formas de inculturación del cristianismo en los andes, donde encontramos tanto contenidos cristianos, como cultos andinos ancestrales (Vega-Centeno B. 2005).

2.2. El lugar del ritual

Estamos ante un ritual campesino, su origen y lugar de celebración es el campo, sin embargo lo celebramos en la ciudad cosmopolita del Cuzco y en medio de un “Festival Campesino”, donde se realiza también un concurso de modernas técnicas agropecuarias y de danzas regionales, todo ello dentro de un Encuentro de Comunidades Campesinas, patrocinado por una ONG (el Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”) y concurrido tanto por miembros de las comunidades participantes, como por agentes de desarrollo y gente de la ciudad, pues también es el espacio de la exposición-venta de los productos biológicos hechos por las comunidades participantes.

Si hace unos treinta y cinco años estos rituales eran exclusivamente campesinos y celebrados de manera privada y hasta oculta, la Reforma Agraria de finales de la década de 1960, así como el proceso de reconocimiento y valoración de las culturas aborígenes de la década siguiente, trajo estas

celebraciones hacia la ciudad, las mismas que en los años 80 y siguientes recibieron la acogida de los grupos esotéricos, de una onda “*new age*” y del interés del turismo alternativo hacia los cultos a la tierra. Si comparo una celebración a la que asistí hace treinta y cinco años en el campo, puedo ver que el ritual es fundamentalmente el mismo, aunque en el actual han desaparecido las oraciones católicas que se insertaban marcando las distintas etapas del ritual. Este cambio puede ser producto del proceso de reconocimiento de la cultura andina, antes menospreciada por los *mistis* ciudadanos y puesta en valor por las corrientes señaladas, pero podría implicar también cierta conciencia y valoración de lo propio, sin necesidad de “bendecirlo” a través del recurso a las oraciones católicas.

Aunque la celebración se realiza en un Coliseo cerrado, se trata que la misma tenga lugar en el *centro* del espacio, donde el celebrante se coloca de cara al *este* -por donde va saliendo el sol- y que luego la *incineración* de la ofrenda se hará en un punto *alto hacia el oeste*, guardando los espacios sagrados de significación, al igual que en las celebraciones en el campo (Cf. *Allpanchis* n° 3, 1973).

El conjunto de invocaciones y la forma cómo el ritual está puesto bajo el amparo de los *apus*² que habitan en las montañas, tiene que ver con el simbolismo universal de la montaña sagrada, largamente desarrollado en los andes (Núñez del Prado 1970, Casaverde Rojas 1970), inclusive el celebrante evoca la jerarquía de *apus* de las montañas, que describe Núñez del Prado en el artículo citado, los asistentes evocan además a una serie de *apus-montañas* locales subrayando la jerarquía de dioses del panteón andino y la evolución del mismo (inclusión de Machu Picchu como montaña sagrada por ejemplo). Pero no solamente las montañas son habitáculo de los dioses sino que esta concepción religiosa está unida al simbolismo solar, pues de entre las montañas sale y se oculta el sol, simbolismo netamente masculino y que pone en relación a la *pacha mama* (madre tierra, simbólica femenina fuente de fecundidad) con el *apu inti* (dios sol); y da también lugar a una serie de *mediadores* que bajan de los aires, habitan en las alturas, intervienen en la fecundación de la tierra e intervienen en la vida de los hombres, para bien o para mal (Durand 1984: 142-143, Núñez del Prado 1970).

2.3. El celebrante del Rito

Isaac Mallqui es el celebrante, se trata de un campesino quechua hablante, de amplio contacto con el medio urbano, es oriundo de Huamanga (Ayacucho), pero radica en el Cuzco desde hace unos 30 años, tiene 47 años y es conocido por su oficio de mediador y reconocido por la seriedad con que realiza y conserva los rituales antiguos. Ejerce su ministerio de mediador tanto en el campo como en la ciudad. Como todo celebrante él ha sido objeto de una *elección* por parte de los *apus* o dioses tutelares andinos, siendo niño en el sito arqueológico de Vilcashuaman (Ayacucho) oyó que las piedras le hablaban, sintió como que un rayo lo fulminó y perdió el sentido, desde entonces sentía que las piedras le hablaban. Su madre al oír esto lo llevó a donde los padres salesianos para que sea exorcizado, posteriormente lo envió a Lima para que sea religioso salesiano, por eso estudió la secundaria con ellos. Siendo novicio, fue enviado a llevar encargos al arzobispado, en la Plaza de Armas, se detuvo a ver el cambio de guardia del Palacio de Gobierno, y allí un anciano le dijo “*Tus montañas te están esperando*”, y esto pasó dos veces. Allí comprendió que esa era su vocación, había sido elegido para ser mediador entre los dioses andinos que habitan en las montañas y su pueblo. Como su madre era cuzqueña se vino a vivir al Cuzco³.

Este relato contiene la *elección* y la *prueba* de los *apus*, la elección de los dioses y su respectiva prueba son garantía de la eficacia de los rituales por él celebrados, razones por las que también es *reconocido* no sólo en el campo, sino en la ciudad⁴. Personalmente es muy reconocido

² *Apus*, dioses andinos que inhabitan en los fenómenos naturales, las montañas, lagos, ríos, rocas, plantas y animales.

³ Comunicación personal con Teresa de Mallqui, esposa del celebrante, Lima 04/03/009.

⁴ Comunicación personal, Cuzco, 21/06/008.

por el pueblo y por los organismos de cooperación al desarrollo, lo cual explica su presencia en esta ocasión. Tenemos interés en estudiar mejor la trayectoria de este celebrante, trabajo que deberemos hacer en su lugar de origen y en su espacio cultural, esta tarea queda por ahora inconclusa.

3. El culto a la Madre Tierra: el pago a la tierra

En las religiones andinas la *pacha mama*, madre tierra, ocupa un lugar central como diosa femenina, su simbólica está vinculada con la fecundidad ya que es la detentadora de la vida en general (Cf. Núñez del Prado y Casaverde Rojas, ambos 1970). A su vez, la fecha de la celebración, el solsticio de invierno, es el periodo de la cosecha, cuando se recogen los frutos de la tierra, empero al ser el día dramático en que la luz vence a la oscuridad (solsticio de invierno), estamos ante un día clave en el ritual en el cual *se mide y delimita el tiempo*, por eso es un momento propicio para asegurarse el favor de los *apus* y de ponerse bajo su protección.

Este culto ancestral, que en otro tiempo necesitó de “bendiciones” católicas para sobrevivir, ha sido puesto en relieve desde hace al menos dos décadas, por el cambio de actitud de la humanidad frente a la naturaleza, la que ha dejado de ser un objeto para el uso humano y se convierte en interlocutora, un ser dialogante con todos los seres vivos. De la cosificación anterior se ha pasado a una concepción relacional, vital; del antropocentrismo utilitario a la concepción de los derechos de todos los seres vivos. Además hemos descubierto la debilidad de que padece la tierra y el riesgo a que la sometemos por nuestra intervención abusiva sobre ella. Este replanteamiento relacional con la tierra ha llevado a los hombres a concebirla como una totalidad sistémico-vital que posee primacía por ser detentadora de la vida (Hervieu-Léger 1993: 137-150).

El hombre así ya no es el ser privilegiado y arbitrario al cual defender a ultranza; el sujeto de defensa de los derechos *es la vida y el ámbito que la sostiene*: la tierra. El ser humano resulta así subordinado -como especie- al mantenimiento de la vida:

“El paso final es tratar a la tierra como a un ser vivo, que respira, siente, piensa y autorregula, con voluntad propia, la delicada homeóstasis que mantiene la vida sobre ella” (Manifiesto de la Fundación Planeta Gaia, en: *Planeta verde*, enero 1991).

La sensibilidad ecologista actual y los movimientos más responsables que de ella se han derivado, reubicado y cuestionado nuestras relaciones con la tierra; por eso replantea el reconocimiento y respeto de la sabiduría existente en las religiones tradicionales, como la religión andina.

4. La celebración del Rito

H.O. Urbano señala que las celebraciones rituales contienen en general cuatro elementos: *t'inka*, *ch'alla*, *alcansu* y *saminchay*. Los mismos que se conjugan y repiten reiteradamente en las diversas celebraciones rituales (Urbano 1976b: 122ss). Diversos trabajos etnográficos, recopilados fundamentalmente por la Revista *Allpanchis*, reiteran la validez del esquema propuesto por Urbano, abundando en detalles en torno a la celebración, pero sin que se avance sobre el análisis de dicho ritual (Cf. *Allpanchis* n° 3 y n° 9).

Como veremos en el video del ritual, el esquema propuesto por Urbano se aplica a nuestra reciente recolección, solamente que no tiene una estructura lineal, sino que avanza, se confirma por la repetición, luego sigue avanzando el ritual y se retoman los elementos iniciales para luego seguir con el esquema que si bien progresa, se retroalimenta constantemente volviendo a los elementos

celebratorios iniciales. Nos encontramos con un esquema circular del relato celebratorio, más cercano de la forma cómo se narra la historia oral, de forma cíclica y acumulativa, y no lineal como es usual en las liturgias occidentales (Cf. Vega-Centeno B. 1986: 13-45).

a) T'inka

Es el gesto ritual de iniciación, consiste en asperjar, rociar con un líquido, que puede ser chicha o “*tragu*” (aguardiente), como gesto de purificación que da inicio al ritual. La purificación con agua es un elemento clásico en los rituales de todas las religiones (Eliade 1974: Tomo I, Cap.V), en el caso andino, la *T'inka* es una suerte de “brindis”, Allen la define como: “libación realizada asperjando gotas de bebida al aire con los dedos pulgar e índice” (Allen 2008: 202, 350), a través de la cual el celebrante se pone en relación con los *apus*, pidiéndoles su consentimiento para iniciar la celebración, y avanzada ésta, para pasar a la siguiente etapa del ritual.

Esta especie de “brindis” andino, o diálogo ritual pidiendo la autorización de los *apus* para seguir con el curso celebratorio, podemos entenderla como una forma comunicativa fundamental que se establece entre el celebrante, los participantes y los dioses, a través de la acción ritual.

b) Ch'alla

Nuevamente estamos ante una forma de asperjar, pero como gesto de purificación de la tierra, porque si bien este gesto ritual implica que el celebrante y los participantes beben el licor con que se *ch'alla*, al asperjar se derrama el líquido en forma de línea en el suelo, para que la tierra beba con los celebrantes, lo que confirma el nivel relacional del acto celebratorio. Se trata de una libación compartida con la madre tierra (Allen 2008: 349, Dalle 1969: 129-154) en el sentido fuerte del término, porque se da en el contexto del ritual en acto. La *Ch'alla* se realiza al dar inicio a la ceremonia del *pago a la tierra*, antes de comenzar a “*armar la mesa*” y confeccionar el *despacho* u ofrenda ritual.

Es preciso anotar que la “*mesa*”, consiste en la parafernalia litúrgica con que se prepara el *despacho*, que será objeto del *alcansu* u ofrenda a los *apus*, y que luego será consumido por el *fuego ritual* como *pacto* entre los hombres y los *apus*. Sostenemos que el origen del término: *mesa*, no es quechua, sino que proviene del español en que se impartió la primera evangelización, cuando los curas doctrineros y los primeros cronistas, al no poseer términos más adecuados para denominar a los rituales indígenas los llamaron “*sus misas*”, así como a los templos incas denominaron “*sinagogas*”, para marcar la diferencia con los templos cristianos. En quechua no existe la letra “i”, su pronunciación es casi imposible para el quechua hablante, que la reemplaza por una “e”. Por lo tanto la *mesa* (o *misa* para los primeros evangelizadores), es lugar donde se prepara el *despacho*, equivale al altar donde se prepara la ofrenda, gestos rituales que existen en otros cultos.

c) Alcansu

El término tampoco es quechua, se trata del conjunto de gestos con que se realiza la ofrenda ritual. “*Alcansu*”, evidentemente es una forma quechuízada de “alcanzar”, ofrecer, del gesto litúrgico común a muchos rituales cuando el celebrante hace el gesto de ofrecer el *despacho* u ofrenda a los *apus*. Esta etapa del ritual, precedida por nuevas *t'inkas* y *ch'allas* purificadoras es una suerte de *ofertorio*, a través del cual el celebrante presenta a los *apus* la ofrenda, esperando que sea digna de obtener sus bendiciones (Dalle 1969: 144).

El *despacho*, es preparado en una *mesa* armada en forma de *chak'ana*, representación gráfica de la Cruz del Sur, centro del “mapa del cielo”, contiene un conjunto de elementos animales, vegetales y minerales que son agradables a los *apus* (Cf. Eliade, Núñez del Prado, Casaverde, Dalle, etc.). Contienen la infaltable hoja de coca, planta mágica que se consume durante el rito y que se incinerará en la ofrenda ritual, también están las semillas andinas, maíz, quinua, quiwicha, cañihua, flores, semillas a las que se atribuyen poderes mágicos, conchas marinas, estrellas de mar, fetos de llamas, hojas de papel metálico representando al oro y la plata, cruces de plomo, a todo esto se

añade el sebo de llama y las flores de *k'antu*, hilos de colores más caramelos y galletas, todo lo cual es envuelto en un papel *de despacho*, aunque en el último ritual el envoltorio se hizo en un papel de regalo, quizás escogido por ser más vistoso que el papel *craft* (Cf. Etnografías en *Allpanchis* n° 3 y n° 9).

Durante el ritual se procede a ir “*armando el despacho*”, aunque frecuentemente se puede conseguir un “*despacho*” en las tiendas donde venden plantas medicinales en los mercados locales, también en algunas ferias. Inclusive si se compra el *despacho* ya hecho, es parte del ritual irlo “*armando con devoción y seriedad*”, irlo asperjando para que la ofrenda vaya siendo purificada para estar lista para su incineración y ser del agrado de los *apus*, rituales realizados entre oraciones y cantos en los que se pide la bendición de los *apus*, su protección y amparo.

d) Saminchay

Se trata de una suerte de bendición ritual, el celebrante pide la bendición de los *apus* y transmite la bendición recibida, para ello inclusive se usan algunas plumas de *cóndor*, el ave sagrada, considerado una encarnación de los *apus* y mensajero de los mismos. El *saminchay* se repite constantemente, a cada paso de la preparación del *despacho*, pues es parte fundamental del ritual de separar lo impuro de lo puro, el *saminchay* asegura que la ofrenda irá pura hasta los *apus*, es una forma de asegurar su eficacia.

Pero hay otra parte del rito que es preciso distinguir porque tiene su lógica propia. Parte fundamental de la preparación del *despacho*, es el *Samay*, que podríamos traducir por “soplar, dar vida” (Allen 2008: 349 ss). El *sami* es el impulso vital que contiene todo ser vivo. Múltiples religiones relacionan al aire respiratorio con la imagen del “alma” o el *elán vital* que vivifica al ser humano, los animales y los elementos de la naturaleza. Por eso se necesita del *aire vital*, en la celebración del pago a la tierra. Al terminar de armar la ofrenda se procede a *prender el fuego ritual*, pero esta vez el encendido es particularmente importante, pues se trata de encenderlo al impulso del *sami* de un principal de entre los asistentes, para que el impulso vital del grupo encienda el fuego que consumirá la ofrenda, por que se trata de un *fuego vivo*. El éxito del encendido es leído en términos de aceptación o rechazo de los *apus* frente a la ofrenda que en su honor será incinerada.

e) Otros elementos encontrados

El ritual al que asistimos, contiene además diversos elementos que es preciso subrayar, por un lado su fuerte carácter inclusivo, participativo, de todos los presentes y de los *apus de toda la región del Cuzco*, no estamos ante un ritual circunscrito a un pueblo o aldea. Por otro lado la *incineración del despacho* es el ritual final de la ceremonia, pero en ella se ha introducido una suerte de “*abrazo de paz*”, en el que se expresan los deseos de prosperidad y felicidad, personal y colectiva. De esta manera termina el ritual asegurando la alianza con los dioses, la felicidad de los creyentes y el ingreso personal y colectivo, al *tiempo sagrado*.

5. A modo de Conclusiones

a. Ciertamente nos encontramos ante un ritual campesino tradicional, que si bien ha eliminado e introducido algunos elementos nuevos, se mantiene igual a rituales que asistimos hace 35 años y a las compilaciones etnográficas de los años 40 al 60 del siglo pasado.

b. Aunque se trata de un ritual campesino, convoca en la actualidad a un conjunto de participantes del mundo de la intervención en el desarrollo, la investigación académica y público local en general.

Quienes encuentran en el mismo un espacio religioso de comunicación con las creencias andinas y una forma de expresar su respeto a la madre tierra.

c. La nueva sensibilidad ético-religiosa expresada en la ecología, así como una relación más respetuosa de las culturas originarias, pone en valor estos ritos y convoca a participar en ellos a un público variado de propios y extraños.

d. El riesgo de la “*folclorización*” del rito existe, sobre todo por la presencia impertinente de algunos asistentes con cámaras fotográficas que están interesados en tomar fotos exóticas, y que no respetan la seriedad y capacidad relacional del rito con los dioses andinos.

e. Tanto la supervivencia del rito, la seriedad y solemnidad del ritual -seguido por el celebrante y los participantes- como el nivel de compromiso emocional de ambos, nos pone en contacto con una forma religiosa andina, presente, viva, que toma sus raíces en la larga duración y que nos habla de la vitalidad de los dioses andinos a pesar de los efectos de la dominación y de las presiones de la globalización.

Bibliografía

- ALLEN, C.
2008 *La coca sabe: coca e identidad cultural en una comunidad andina*, Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas eds.
- Allpanchis*
1971 N° 3, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
1976 N° 9, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
- CASAVARDE ROJAS, J.
1970 “El mundo sobre natural en una comunidad” en *Allpanchis* N° 2. Revista del IPA, Cuzco.
- CAZENEUVE, J.
1971 *Sociología del rito*, Buenos Aires: Amorrortu eds.
- DALLE, Luis
1969 “El Despacho” en *Allpanchis*, N° 2. p.129-154.
- DURAND, Gilbert
1984 *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*, Paris: Ediciones Dunod.
- ELIADE, M.
1957 *Mythes, rêves et mistères*, París: Edt. Gallimard
- ELIADE, Mircea
1974 *Tratado de Historia de las religiones*, Tomos I y II, Barcelona.
- HERKOVITS, M
1964 *El hombre y sus obras*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HERVIEU-LÉGER, D.
1993 *Religion et écologie*, Paris: Edts. Du Cerf.
- MAISONNEUVE, J.
1991 *Ritos religiosos y civiles*, Barcelona: Editorial Herder.
- MARZAL, M.
1971 *El mundo religioso de Urcos*, Cuzco: IPA.
2002 *Tierra encantada: Tratado de antropología religiosa de América Latina*, Madrid: PUCP y Trotta.

MESLIN, Michel

1978 *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid: Col Cristiandad. pp.156-157.

MOLINIÉ, Antoinette

1999 *Celebrando el Cuerpo de Dios*, Ed., Lima: Fondo editorial PUCP.

NÚÑEZ DEL PRADO, Juan Víctor

1970 “El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Cotobamba” en *Allpanchis*, N° 2. Revista del IPA, Cuzco.

URBANO, H.O.

1976a “Hacia una ritología andina” en *Allpanchis*, N° 9. Revista del IPA, Cuzco.

1976b “Lenguaje y gesto ritual en el sur andino” en *Allpanchis* N° 9, Revista del IPA, Cuzco.

VEGA-CENTENO B., Imelda

1986 “Tradición oral y discurso popular andino” en *Aprismo Popular: mito, cultura e historia*, segunda edición. Lima: Tarea edts.

2005 “Taytacha Temblores en la Celebración Interequinoccial del Cuzco. Cultos solares -crísticos- dentro del calendario lunar andino”, *Ponencia presentada ante el VI Congreso de Investigación Antropológica, Lima PUCP/UNMSM. Versión digital*.

IVCB/ivcb, Lima-Cuzco, marzo 2009.

**Centro de Estudios Regionales Andinos
“Bartolomé de Las Casas”
Cuzco - Perú.**