

**QUIPILDORES: MARCAS DEL RAYO EN EL ESPACIO DE LA PUNA JUJEÑA.**

(QUIPILDORES: THUNDERBOLT MARKS IN THE JUJUY'S PUNA REGION)

Lucila BUGALLO\*

**RESUMEN**

El propósito de este trabajo es presentar diferentes aspectos relacionados con el rayo y su culto en la Puna de Jujuy, Argentina, obtenidos de material documental de principios de siglo XX como de etnografía actual. Se propone reflexionar sobre la nueva concepción del rayo que surge en la época colonial vinculándolo con Santiago, así como sobre la relación entre el rayo y la producción, analizando las ofrendas que le son destinadas. Asimismo se plantea los modos en que el espacio puneño es señalado a través de diferentes marcas relacionadas con la producción y lo sagrado. Se presenta la relación entre el culto al rayo y el nombre/apellido *Quipildor*. El material que se expone y analiza permite profundizar en las concepciones y prácticas de la Puna de Jujuy en lo relativo al espacio, naturaleza y divinidades.

**Palabras Clave:** ofrendas al rayo, *Quipildor*, rayo, Santiago, Puna de Jujuy.

**ABSTRACT**

*This paper presents different aspects related to the thunderbolt and associated rituals in the Jujuy Puna, in Argentina, drawing on data collected from early 20th century documents and contemporary ethnography. This study reflects on the new conception of thunderbolts that appeared in the colonial period relating them with Saint James. It shows the relation between thunderbolts and production, analysing the offerings made through rituals, the ways the Puna landscape is signalled by marks related to production and the sacred, and the relation between thunderbolts and the name/surname Quipildor. The material presented and analysed in this study allows us to reflect on the conceptions and practices concerning space, nature and divinities in the Jujuy Puna region.*

**Key Words:** offerings to thunderbolts, *Quipildor*, thunderbolts, Saint James, Jujuy's Puna.

El espacio en la Puna jujeña está marcado, señalado; tiene relieve a partir de marcas relacionadas con la producción por una parte y con la sacralidad por otra; la mayoría de las veces, éstas son de ambos tipos a la vez. Este es el caso de las

---

\* Instituto Superior de Formación Docente y Técnica N° 2 Tilcara - N° 1, La Quiaca, Abra Pampa, Finca Incahuasi - Ruta Nac. N° 9 S/N - CP 4618 - Purmamarca - Jujuy.  
**Correo Electrónico:** bugallolucila@yahoo.com.ar

*marcas del rayo, de sus huellas en el espacio andino de la puna de Jujuy. El rayo toca y, al tocar, convierte o destruye, y estas superficies y seres cambian su condición; se entretajan aquí la potencia destructora y fecundadora.*

Esta concepción del rayo, como entidad vinculante entre cielo y tierra, es muy antigua en la zona, pero a la vez se ha visto modificada desde la época colonial por nuevas concepciones. Es así que es común en la región andina la identificación del rayo con Santiago. Me propongo reflexionar sobre la complejidad de esta concepción, así como el modo en que el rayo participa de las lluvias y, en consecuencia, en las producciones.

Me referiré al culto que se practica en estos lugares o espacios tocados y transformados por el rayo, siendo uno de los objetivos analizar en qué consiste lo que se ofrenda a la divinidad tutelar y detenerse en las "ofrendas de huesos". Aunque brevemente, se indagará el sentido del vocablo *quipildor*.

Como límites territoriales, los diferentes tipos de mojones establecen modos particulares de marcar y representarse el espacio. Pensar en este culto, el *quipildor*, como una manera de diferenciar el espacio pero a la vez de registro de memoria. Reflexionar sobre la memoria y el modo de inscribirla en el tiempo y el espacio, como otro tipo de historiografía, en este caso la andina, es una de las preocupaciones de este trabajo.

La primera vez que escuché hablar de *quipildor* fue hace ya unos años, en el 2000. Estaba conversando con la abuela Panta de Tinate sobre unos *chuyeros* que debía hacer un ollero de su pago, pero que al mudarse éste, ella no había podido encargar. Me dijo entonces que ella "*quería encargarle unos chuyeros de oveja, porque los que tenía los enterró con chuya y coca en el lugar que quipildor le mató varios animales.*" Al preguntarle qué era el *quipildor*, me contestó "el rayo". Desde ahí intenté sin suerte durante varios años indagar sobre este vocablo; no encontraba a nadie que me hablara de él, posiblemente no estaba encuestando en el área del *quipildor*. Ante mi emoción lo volví a encontrar en el 2005 leyendo los testimonios de la Encuesta Nacional de Folklore de 1921. A partir de allí retomé mi búsqueda sobre el *quipildor* y así fui recogiendo pequeñas piezas de esta historia. Por un lado, pude comprender en parte un complejo sistema que vincula el clima, la producción, las divinidades o entidades no-humanas, con las ofrendas, los rituales y la muerte. Por otro, comencé a vislumbrar sectores de la puna en donde se conoce y utiliza el vocablo *quipildor* y otros en los que se practica el culto al rayo y se comparten las mismas representaciones, pero se desconoce su denominación con este vocablo.

## LAS FUENTES

El material etnográfico que aparece en este trabajo fue obtenido de diferentes fuentes. En primer lugar de la etnografía que realicé en las localidades de Abralaité, Río Grande, Muñayoc, Cochinoca, Puesto del Marqués, pueblos o parajes del departamento de Cochinoca, así como en Santa Catalina, capital del departamento del mismo nombre, Puna de Jujuy, en los últimos diez años 1998-2008. En segundo lugar proviene del material de archivo de la Encuesta Nacional de Folklore realizada en 1921, en la cual los maestros de las escuelas rurales del país realizaron registros

etnográficos de diferentes aspectos relativos a las poblaciones de los lugares donde se encontraban las escuelas. Es en este sentido que considero a estas fuentes documentales como material etnográfico. Se utilizaron las cajas de la provincia de Jujuy; se mantiene la ortografía original de los documentos. En base a estas fuentes y en relación a la concepción de la divinidad "rayo", se propone una perspectiva diacrónica, tomando diferentes momentos de la historia puneña situados en ambos extremos del siglo XX.

## UNA ENTRADA AL ESPACIO PUNEÑO

Cada espacio tiene sus particularidades y supone dificultades de lectura para quien no forma parte de la sociedad que lo ocupa. El espacio puneño, como un espacio casi inabarcable por su extensión, por su continuidad, es además una región donde es raro ver árboles. Las únicas especies autóctonas son la *queñoa* (*Polylepis tomentella*) y el *churqui* (*Prosopis ferox*), que crecen en las quebraditas, zonas de acceso a los cerros, y en las laderas de algunos de éstos, pero lo que se considera "campo", zonas de pastoreo y pampas, son espacios desnudos de árboles. Territorios amplios, con pocos puntos de referencia. Podríamos pensar en que se trata de una región poco marcada para ojos no entrenados en estos paisajes, en este tipo de espacios. Veremos entonces cómo este territorio es marcado por la población puneña, cuáles son sus referencias simbólicas y materiales, imaginarias y reales, o de diferentes niveles de realidad (Bugallo, 2008: 72).

Para la ciencia geográfica, la porción jujeña de la Puna argentina (la Puna Argentina se extiende por las provincias de Jujuy, Salta y Catamarca, de norte a sur) es una prolongación del altiplano boliviano situado al norte y del chileno al oeste; la parte situada al sudoeste, la más árida – departamento de Susques – forma parte de la Puna de Atacama. Esta parte del altiplano andino mide en el 22° de latitud sur, 300 km. de ancho; esta distancia se va reduciendo hacia el Sur y la Puna se interrumpe a los 28° de latitud. La Puna de Jujuy se extiende sobre 30.000 kilómetros cuadrados y tiene una población de 39.337 habitantes.(1) Esta región está formada por un bloque macizo y elevado, delimitado en sus bordes por sierras de entre 4000 y 6000 msnm, y por las cadenas montañosas que se sitúan en el límite oriental del sistema puneño, dando lugar hacia el Este a una serie de valles.

## LAS MARCAS DEL ESPACIO

El paisaje aparece al retraerse el punto de vista, sin esta retracción, el ser humano está inserto en su medio inmediato. Uno de los efectos de esta distancia que se toma y que es determinante en nuestra idea de paisaje según explica Berque, es la distinción o exteriorización por la que aparece la noción de espacio salvaje (mar, montaña, desierto) en oposición a ciudad y campo, como espacios construidos (1995: 53).

En lo que se refiere al espacio puneño, está marcado por calendarios productivos climáticos y simbólicos. Sin embargo, la diferenciación del espacio no incluye una oposición entre construido y salvaje; las marcas que lo distinguen y

diferencian están presentes en todas partes y son de diferente tipo como veremos más adelante. Los seres humanos están insertos en este espacio, que es experiencia, es vivido y no observado en un acto contemplativo; por lo que podemos poner en duda la existencia de un paisaje para los puneños. Éste es a la vez para sus habitantes la expresión de un territorio mítico, en el que se plasman e inscriben las relaciones con las divinidades.

Por esto mismo, el modo de vincularse con el medio no puede ser el de la utilización de la naturaleza y ésta tampoco constituye un recurso en el sentido materialista occidental. Así se puede escuchar a una abuela decir de *Pachamama* -divinidad principal de la región, que representa al medio y a la naturaleza de manera global- el día de la *corpachada* de Agosto: “*nos cría, nos come*”. Esa es la idea central: la de “crianza”.

¿Qué es lo que se inserta o plasma en el espacio? Estas marcas son de dos tipos: las vinculadas con la producción y la división del territorio entre unidades domésticas; y las que se refieren a la relación con lo sagrado. En la percepción puneña, el espacio y la naturaleza circundante no son algo homogéneo. El espacio está marcado por la producción y por la sacralidad. A su vez estos dos tipos de marcas muchas veces se condensan en una misma materialidad (Bugallo, 2008: 74).

En relación con las prácticas productivas, el espacio de la puna jujeña está dividido en pasturas, ciénegos, cerro, campo, manantiales u *ojos de agua*, lugares cercados como los rastrojos utilizados para los cultivos, corrales, potreros(2). Por otro lado, el territorio se separa con mojones linderos, que indican los límites de las pasturas de una familia, así como los límites entre comunidades.

Está igualmente marcado por los itinerarios de las pastoras al hacer pastar el ganado, éstos se sustentan en mapas mentales con la extensión de sus pasturas y, según el momento del calendario o lo que ha llovido o la cantidad y tipo de pastos disponibles, eligen un sector u otro; éstos sectores tienen elementos del relieve que los definen. Por ejemplo, una pastora de Río Grande(3) dirá que “*hoy voy a pastar el ganado para el lado de los huancares*”, que son los arenales, y éstos limitan una porción de su territorio de pastura con el de otra unidad doméstica. El espacio está igualmente surcado por los antiguos caminos de herradura utilizados en otra época por los arrieros.

Aunque no exista aquí una visión paisajística o estilista del medio, hay una cierta percepción en relación con la belleza, pero que en este caso es en función de su potencialidad productiva. Los puneños dirán que “*el campo está lindo*”, si hay paso, o “*qué lindo se está poniendo el día*” (en referencia al clima) si ven que se está armando una tormenta que traerá lluvias. Es decir que lo bello se relaciona con la regeneración de la vida, con la crianza del mundo.

A su vez estos espacios productivos están cargados simbólicamente ya que representan de diferentes maneras las relaciones con las divinidades. Por ejemplo, el *ojo de agua* que es necesario para la producción (agua para el pasto, agua para el ganado, agua para regar lo sembrado en el rastrojo), por otro lado es un lugar de conjunción con la divinidad, es un lugar con alto poder simbólico. Estas marcas de

lo sagrado están presentes a lo largo del territorio de la Puna: en las *apachetas* ubicadas en las abras o pasos difíciles de los caminos, en los mojones de las señaladas del ganado, en el *pachero* de las casas y de los puestos, en los *ojitos de agua* y en los cerros, en los *quipildores*. A su vez estas marcas pueden igualmente señalar sectores del campo o pasturas, como indicábamos que lo hacen elementos del relieve; refiriendo por ejemplo “ir a pastar para el lado del *quipildor*”.

#### **LA “CRIANZA DE LA VIDA”: UNA COSMOVISIÓN QUE INTEGRA PRODUCCIÓN Y SACRALIDAD.**

Los dos tipos de marcas se condensan en una misma materialidad: los mojones de señalada forman parte de un ritual productivo, en el que a la vez se señalan los animales y se realiza un recuento de los mismos (se cuenta la producción), y se pone en relación a los ganados con la *pachamama*. Los mojones de señalada en sí contienen todas estas dimensiones de la práctica y representación vinculada con la producción y lo sagrado. Lugares de ofrenda, lugares en relación con la fertilidad de la tierra, pero también de las tropas. Los ritos que se llevan a cabo se refieren a la fertilidad y la productividad, pero esto entendido en un sentido amplio.

A las marcas de sacralidad insertas en el espacio, hay que agregarle un aspecto relativo a la intensidad: hay lugares fuertes y otros que lo son menos. Hay lugares más peligrosos, se dice que en esos lugares *la pacha te mara*, te agarra, o *el ojo te agarra*. La tierra, el agua y el aire *maran* o agarran. Esto implica una distinción entre las intensidades de los lugares que comunican con las divinidades; la gente puneña conoce y tiene en cuenta estas marcas. Y anda con cuidado.

Sin embargo, los dos tipos de marcas en relación con producción y sacralidad se refieren al mismo universo, no existe una distinción para los puneños. En el sentido de que la producción no es entendida como un proceso económico aislado. Como señala Juan Van Kessel, se trata de una tecnología bi-dimensional empírica y simbólica. Los rituales de producción y tecnología simbólica son recursos meta-empíricos para integrar la agricultura en su cosmovisión. En la tecnología andina “el principal elemento activo en la crianza de la chacra resulta ser un gestor espiritual (llámese Pachamama)” (Van Kessel y Enriquez Salas, 2002: 55).

Entre los rituales de producción, quizás el que podamos considerar como el más importante en la Puna jujeña es la *corpachada* del mes de Agosto, en la que se le da de comer a la *Pachamama*. “Los humanos alimentan y crían a las *wak’as* y éstas hacen igual con sus *crías*: los humanos. Las incesantes costumbres y ritos de producción del campesino andino consisten, básicamente, en alimentar a las *wak’as* y así procurar que éstas alimenten a los humanos” (op. cit., 60). Aunque no se hable en general de *wak’as* en la Puna de Jujuy, el sentido profundo es el mismo y la idea que lo sustenta es la de “crianza mutua”.

En la Puna jujeña el medio ambiente es entonces percibido desde una cosmovisión específica. No se entiende a la naturaleza como un recurso, sino como un entramado de relaciones sociales entre humanos, y entre humanos y divinidades

o no-humanos. A través del ritual se evidencia la manera de los pueblos andinos de entender su espacio y su lugar en él.

### **ILLAPA – RAYO – SANTIAGO. UNA DIVINIDAD COMPLEJA**

El rayo es una entidad compleja e importante en los Andes. Se ha ido transformando y actualmente su identidad es doble: es rayo y es San Santiago, es ambos a la vez; tiene igualmente diversas caras. Éstas se apoyan básicamente en su poder de destrucción y de fecundación; el rayo puede otorgar poderes, puede también destruir y ocasionar sequía, puede producir lo monstruoso y a la vez lo doble (lo múltiple).

La concepción del rayo como entidad vinculante entre cielo y tierra, es muy antigua en la zona. Escribe Fernández Juárez que los seres del *alax pacha* interactúan sobre el *aka pacha* a través del rayo (1995:179), el rayo representa la mediación, es decir es un intermediario. A esta posición la vincula con lo ambiguo “El rayo encarna esa ambigüedad que venimos resaltando en los perfiles adecuados de los seres tutelares aymaras, por su posición de intermediario entre el *alax pacha* y *aka pacha*” (1995:179). La ambigüedad es igualmente una de las características principales de las divinidades o seres tutelares en la Puna jujeña, donde el sentimiento hacia estos seres oscila entre la veneración y el temor, la protección y ayuda que otorgan junto con los enojos o ira que pueden sentir y por la que pueden perjudicar a los seres humanos.

A propósito de estas diversas caras del rayo, un maestro de Orosmayo, en la Puna de Jujuy, recoge en 1921:

*“El rayo está dividido en dos categorías: El rayo cuya luz cae vertical y con ella una piedra color violeta que es la que mata tanto a los animales como a la gente; y la centella que es una bola de fuego que anda y persigue; y que cuando llega a tocar a alguna persona, si nadie la vio; y aunque esta haya caído muerta resucitará siempre a las veinte y cuatro horas, adquiriendo desde entonces el don de adivinar y curar toda enfermedad siendo respetadas como “médicas”: igual privilegio gozan las que sin ser vistas fueron alcanzadas por el rayo, ostentando algunas una franja violacea en la parte superior del cuerpo que partiendo del hombro atravieza la espalda y el pecho oblicuamente”(4).*

El mismo maestro nombra a dos mujeres “*médicas adivinas dotadas por el rayo y la centella*”, indicando que a una de ellas le cayó el rayo siendo niña y que desde entonces quedó sorda sin poder curarse.

El rayo se relaciona en los Andes con los especialistas rituales o *yatiris*: “*El que ha sido tocado por el rayo se va a convertir en adivino de las hojas de coca, en ritualista, en curandero. El rayo entrega al hombre la señal para realizar estas tareas. Uno es elegido.*” (Rösing, 1996: 157)

El proceso de selección y de iniciación de los *yatiris* o curanderos, como se los denomina en la puna jujeña, es efectuado por el rayo; éste garantiza al curandero

la vocación. La abuela Gregoria de Puesto del Marqués comenta sobre los tocados por el rayo que son “curanderos finos”(5) Actualmente se explica en la Puna, como en el relato de principios de siglo de Orosmayo, que si una persona es agarrada por la centella y no es vista por nadie, las partes del cuerpo, que han sido desparramadas, se vuelven a juntar y la persona vuelve a vivir, teniendo después poderes de curandera. Aparece el elemento de lo que es quebrado o desarmado por el rayo, que en ciertos casos, si no interfiere lo humano (la vista de alguien), es “reparado” por el mismo rayo, como si éste lo re-estructurara.

Dice la gente que al caer el rayo “*aparecen unas piedritas que los curanderos lo usan*”, estas piedras se denominan *piedra de rayo* y son muy buscadas por sus efectos curativos, en especial en la enfermedad del susto, se las lima y se utiliza el polvo de esta piedra en infusiones que son remedio. Dos testimonios de principio del siglo XX expresan igualmente que esta piedra interviene en la curación del susto:

*“(...) El relámpago creen que es el fuego del rayo y que el rayo es una piedra, pues hay una piedra que parece ser mineral de hierro porque refregándola en otra piedra y con un poco de agua, da un color vino tinto que es un medicamento específico para los enfermos de susto”(6).*

La gente de Santuario también indicó a la piedra de rayo como uno de los elementos que intervienen en la cura del susto “*agua de piedra de rayo a tomar en una cantidad de una cucharada*”(7).

Otra explicación sobre estas piedras del rayo nos dice “*Del rayo son sus balas dicen (...) quema*”; esta versión resulta muy interesante ya que pone de relieve el aspecto “agresivo” dado que las balas son para matar; el rayo aparece entonces como entidad ambivalente que mata o “agarra” y a la que se debe respetar. Entonces el rayo si no mata otorga parte de su poder, transforma a la persona tocada.

Otra particularidad interesante son las marcas corporales que deja el rayo, como franjas violáceas que atraviesan el cuerpo. Los labios hendidos son también considerados marcas de rayo. Me cuenta una joven quebradeña (distrito de Purmamarca) que la marca que tiene en su nariz – su nariz tiene una hendidura poco profunda que la recorre a lo largo, como dividiéndola – se debe a que su mamá se asustó con el rayo cuando estaba embarazada de ella; cayó un rayo y se incendió una tola, la madre se asustó y ella se movió en el vientre cortándole la respiración a su madre. Después su mamá tenía miedo que el bebé naciera con algún problema o defecto ya que “así ocurre con los bebés agarrados por el rayo” me explica. Así también lo señalaba Cristóbal de Albornoz a fines del siglo XVI y Guamán Poma a principios del XVII para los Andes Centrales:

*“También llaman illapa a los niños geminos que salen dos o más de un vientre y los suelen sacrificar a los rayos y truenos diciendo son sus hijos. Y a todas las criaturas que nascen con alguna monstruosidad o diferenciado a los demás las suelen sacrificar a sus guacas” (Albornoz de, 1967: 19).*

Otros hichezoros sacerdotes mandan quando nasen dos crías de un uiente o de narises hendido, *guaca cinga* (...) dizen que es hijo de Santiago en este tienpo, hijo de *yllapa* [el rayo] y de curi [oro]" (Guamán Poma de Ayala, 1987: 268).

La idea de algo partido o cruzado por una franja se vincula con la posibilidad de multiplicar: de uno hacer dos. El rayo tiene también relación con los mellizos humanos u otros, con los productos dobles, me explican que cuando la mujer embarazada se asusta con algún rayo que cae y siente que algo se parte dentro suyo, entonces después nacen mellizos.

### **SOBRE LA DOBLE IDENTIDAD RAYO-SANTIAGO**

A pesar de referirse la gente en ciertas ocasiones a Santiago y en otras al rayo, la entidad o divinidad tutelar a la que se hace referencia es la misma; de hecho se dice que Santiago es el rayo y muchas veces al rayo se lo trata como a San Santiago. Una pobladora de Puesto del Marqués cuenta que

*"Cuando está tronando feo, yo empiezo a rezar, yo lo que me pido de San Santiago porque yo rezando la novena, rezando la novena para San Santiago, y ahí en el rezo dice así que es el rayo, por eso hay que rezar. Yo cuando empieza tronar empiezo a rezar, a pedir San Santiago que retire los rayos, que retire; tengo miedo que me agarre el rayo y después la mamita Santa Bárbara, también dice que es del rayo, (...) En la novena dice, dice que San Santiago es de los rayos"(8).*

En Santa Catalina me explican que *"cuando alguna veces les lleva el rayo la ovejita "uh, dice, no le hemos pasado misa a San Santiaguito, se nos ha enojado" y eso es lo que ellos temen"*. Es decir que el rayo mató los animales y se lo explica por el enojo de San Santiago. En otras ocasiones se habla de la "ira del rayo". El rayo-santiago es en todo caso una entidad iracunda.

Gerardo Fernández Juárez indica igualmente, refiriéndose al ámbito aymara, que Santiago es un santo colérico, es malo, se enoja; explica que para los especialistas rituales aymara los santos ecuestres (San Felipe, San Jerónimo y Santiago) son objeto de especial atención; un especialista expresa "se muestran como relámpagos (...) siempre se presentan como aire precedidos de un fuerte silbido" (1995:177).

Los puneños de Jujuy coinciden en que San Santiago es malo:

*"Decía mi mamá sobre San Santiago, decía que era uno de los santos más importantes de la puna y que era muy malo; mi mamá decía que cuando se enojaba andaba, por el cielo en las nubes con su caballito y castigaba. Era el más malo de todos los santos"(9).*



Esta característica se convierte en el motivo por el cual Santiago es tan venerado:

*“dicen que es el santo de los relámpagos, de los truenos, y eso es lo que ocurre aquí mucho, muchos rayos, entonces eso es lo que lo veneran más a San Santiago porque dicen que es malo, ¿no?, y por el temor, por las lluvias, por los trueno, por los relámpagos, por eso”(10).*

Y como decía el testimonio más arriba cuando el rayo mata animales o personas es porque San Santiago está enojando. Es a ese enojo al que se teme.

En Santa Catalina todas las personas consultadas coincidieron en que el mayor culto o la mayor veneración es la de San Santiago; así como en la caracterización del santo como “malo”. Silvia Quispe, encargada de la iglesia, agregó otros dos santos a Santiago: San Juan y San Antonio, por ser patronos de los animales, ganados más importantes, ovejas y llamas, y armó así la tríada, que es de hecho una “tríada clásica puneña”; presente además en las representaciones de los retablos portátiles, en las que se ve a Santiago al medio y a cada uno de sus lados San Juan y San Antonio. Señala esta conocedora de los santos que

*“en todos lados en el campo esa noche de la víspera del día de los santos, ellos hacen una luminaria, pero en todos... usted se subiría y vería el campo así en la noche, en todas las casas luminarias, ellos lo hacen en la puerta del corral de las ovejas o de las llamas”(11).*

Me interesa resaltar este vínculo con la producción: parte de la veneración a los santos se lleva a cabo en la puerta del corral.

En cuanto a la preeminencia de San Santiago evocada tanto en Puesto del Marqués (departamento de Cochino) como en Santa Catalina, ésta es avalada igualmente por el trabajo sobre la imaginería popular de la Puna jujeña realizado por Ricardo González, en el que presenta un estudio cuantitativo a partir de cien imágenes provenientes de todos los departamentos puneños, donde aparece claramente la preeminencia de santos sobre vírgenes, cristos y santas; los santos representan el 65% y dentro de este grupo las imágenes de San Antonio de Padua, San Juan Bautista y San Santiago, el 61,5% (González, 2003: 170,171).

El vínculo de Santiago con seres tutelares y divinidades lo ubican en un lugar central para propiciar las producciones: “Santiago aparece iconográficamente próximo a los espíritus de los cerros, dominios de los rayos circunstancia que realza la importancia significativa de este santo en las diversas sociedades andinas contemporáneas” (Fernández Juárez, 1995: 177).

¿Cuándo comienza esta nueva representación del rayo relacionada con Santiago, en el imaginario colectivo andino? Doña Amadea Chiliguay se refiere a la novena a San Santiago; en la Biblia podemos leer, cuando se relata el momento en que Jesús instituye y les pone nombre a los doce apóstoles, “a Santiago el de Zebedeo y a Juan, el hermano de Santiago, a quienes puso por nombre Boanerges,

es decir hijos del trueno.” (Versículo 17, Evangelio según San Marcos, Cap 3). Santiago el mayor fue uno de los apóstoles y hermano de Juan Evangelista. Según Héctor Schenone “La devoción a Santiago Apóstol se instala en América desde los primeros años de la Conquista. Traída por los españoles, pues el Santo es el Patrono de España y de su ejército, se propagó en el Antiguo Perú en capillas e iglesias” (Patrimonio Artístico Nacional, 1991: 32). El Santiago que se venera en América es el Santiago matamoros; entre sus atributos iconográficos está a sus pies la cabeza de un *moro* que es vencido por el santo.

En la crónica de Guamán Poma escrita a fines del siglo XVI, principios del XVII, podemos leer: “De cómo sacrificauan al *yllapa*, al rrayo que agora les llaman Santiago, que mandó *coca* y comidas y chicha, ayunando sal (...) y por otro nombre le llaman *Curi Caccha* [ resplandor de oro] , *yllapa* [ el rayo] ” (Guamán Poma de Ayala, 1987: 256). Vemos entonces que esta nueva concepción del rayo se comienza a tejer desde principios de la colonia.

Teresa Gisbert basándose en los escritos de Arriaga presenta el origen de esta asociación igualmente en la Biblia, pero agrega como un elemento central en la consolidación del nuevo culto, el milagro de Sunturhuasi, durante el cerco de Manco II a la ciudad del Cuzco en 1536 (2004: 28). Señala esta autora que Santiago a caballo en su iconografía tradicional tiene en sí todos los elementos para ser identificado con el rayo “El ruido de los cascos sugiere el trueno y el fulgor de la espada el rayo. Por esto es que ningún elemento puede delatar si un Santiago representa sólo al apóstol o también representa a Illapa”. Para Gisbert se da un cambio de iconografía para una misma entidad, indicando que la popularidad de Santiago entre los indígenas muestra que no ven en él al protector de los conquistadores sino al “antiguo y temible dios que viene revestido y materializado” (op. cit., 29).

José María Arguedas, antropólogo y escritor peruano, explica refiriéndose a unos retablos de Huamanga llamados San Marcos, que estos “objetos encubren ritos mágicos conservados casi en su integridad desde la antigüedad prehispánica”, es decir que dan “apariencia cristiana a las ceremonias de las religiones locales indígenas.” (1981: 161). Estos retablos participan de diferentes rituales como el llamado a las montañas, y los relacionados con la producción, como son la herraanza del ganado y la cosecha agrícola, es decir rituales de fecundidad. Arguedas era un gran conocedor de las culturas andinas, en particular las de la sierra peruana, sin embargo, no concuerdo con su análisis(12).

Pienso que si bien existe una continuidad de ritos prehispánicos, no creo que los nuevos objetos incorporados *encubran* y den una *apariencia* cristiana a los ritos indígenas. Respecto a lo postulado por Gisbert, diría que si bien es verdad que los andinos no ven en Santiago al protector de los conquistadores, tampoco pienso que se trate del *antiguo dios revestido*, sino de una resignificación; el “*cambio de iconografía para una misma entidad*” que señala Teresa Gisbert, modifica en sí a la representación de la entidad.

Es importante tener en cuenta que en los Andes en general, la representación y la imagen en que ésta se plasma, no se encuentran separadas. En el caso de las

antiguas *wak'as* no era sólo una entidad representada lo que se veneraba, lo sagrado, sino el lugar y la materialidad misma de la *wak'a* en sí. En este sentido los objetos e imágenes incluidos por ejemplo en las urnas, no sólo representan lo sagrado sino que significan la presencia de lo sagrado, su materialidad es sagrada. Se podría también pensar en la relación con ciertas piedras, antiguos y actuales lugares de culto, con las que muchas veces está asociada la aparición de una imagen (de un santo, santa o virgen), es decir de su "entidad" o "espiritualidad" (Bugallo, 2007: 11). De este modo la iconografía de Santiago no "representa" al rayo, sino que su materialidad contiene a la entidad rayo, y es por esto que sostenemos que la imagen/objeto modifica la anterior concepción.

Estos nuevos elementos han sido incluidos y entretreídos con los antiguos; esos antiguos no existen ya en ningún lado en un estado *puro*, como si pensáramos en culturas contaminadas y otras no contaminadas que se preservarían sin modificación alguna a lo largo del tiempo. La cultura andina se transformó, y en esta transformación el culto a *illapa* (el rayo) se modificó, la representación se reconstruyó e incluye actualmente a Santiago, a la espada y al caballo, animal de origen europeo.

Escribe Thomas Abercrombie, a partir de su experiencia en el altiplano boliviano:

"Era muy grande la tentación de adoptar el punto de vista de la variedad de "cristianismo como fina capa", "los ídolos detrás de los altares", el "bautizados, pero no evangelizados" del continuismo cultural, en virtud del cual todo lo que había visto se podría analizar y comprender como exclusivamente andino, inteligible según la lógica cultural precolombina" (Abercrombie, 2006:160).

Considera este autor que no tiene sentido separar analíticamente lo cristiano-hispano de lo andino, ya que nos encontramos ante síntesis culturales producidas por los mismos pueblos que deseamos comprender. "Es posible distinguir entre esferas cósmicas relativamente "más cristianas" y relativamente "más andinas" (...). Pero los atributos y características de las divinidades "cristianas" y "andinas" parecen haberse interpenetrado recíprocamente tan por completo, que el contraste en ciertas formas parece vano" (op. cit., 161). Agrega que las actividades rituales que pudo observar se relacionan con ambos tipos de divinidades, católicas y andinas y "siempre parecían tratar de poner en contacto las dos esferas entre sí." Ese contacto se buscaba a través de la intercesión de los santos (op. cit., 163).

## **EL PODER TRANSFORMADOR DEL RAYO**

En este trabajo me interesa reflexionar sobre las marcas del espacio, sobre la diferenciación que se opera en este espacio, y esto a partir de los lugares que son tocados por el rayo, cuando éste ocasiona muertes de animales y/o personas, así como el culto que se lleva a cabo en esos lugares. ¿Qué ocurre cuando el rayo ocasiona muerte?

Por empezar está la lectura de las “señas” que la gente realiza en el campo después de una tormenta; se dice que cuando al pasar la tormenta le sigue una calma fuera de lo común, es porque el rayo mató gente o animales “*se mandó su macana y se retiró*”, refiriéndose al rayo y a la lluvia (*su macana*: la del rayo que mató animales, *se retiró*: la lluvia – el rayo no ocurre si no hay tormenta), explica un poblador de Santa Catalina; del mismo modo lo hace un joven de Muñayoc, él dice que después queda el tiempo tranquilo como si fuese invierno, triste; es decir se van las nubes y la lluvia, el cielo queda despejado. Pero este cambio en el clima está en realidad vinculado con el hecho de que *los muertos no han sido enterrados*. Así en Santa Catalina me explicaron que “*ese lo debe haber soplado*” refiriéndose a que la lluvia se había retirado por estar una oveja fulminada por el rayo sin enterrar (*ese es la oveja, lo es la lluvia*)(13). En la encuesta de Oros mayo de 1921 se lo explica de igual manera:

*“Cuando después de una tormenta y en las que frecuentes son los rayos sobreviene un periodo de calma es porque el rayo ha muerto “seres” gente u animales y los cadáveres no han sido enterrados a tiempo, por cuya razón la Pacha mama pide al cielo no llueva hasta ser enterrados”*(14).

Es decir que si los animales muertos no son enterrados con su debido ritual, esta situación -estos cadáveres no enterrados- “*soplan la lluvia*”.

En un trabajo en el que trata sobre los ritos para detener la lluvia en una comunidad andina boliviana, David Llanos Layme explica que la exhumación de restos humanos forma parte central de estos ritos, ya que los huesos desenterrados y expuestos a la intemperie ahuyentan la lluvia (2004:162). Estas osamentas no enterradas o desenterradas son por lo tanto causantes de sequía o por lo menos se encuentran en relación con ella, ya que “(...) para hacer descansar la lluvia se desenterraba los restos de antepasados” (op. cit., 163). Los antepasados antiguos son los *chullpa*, seres anteriores al sol que fueron quemados por éste, y de allí su relación con lo seco; “la asociación de la sequía con los *chullpa* invita a practicar el culto a sus restos con el fin de esperar días secos o soleados” (op. cit., 170). “El rayo se asocia con la sequía. Se dice por ejemplo, que si en medio de una lluvia torrencial cae un rayo sobre una persona o animal y la mata, la lluvia cesará de inmediato (...)” (op. cit., 173). Esto mismo se dice en la Puna jujeña. Sin embargo en los ritos para detener la lluvia se trata de huesos u osamentas humanos, de los antiguos o *chullpa*, en cambio la sequía que es provocada al matar el rayo algún ser, puede estar determinada por la muerte de un animal y sus restos no sepultados. Retomaremos más adelante esta relación entre huesos, ofrendas y producción, que resultan centrales en la concepción de fertilidad puneña.

Por otra parte cuando el rayo mata una persona en el lugar donde muere se levanta una *piaña* o *peaña*(15) que consiste en un mojón de piedras en forma de tumba con una cruz (*piañas* se llama igualmente a las sepulturas o tumbas del cementerio). Éstas no sólo se levantan cuando una persona muere alcanzada por un rayo, sino que se pueden ver a lo largo de los caminos de toda la provincia de Jujuy y no únicamente en la Puna, indicando el lugar en que falleció alguien víctima

de un accidente de tránsito. Estas *piañas* de las rutas tienen en general la forma de una casita, con su cruz y corona de flores. Las *piañas* de los caminos son visitadas por los deudos para Todos Santos como las tumbas del cementerio y floradas con coronas.

### **QUIPILDORO PACHITA: SEÑALAR LA MARCA DEL RAYO**

Me propongo indagar los sentidos del vocablo *quipildor* a través de los documentos y lugares en los que pude encontrar registro de su presencia (ver Fig.2, mapa en el que se señalan los lugares en que se registró la presencia del vocablo), y recorrer a la vez las prácticas en torno al rayo que pude conocer y aprender en la Puna jujeña, observando qué es lo que se le entrega y ofrece al rayo.

### **HUESOS Y TISTINCHAS**

Empecemos por los testimonios de 1921. En la encuesta realizada por una maestra de Puesto del Marqués, se indica que los *quipildores* es como se llama a los huesos y restos de osamentas de los animales que se dan de comer a la *pachamama* el 1º de agosto en el campo o en algún cerro e indica que lo hacen para “*que sus haciendas no mueran de flacos en el mal tiempo*”(16).

Resulta interesante notar que actualmente la comida ritual para *pachamama* en agosto denominada *tistincha* o *tijincha*(17) está compuesta por carne seca con huesos enteros entre otras cosas (mazorcas, habas secas), la misma comida se prepara para San Santiago el 25 de julio. Los huesos de la carne de *tistincha* tienen la particularidad de que no deben estar quebrados, deben ser huesos enteros. Las ofrendas que recibe Santiago pueden considerarse igualmente ofrendas al rayo, ya que Santiago es el rayo, como ya hemos visto explican varios puneños. Un poblador de Muñayoc, Orlando Tinte, al preguntarle sobre la relación entre San Santiago y el rayo, comenta “*El día de San Santiago no hay que quebrar ninguna cosa, porque sino dicen que el rayo te va a partir lo mismo*”, cosas como “*leña, piedra, cualquier cosa que nosotros agarramo*.”

En referencia a esta comida ritual, la *tistincha*, expresa el testimonio de Puesto del Marqués:

*“Para que la despensa de la casa esté todo el año completamente llena de comestibles; la noche que antecede a la fiesta de “San Santiago”, ponen la tistincha la que consiste en hacer cocer, carnes, mazorcas de maiz, papas y habas; de cada una de estas en bastante cantidad; al día siguiente toda persona que visita las casas es obsequiada con estas; acto que llaman taracchar; al darles las mazorcas de maiz les dicen “Santiago huari kaguarihuairi Santa Ana mama tistincha hari” (Santiago trae tistincha, Mama Santa Ana nos da de comer)”(18).*

En el testimonio de San Francisco (Santa Catalina) leemos que para el día de San Santiago, 25 de Julio “*preparan en unas ollas grandes de barro, en una*

ponen maiz en masorcas a hervir, en otra ponen havas, en otra carne, en otra maiz pelado, a esto se le da el nombre de "tictincha"(19). Explica que una vez terminado de comer, se va al corral en donde se *ch'alla* el mojón o *pachero*, se sahuma con coa y se cortan las colas de los corderitos para que engorden, "a las demas ovejas las adornan de lana colorada"; "la costumbre de la tictincha es con el fin de que prosperen sus haciendas"(20).

Lino Tolaba de Puesto del Marqués, nos cuenta lo que le ofrendan a la *pacha* "Nosotros para la *pachamama* la mazorca, la cabeza de cordero, *tistincha*, eso para la *pachamama*"(21). Una particularidad tienen las mazorcas para las *tistinchas* de la *corpachada* y de Santiago, Orlando Tinte explica: se les saca algunos granos "se le dice hacer caminos, hacer corrales"; si al hervir las mazorcas estos agujeros se llenan con los granos contiguos, con los granos que al cocer se hinchan, se abren y se ponen *flor*, significa suerte "hay suerte, las ovejas van a llenar el corral, van a multiplicar, llenito va estar el corral como se llenó la mazorca (...) así como la mazorca está flor nomás"(22). Si seguimos los testimonios podemos observar que el sentido que se le da a la *tistincha* está vinculado con la posibilidad de alimentarse para los seres humanos; los ganados deben estar gordos, no deben morir, sino prosperar es decir reproducirse. Asimismo la despensa de la casa debe estar llena a lo largo del año.

Las *tistinchas* son para *pachamama* y son para Santiago, es decir para el rayo; se trata entonces de una comida ritual destinada a los seres tutelares. Hemos indicado la interdicción de quebrar objetos en el día de San Santiago, que podemos relacionar con la de quebrar los huesos de las *tistinchas*; nos parece importante señalar también la relevancia que adquiere lo "seco" en relación con la sequía, con los *chullpas* y con el rayo, entidad fuertemente vinculada con la sequía y con la lluvia. Al pedir a Santiago que traiga *tistincha* y a Santa Ana comida, se está solicitando producción, es decir la necesidad de lluvia y pasturas para los animales, principal sustento para los puneños, pueblo básicamente ganadero.

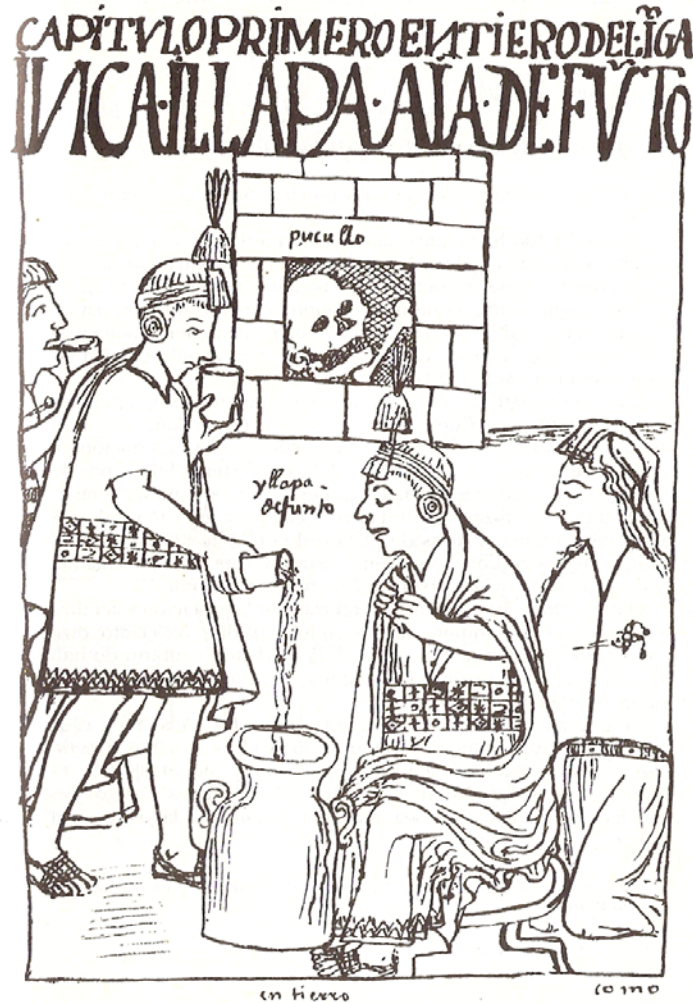
En su dibujo nº 287 en el que se ven los huesos del Inca difunto en el *pukullo*, construcción funeraria (ver Fig.1), Guamán Poma pone por título "Capítulo primero. Entierro del Inga. Inca Illapa. Aia. Difunto"; en el texto explica:

"Cómo fue enterrado el *Ynga* y le balsamaron cin menealle el cuerpo y le pucieron los ojos y el rostro como si estuviera bibe y le bestían ricas vestiduras. Y al difunto le llamaron *yllapa* [el rayo] que todos los demás difuntos les llamauan *aya* [difunto] y le enterrauan con mucha baxilla de oro y plata" (Guamán Poma de Ayala, 1987: 284).

Esta referencia nos enseña que el Inca difunto era distinguido de los difuntos comunes con el nombre de *illapa*, es decir rayo. Cristóbal de Albornoz también refiere que los antepasados principales tomaban el nombre de *illapa*:

"Hay otros géneros de guacas que se llaman *illapas*, que son cuerpos muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales, a los cuales reverencian y mochan. Esto no es mocha general sino particular

227



**Figura 1.** Dibujo nº 287 "Capítulo primero. Entierro del Inga. Inca Illapa. Aia. Defunto" de Guamán Poma de Ayala

de la parcialidad o ayllu que desciende de los tales muertos. Guárdalos con mucho cuidado entre paredes a ellos y sus bestidos y algunos basos que tenía de oro y plata y de madera o de otros metales o piedras" (1967: 19)

Es un dato importante en dos sentidos: la relación a la que he aludido entre el rayo, los huesos y *chullpas*, pudiendo aquí el *pucullo* vincularse con las *chullpas*;

los huesos de los antepasados eran una *guaca* o *wak'a* y se llamaban *illapa/rayo*. A la vez es interesante pensar en que las autoridades, sus huesos, estuvieran asociados a seres tutelares o entidades divinas como el rayo. ¿Significa esto que el rayo es un ancestro? ¿O que los huesos de los difuntos, de los ancestros, se transforman en *illapa/rayo*? Esta segunda posibilidad se vincula con la relación entre huesos, rayo y lluvia/sequía.

## EL MOJÓN Y LAS OFRENDAS

En los diferentes lugares de la Puna donde realicé etnografía pude encontrar la existencia de este culto al rayo, pero sólo en algunos lleva el nombre de *quipildor* (ver Fig.2). En ciertos testimonios sobre este culto, se denomina al mojón que se levanta *pachamama* o también *pachita*.

A principios del siglo XX, una maestra de Santuario escribió:

*“Cuando el rayo les mata la hacienda lo entierran y le llaman “Quipildor”. Durante tres años en la víspera de San Santiago, tienen que visitar a aquel lugar donde está el Quipildor festejan y corpachan para que la Pachamama no se enoje”(23).*

En el mismo año el maestro de Oros mayo escribía:

*“El rayo, es de mal agüero y cuando mata algún animal como ser oveja o llama; se organiza un velorio, se hace abundante comida, se le enflora al animal muerto poniendole borlas de colores de lana cunti en todo el cuerpo, se caba una sepultura y allí se lo entierra con todo el avio –coca, alcohol y comida. Encima le ponen un montón de piedras blancas es la Pacha-Mama “madre de la Tierra” para calmar la ira del rayo”(24).*

Uno de los testimonios actuales de Santa Catalina explica que si el rayo mata algún animal se lo debe enterrar

*“hacen una pachita que ch'allan todos los años, o en la época que, ellos este, es la fiesta de San Santiaguito, entonces van y los ch'allan también. Para San Santiago y también en las otras épocas que se hace la ch'allada, más en Agosto y para carnaval”.*

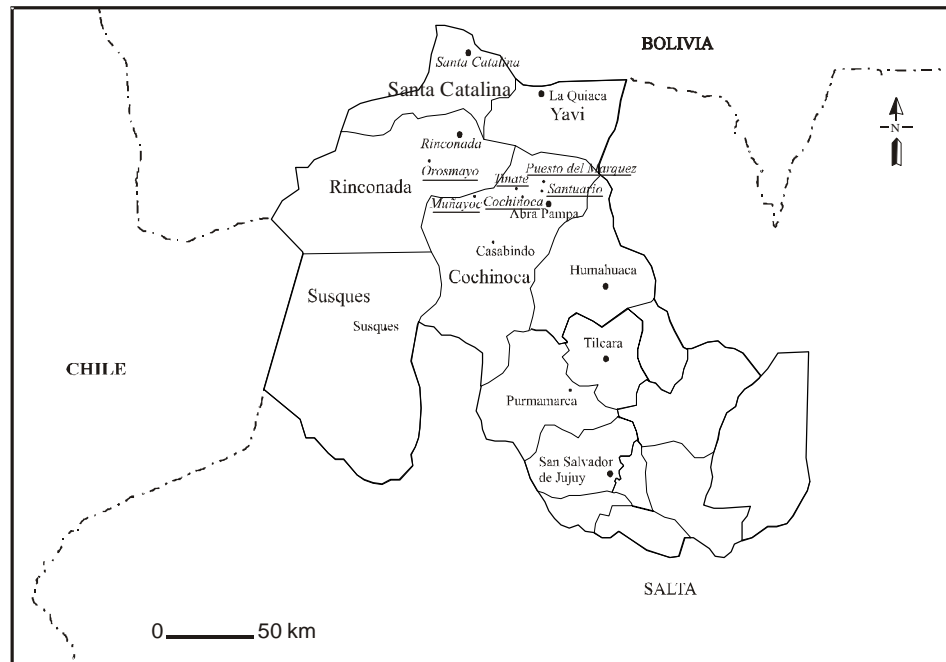
Otro testimonio de Santa Catalina afirma que al animal se lo entierra con coca y vino, que se lo *ch'alla*, sino lo *sopla*(25). En esta zona de la Puna jujeña no se conoce el término *quipildor*; una de las personas con las que hablé denomina a este mojón *pachita*.

En Puesto del Marqués en cambio sí se lo conoce por *quipildor*. Amadea Chiliguay nos cuenta que se entierra al animal florado *“Como lo hacemos en la señalada”*, se lo entierra en el lugar donde lo ha matado el rayo, se ponen piedras y se enflora *“como lugar para ch'allar; tres años hay que ch'allar. Para San Santiago, tres años se ch'alla, adonde lo tira a la vaca, ahí”*. Al mojón le dicen *quipildor*. *“Hay*



que ir a quipildor, hay que ir al quipildor” se *ch’alla* con *chuya*, con incienso, con tola. En la víspera de San Santiago, 25 de julio, o el 1º de Agosto se va al *quipildor*. “Aquí a veces lo toman como castigo, ha visto, proviene de dios cosa así, y la gente se preocupa mucho, o sea si llega a morir una hacienda, una vaca o una llama, lo van y lo entierran florado o sea lo hacen un *ch’allaco*, con coca, con vino, todo eso” cuenta Lino Tolaba, también poblador de la zona.

A sesenta kilómetros al oeste de Abra Pampa se encuentra Muñayoc. Orlando Tinte, oriundo de ese lugar, nos cuenta: “según mi mamá el *quipildor* es donde cayó el rayo y donde hay un *mojón grande*, donde cada año van a *corpachar*” Cuando Orlando era chico su mamá le decía “Andá pastar las ovejas por el lado del *quipildor*”. En ese lugar había “un montón de piedras, un filo pero donde hay un *mojón de piedras*”, es un solo *mojón* pero muy grande. Le pregunto si hay uno o muchos *quipildores* por su pago y dice “yo que sé, hay un solo *quipildor* ahí, pero no sé donde habrá más, creo que no hay por ahí cerca”. La abuela de Orlando, doña Natividad Cruz, iba cada año a *corpachar*, llevaba *chuya*, coca, alcohol y sahumaba con *koba*; él piensa que iba en la fecha que había caído el rayo. Sin embargo ahora ya nadie de su familia va; su mamá recuerda como la abuela iba, “antes iba su mamá de ella, iba siempre”, dice Orlando, refiriéndose a la mamá de su mamá, es decir su abuela.(26)



**Figura 2.** Mapa de la provincia de Jujuy. En cursiva la toponimia a la que se hace referencia en el texto y subrayado los lugares donde aparece el vocablo *quipildor*.

Estos lugares tocados por el rayo adquieren una connotación especial, se diferencian del resto, son sagrados y son a la vez peligrosos. En referencia a otras zonas andinas, en este caso de Bolivia, Llanos Layme escribe

“(…) los lugares donde ha caído un rayo (*qhixux chayasqan*) que seca la vegetación son lugares sagrados, llamados “calvarios” en los yungas. Además se dice que el rayo cae en ciertos lugares (como los chullpares) que con el tiempo se convierten en sitios sagrados con poder divino” (2004:173).

Fernández Juárez hace referencia a los “calvarios” como los lugares tocados por el rayo. Vemos entonces que la práctica de levantar “mojones” en estos lugares sagrados está extendida en diversas zonas de la región andina; “Estos sectores rajados por el rayo son peligrosos; el rayo “ha llegado” y debe estar hambriento. Aquellos puntos conocidos donde se sabe de la llegada del rayo reciben la denominación de calvario y suelen estar señalizados por un amontonamiento de piedras” (Fernández Juárez, 1995:179). En estos calvarios señala el autor es donde se expresa el apetito del rayo.

Esta práctica además de extenderse por la región andina, tiene una gran profundidad histórica. Cristóbal de Albornoz se refiere a ella en el siglo XVI:

“De este nombre de illapa, hay otras guacas que son los lugares donde caen rayos del cielo, y de tal manera reverencian estos lugares, que la casa en que el rayo, la cierran con todo lo que está dentro y no tocan a ella ni se aprovechan della” (1967: 19)

### ¿QUÉ SE OFRENDA?

Al pensar en este trato que se les da a los animales muertos por el rayo, podemos ver que en realidad se le está ofrendado lo que el mismo rayo eligió tomar o “agarrar”. El animal muerto se constituye en ofrenda al ser enterrado florado, con coca, *chuya*, comida. Todos los testimonios coinciden en este aspecto: no se trata de una simple *ch'allada* por ejemplo con alcohol u otra bebida alcohólica, sino que lleva coca, comida, lana *cunti*, *kunti* o *kunte* (que se utiliza para *chimpos*)(27) e incluso *chuyeros*. Los *chuyeros* son de por sí recipientes rituales para poner *chuya*(28) y es muy común que tengan la forma de animales del ganado -ovejas, vacas, llamas-, con un orificio en la boca por donde se vuelca el líquido para realizar la libación. Al ofrendar se entierra estos *chuyeros* con *chuya* y coca como contó la abuela Panta que hizo con sus *chuyeros* de oveja en el lugar que *Quipildor* le mató varios animales. El lugar se convierte en lugar de culto y se lo *ch'alla* e incluso se *corpacha*. Los testimonios indican diferentes fechas, pero principalmente: la fecha en que el rayo agarró a la hacienda, para San Santiago (25 de julio) y para el 1º de agosto, fecha que comienza el mes de la *pachamama* y fecha ritual por excelencia en el altiplano jujeño.

Al “agarrar”, el rayo no toma cualquier animal sino que elige “el mejor”; así lo expresa un poblador de Puesto del Marqués “*Lo agarra al mejor, la mejor vaca, eso yo he notado que ha caído una vaca, la mejor, la mejor ha caído*”. Amadea Chiliguay hace el recuento de los animales que le mató el rayo a lo largo de los años, la última vez mató doce ovejas juntas “*después doooce ovejitas allacito, de ahí nunca hasta ahora, cuantos años estará pasando que no me ha agarrado más*”. Cuando el rayo agarra o mata esto se explica por su enojo o ira pero igualmente por su hambre; como señalamos más arriba, en la puna la gente analiza la acción del rayo a partir de su enojo, muchas veces haciendo referencia a que San Santiago está enojado o que es el santo más malo y castiga. El hambre a su vez puede provocar la ira de los seres tutelares. Fernández Juárez distingue entre dos tipos de rayo: los recordados y los olvidados. El rayo olvidado o *ñanqha rayu* ha sido desatendido, es por ello que es codicioso, su apetito se ha incrementado y arrebató el *ajayu* (espíritu) de quienes pasan cerca; estos rayos olvidados son los más peligrosos ya que “agarran” y hacen enfermar a la gente. Los otros rayos son *pacha rayu*, éstos son considerados en los calvarios reconocidos (1995:179).

En el apartado referido a las marcas del espacio, nombramos las diferencias de intensidad que pueden presentar los lugares en tanto lugares fuertes y otros que lo son menos. Los lugares fuertes son peligrosos, es allí donde los seres tutelares, “agarran” o *maran* a la gente; el modo de no ser agarrado o de curarse de una *maradura* es ofrendar a la entidad o divinidad en el lugar donde se ha sido víctima de ella. Es decir, como lo señala Fernández Juárez, se debe reconocer a los seres tutelares en los lugares de su presencia y no olvidarlos, ya que esto los torna peligrosos. El rayo exige entonces la memoria de las personas; el lugar que él toca debe ser marcado y recordado. Las ofrendas no pueden ser nunca escasas, ni pobres; el rayo agarra buenos animales, los mejores o, como le ocurrió a doña Amadea, doce ovejas juntas. Esas son ofrendas dignas del rayo. El hambre de la divinidad es saciada por unos cuantos años.

### **¿QUÉ ES QUIPILDOR?**

Quisiera intentar esclarecer qué es entonces el *quipildor*. Algunos testimonios expresan que *quipildor* es el rayo, ya que dicen que el *quipildor* mató a los animales en tal lugar; en otro se hace una diferencia “es el rayo que tira la vaca”, es decir es el rayo cuando mata o “agarrar” algún animal; otros testimonios dicen en cambio que el *quipildor* es el mojón que se levanta sobre el entierro del animal agarrado y se transforma en un lugar de culto y marca del espacio. Los testimonios de principios de siglo XX parecen hacer mayor hincapié en lo que está enterrado: el ganado muerto por el rayo y enterrado es llamado *quipildor* o los “*quipildores* es como se llama a los huesos y restos de osamentas de los animales que se dan de comer a la pachamama el 1º de agosto”. Es decir que los *quipildores* son las osamentas de los animales muertos, o sea huesos.

Cuando el término *quipildor* no aparece, es suplantado en un registro de la encuesta de 1921 por *pachamama* que indica es el montón de piedras blancas que

se pone encima del entierro del animal matado por el rayo; es muy interesante lo que aclara este registro al decir que esta pacha-mama es “para calmar la ira del rayo”. Mientras que en un testimonio actual se habla de *pachita*, se hace una *pachita* sobre el entierro, que es *ch'allada* de manera cíclica.

El rayo	“ <i>quipildor</i> mató a los animales en tal lugar”
El rayo que mata animales	“es el rayo que tira la vaca”,
El <u>mojón</u> que se levanta sobre el <u>entierro</u> del animal matado por el rayo	“como lugar para <i>ch'allar</i> ”
*ganado muerto por el rayo y enterrado *huesos y restos de osamentas de los animales (ofrenda a la Pachamama 1º de agosto)	“ <i>quipildores</i> es como se llama a los huesos y restos de osamentas de los animales que se dan de comer a la pachamama el 1º de agosto”.

**Figura 3.** Cuadro: Campo semántico del *Quipildor*

*Quipildor* es también actualmente un apellido en Jujuy, que tiene variaciones: Quipildoro, Quipildor, pero en un principio fue un nombre masculino. Es un término que existe en el *kunza* o atacameño *quipiltur*, pero no he podido determinar su significado; quizás sólo se pueda afirmar que en dicha lengua, se trata de un verbo en infinitivo por su terminación *-tur* (Vaisse et al, 1896).

En cambio sí sabemos que la presencia de este apellido/nombre en el espacio de la puna jujeña tiene profundidad en el tiempo. En uno de los primeros documentos para el área, datado el 26 de febrero de 1557, se expresa que dirigiéndose el señor Joan Velásquez de Altamirano a la provincia de Atacama, en el valle de cazavindo llegaron los indios con su cacique principal “llamado por su nombre Coyacona el qual por su propia voluntad demandó ser cristiano y que juntamente se bautizasen todos los niños que de presente avia en el dicho valle(...)”. Entre las niñas que se bautizaron se encuentra una llamada “Capisi hija de Quipiltur y de Caqui” (Martínez, 1992: 11). Sabemos entonces que es un nombre de hombre, ya que es el del padre de una de las niñas, que está presente en esta área puneña en el siglo XVI. En la época prehispánica los casabindo parecen no haber empleado patronímicos o apellidos, sólo utilizaban nombres, entre los que se destacaba el uso de nombres compuestos (Albeck et al., 2005: 151).

En un padrón de la encomienda de casabindos y cochinos realizada en 1654 continúa apareciendo el nombre con la modificación de la desinencia como *Quipildor*(29), que es además en ese momento el del “governador y casique principal Juan Quipildor”. En otro padrón de la encomienda de 1688, se observa la transformación de nombres indígenas masculinos en apellidos y se inicia su transmisión a la descendencia (Albeck et al., 2005).

José Luís Martínez, en un trabajo referido a los atacamas en el siglo XVII, indica la presencia del nombre *Quipildor* en Cochino en 1675 así como en Casabindo en 1676. Agrega Martínez que *Quipildor* o *Quipiltur* era un nombre presente en al menos cuatro ayllus de Atacama la Alta en el siglo XVII (1998: 142).

Hay algunas cuestiones al respecto que me gustaría señalar. Estamos ante un nombre que tiene una importante presencia tanto en algunos sectores de la

Puna jujeña como de la zona otrora ocupada por el corregimiento de Atacama. Existen diferentes posiciones para explicar esta situación. José Luís Martínez (1998) propone su tesis según la cual se trataría de un poblamiento interétnico, caracterizado por la interdigitación y dispersión por el territorio del sur del altiplano andino de poblaciones atacamas, lipes y chichas. ¿Debemos entonces pensar que la Puna de Jujuy estaba en parte habitada por atacameños? Me refiero a otras áreas de la Puna jujeña y no sólo el territorio que formó parte del corregimiento de Atacama, dividido en el siglo XVII en Atacama la Baja y Atacama la Alta o la Grande, cuya cabecera era San Pedro de Atacama y de la cual dependía el actual territorio de Susques (Delgado y Göbel, 2003: 87). Como por ejemplo el área de los Casabindo en el que el nombre Quipildor/Quipiltur tuvo mucha presencia. Para María Ester Albeck:

“Algunos nombres muy populares entre los casabindo como *Vilti*, *Quipildor* y *Chocoar*, han sido catalogados como atacameños (Sica, Martínez, Nardi). Sin embargo, la alta frecuencia con que aparecen estos nombres entre los casabindo desde mediados del siglo XVII y su perduración en el área, indicaría que esta aseveración debería tomarse con cierto recaudo (...)” (Albeck et al., 2005: 152).

Podríamos quizás preguntarnos si no existirían diferentes grupos étnicos que hablasen la lengua *kunza*. Pero en realidad no se conocen hasta ahora documentos que indiquen que esta lengua fuese la hablada en lo que es hoy la Puna jujeña. Eric Boman, quien recorrió la actual región de Susques a principios de siglo XX, dice haber intentado averiguar si los indígenas de esta zona sabían hablar atacameño, pero que ante sus preguntas lo negaron. Refiere haber constatado que hablaban entre ellos el quechua pero que sin embargo los escuchó utilizar palabras de la lengua atacameña, por lo que supone que seguramente la comprendían bien. Lamentablemente no transcribe ninguna de esas palabras atacameñas que escuchó (Boman, 1908: 439-440).

A este problema sobre la razón de la dispersión de estos nombres, se agrega ahora el vínculo del vocablo *quipildor/quipiltur* con el rayo y su culto. Evidentemente que esta “coincidencia” de un vocablo aplicado a un nombre/apellido, que a la vez está designando al rayo o a los mojones del rayo, merece mayor estudio y detenimiento(30). Nos podemos preguntar si el hecho de que el cacique Juan Quipildor y otros caciques de Casabindo llevaran este nombre, tenía alguna relación con su rango de autoridad. O sea, si existía una relación entre el nombre y el rayo como vimos que, en circunstancias diferentes, ocurría con el Inca difunto(31), vinculando así a la autoridad con la divinidad.

## ESPACIOS SEÑALADOS

El rayo marca o toca el espacio, la gente, los animales; los seres humanos recuerdan este contacto de la entidad rayo marcando a la vez el espacio mediante una seña, el mojón llamado *quipildor*, *pachamama* o *pachita*. Estas señas modifican

al espacio mismo. Se las recuerda en ciertos momentos del calendario productivo ritual, pero constituyen en sí mismas marcas permanentes del espacio, por ejemplo cuando a Orlando Tinte su mamá le decía “*Andá pastar las ovejas por el lado del quipildor*”. El *quipildor* se convierte en un lugar en el espacio. Es además un lugar de la memoria: sabe la madre, sabe el nieto que allí la abuela ofrendaba cada año al rayo coca, *chuya*, alcohol, sahúmba.

En este sentido los *quipildores* forman parte de una serie más grande que es la de los mojones puneños. Los mojones son montañas o pilas de piedras de diferentes tamaños; tienen significados diferentes. Hay mojones de señalada, de carnaval, de despacho de las almas, hay *apachetas*, hay mojones linderos, hay *pacheros* marcados por grandes piedras blancas en los patios de las casas y en los corrales. Hay *quipildores*, mojones del rayo. Cada uno de los mojones mencionados se relaciona con momentos específicos. Por ello podemos decir que son marcas en el espacio y en el tiempo. Estas marcas hacen a la memoria de los puneños. Tres años seguidos se *ch’alla* el *quipildor*, nos dice Amadea Chiliguay; son tiempos establecidos, estipulados por la cultura para el recordar.(32)

A pesar de tener una relación con la memoria, estas “marcas” no se refieren al tiempo en un sentido lineal, ni a momentos históricos precisos, sino a momentos calendáricos dentro de ciclos. Abercrombie escribe “Como *camino de la memoria*, esta serie de dedicaciones libatorias describe una serie de lugares a través del territorio, recordando los canales reales de transmisión social que, como una jornada, poseen coordenadas espaciales y temporales” (2006: 449).

Las secuencias libatorias dedicadas a los *quipildores*, así como a otros mojones y señas en el espacio, en sus debidos momentos, forman parte de estos senderos de la memoria a los que refiere Abercrombie y que son una forma de conciencia histórica. Modos del recordar, como los que señala Amadea Chiliguay en sus tres años consecutivos de *ch’allas*. Este recuerdo se construye desde lo que Abercrombie denomina “intercultura”: “La intercultura de que hablo es el fruto de siglos de interrelaciones a lo largo de una frontera cultural que ha sido escenario de grandes dosis de violencia, explotación, resistencia y adaptación” (op. cit., 166). Las ofrendas, los rituales de libación a los *quipildores*, a estos lugares sagrados dedicados al rayo, se realizan para San Santiago; fruto de siglos de interrelación, Santiago, el santo de los ejércitos españoles que con violencia conquistaron los territorios de poblaciones indígenas, con el fin de explotarlos, se ha modificado, en una síntesis cultural andina, en el rayo, ser tutelar prehispánico. Un caso de resistencia y adaptación. El rayo ya no es lo que era, pero tampoco lo es Santiago; es ahora un santo iracundo cuya ira se calma dándole de comer *tistinchas*, ofrendándole coca y *chuya*. Es un santo andino, es *illapa*, es producto de la intercultura.

Todos estos mojones forman parte de rituales, son objeto de visitas y libaciones. Como lo expresa Llanos Layme, los ritos son mediadores entre los seres humanos y los seres vivientes no-humanos, sirven a la comunicación entre estos diferentes tipos de seres; así algunos ritos son para modificar el comportamiento meteorológico (2004:164). De manera específica el ritual que constituye el *quipildor* está destinado a evitar la sequía, pero de modo más general

todos estos rituales están interrelacionados y se vinculan con la esfera más amplia de propiciar la fecundidad y la multiplicación de las especies, en una relación entre humanos, animales, vegetales y divinidades tutelares, en la que los muertos y sus restos ocupan un lugar central. Los muertos están asociados de manera profunda con la regeneración de la vida, con lo germinante, con los ciclos ocultos subterráneos. En definitiva con lo que se está gestando en el interior de la tierra, con la gestación de la *pacha*.

## NOTAS

- 1) INDEC, Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Cuadro 2.2 Provincia de Jujuy según departamento. Población, superficie y densidad. Años 1991-2001. Tomamos la población de los cinco departamentos considerados como Puna de Jujuy; quedan fuera las poblaciones del sector de altiplano ubicado en los departamentos de Humahuaca y Tumbaya.
- 2) Actualmente se están colocando alambrados para hacer reservas de pastura.
- 3) Río Grande es un paraje situado a 5 km. de la ruta nacional 40, en el departamento de Cochinoca, en el sector de la laguna de Guayatayoc.
- 4) Encuesta Nacional de Folklore (en adelante ENF), Jujuy, caja 3, carpeta N ° 2, Orosmayo, Maestro: Daniel Del C. Cortés, Escuela N ° 79, 3er envío, foja 7 recto.
- 5) Comentario hecho por la abuela Gregoria durante una conversación a Mario Vilca, 2008. Es interesante subrayar esta idea de “lo fino”, como una característica asociada al ámbito ritual andino, era el caso de los tejidos *cumbi*.
- 6) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 55, “Cochinoca”, Maestro: Octavia U. de Pérez, Escuela N ° 18, Localidad Santuario, Foja 1 recto.
- 7) Op. cit., Foja 5 recto.
- 8) *Santa Bárbara* es patrona de los artilleros y de los mineros; su muerte fue “vengada” por el rayo, de ahí su relación. En la puna de Jujuy es conocida especialmente como patrona de los mineros. Entrevista a Amadea Chiliguay, Puesto del Marqués, febrero 2007.
- 9) Conversación con Mario Vilca, enero 2007.
- 10) Entrevista a Silvia Quispe, Santa Catalina, Enero 2007
- 11) Ibidem.
- 12) Quisiera no obstante señalar que el estudio de Arguedas se sitúa en la primera mitad del siglo XX y se vincula con corrientes más ligadas a los estudios de folklore, que se interesan por darle un lugar a *lo indígena*, a *lo americano*; trabajos que significaron un gran aporte a la reflexión sobre las culturas indígenas del continente. Respecto de su producción literaria, se trata a mi parecer de una de las más valiosas para el mundo andino, en lo que hace al abordaje de un espacio de intercultura.
- 13) Testimonio recogido en Santa Catalina del Sr. Emiliano Laureano, enero 2007.
- 14) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 2, Orosmayo, Maestro: Daniel Del C. Cortés, Escuela N ° 79, 3er envío, foja 7 recto.
- 15) Piaña/Peaña proviene de *peana* (del latín *pes*, *pedis*, pie): Basa, apoyo o pie

- 
- para colocar encima una figura u otra cosa. Tarima que hay delante del altar, arrimada a él
- 16) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 67, Puesto del Marqués, Maestro : Julia Saravia, Escuela N ° 20, 1<sup>er</sup> envío, foja verso
  - 17) *tistincha* o *tjtincha*: no he podido hasta ahora aclarar el origen de este vocablo. Buscando *tijti*, en su primer acepción en quechua significa “especie de aloja preparada con maní o maíz y otros ingredientes” (Lara, 2001) ; en aymara *tixti* es traducido por “chicha de maní tostado y molido” (Layme Pairumani, 2004).
  - 18) Op.cit., foja 5 verso.
  - 19) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 50, Santa Catalina, San Francisco (Depto. Santa Catalina), Maestro : Epifanía Nelson, Escuela N ° 99 1<sup>er</sup> envío, Foja 16 recto.
  - 20) Op. cit., foja 16 verso.
  - 21) Testimonio de Lino Tolaba, Puesto del Marqués, febrero 2007.
  - 22) Conversación con Orlando Tinte, agosto 2005. Muñayoc se encuentra en el departamento de Cochinoa.
  - 23) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 55, “Cochinoa”, Maestro: Octavia U. de Pérez, Escuela N ° 18, Localidad Santuario Foja 1 recto.
  - 24) ENF, Jujuy, caja 3, carpeta N ° 2, Orosmayo, Maestro: Daniel Del C. Cortés, Escuela N ° 79, 3<sup>er</sup> envío, foja 7 recto.
  - 25) Testimonio de Silvia Quispe y de Emiliano Laureano, Santa Catalina, enero 2007.
  - 26) Entrevista a Orlando Tinte, febrero 2007.
  - 27) Don Victor Cabezas de Cochinoa, me contó que él antes solía escuchar que se decía *coca cunti*, lo que significaba que era coca elegida. Cabe señalar que *kunti* es el término quechwa para designar el “oeste”. ¿Cuál es la relación con esta lana de fuerte carácter ritual? Lo que se puede decir es que evidentemente, como en el caso de la coca, esta lana es “elegida”, en el sentido de que es “especial”. Una señora amiga de Abra Pampa me cuenta que se le decía *lana cunti* a la lana que se compraba en Bolivia, en los puestos donde venden yuyos y otros elementos para curaciones y rituales. Pregunté en este tipo de puestos en el mercado de Villazón, y me explicaron que la lana *cunti* es la de los animales de la puna, de las alpacas. El que se la comercie en este tipo de lugar muestra que se trata de un objeto sagrado ligado a prácticas rituales.
  - 28) *Chuya*: este término es utilizado para designar lo que es fluido, o sea contrario de “espeso”. En este caso se trata de una parte del líquido que se extrae durante la preparación de la chicha y que es más líquido o sea más fluido que la chicha, ésta es más espesa; además la *chuya* es de color más claro, posee mayor transparencia.
  - 29) El cambio de desinencia de *-tura –dor*, quizás sea consecuencia de un proceso de castellanización.
  - 30) Agradezco la indicación de la Dra. María Ester Albeck quien me sugirió reflexionar sobre esta denominación vinculada con la divinidad “rayo” y el apellido que fuese el nombre de caciques Casabindo, registrado en uno de los primeros documentos coloniales de la Puna jujeña.
-



- 31) Me encuentro actualmente trabajando el tema de la dispersión del vocablo así como de la relación entre nombre de la divinidad/nombre de la autoridad en vistas de una publicación futura.
- 32) Este período de tres años tiene relación con los muertos: durante tres años el difunto es un alma nueva; asimismo el número tres está presente en la mayoría de los rituales.

## **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco la lectura y observaciones hechas por la Dra. Denise Arnold y la Dra. María Ester Albeck.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ABERCROMBIE, Th (2006) Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e Historia en una comunidad andina. Colección "Cuarto centenario de la Fundación de Oruro", La Paz. Editorial IFEA – IEB – Asdi.

ALBECK, ME, ALFARO, EL, DIPIERRI, JE (2005) Apellidos en Casabindo entre los siglos XVII y XX. Continuidades y cambio. Andes. 16: 147-165

ALBORNOZ CRISTÓBAL DE ([1580 ?] 1967) Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas. Edité par Pierre Duviols. Journal de la Société des Américanistes. 56/1: 17-39.

ARGUEDAS, JM (1951) Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. En: Formación de una cultura nacional indoamericana. Editorial Siglo XXI. 148-172. México.

BERQUE, A (1995) Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse. Paris. Editorial Hazan.

BIBLIA DE JERUSALÉN (1975) Evangelio según San Marcos, Cap 3, Versículos 13 al 19. Nueva Edición revisada y aumentada. Bilbao. Ediciones Desclée de Brouwer.

BOMAN, E (1908) Antiquités de la région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama. tome II Paris. Edition Imprimerie Nationale.

BUGALLO, L (2008) Marcas del espacio andino de la Puna de Jujuy : un territorio señalado por rituales y producciones. En: Ellison N. y Martínez Mauri M. (coords.) Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina. Editorial Abya Yala, pp. 69-86. Quito.

BUGALLO, L (e.p.) La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la puna de Jujuy. En BOVISIO M.A. y PENHOS M. (coords.) Simposio El "arte indígena": apropiaciones, confrontaciones y digresiones conflictivas, IV TAAS, Julio 2007, 17 pp., Universidad Nacional de Catamarca.

DELGADO, F, GÖBEL, B (2003) Departamento de Susques: la historia olvidada de la Puna de Atacama. En BENEDETTI A. (comp.) Puna de Atacama. Sociedad, economía y frontera. Alción Editora, pp.81-104. Córdoba.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, G (1995) El Banquete Aymara. Mesas y yatiris. Colección. "Biblioteca Andina". La Paz. Editorial Hisbol

GISBERT, T (2004) Iconografía y mitos indígenas en el arte. La Paz. Editorial Gisbert y Cia.

GONZÁLEZ, R (2003) Imágenes de dos mundos. La imaginería cristiana en la Puna de Jujuy. Buenos Aires. Edición Fundaciones Espigas, FIAAR, Telefónica.

GUAMAN POMA DE AYALA, F ([1615] 1987) Nueva Crónica y buen gobierno. Colección Crónica de América nº 29, 3 tomos. Madrid. Editorial Historia 16.

KESSEL VAN, J Van y ENRIQUEZ SALAS, P (2002) Señas y Señaleros de la Madre Tierra. Agronomía andina. Quito. Editorial Abya Yala - IECTA Iquique.

LARA, J (2001) Diccionario Queshwa- Castellano. La Paz. Edición Los amigos del libro

LAYME PAIRUMANI, F (2004) Diccionario Bilingüe Aymara castellano. La Paz. Edición Consejo Educativo Aymara.

LLANOS LAYME, D (2004) Ritos para detener la lluvia en una comunidad de Charazani. En SPEDDING PALLET A. (Comp. y edición) Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los Andes. Editorial Plural - ISEAT, 162-184. La Paz.

MARTÍNEZ, JL (1992) España. Como venieron de paz los yndios de casbindo e se bautizaron el cazique su muger e hijos, AGI Patronato, Legajo 188 Nº 1, año 1557, 2fs. Transcripción. Estudios Atacameños, 10: 11.

MARTÍNEZ, JL (1998) Pueblos del chañar y del algarrobo. Los atacamas en el siglo XVII. Santiago de Chile Editorial Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles. Provincia de Jujuy. (1991) Investigación dirigida por Héctor Schenone, equipo de investigadores: Iris Gori y Sergio Barbieri. Buenos Aires. Academia Nacional de Bellas Artes.

RÖSING, I (1996) El rayo. Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes bolivianos. Ulmer Kulturanthropologische Schriften, 251 pp.

VAISSE, E, HOYOS, F, ECHEVERRÍA I REYES, A (1896). Glosario de la lengua atacameña. Santiago de Chile. Imprenta Cervantes.