

LOS RITUALES PARA SUPERAR CONFLICTOS EN LOS ECOSISTEMAS CAMPESINOS

Mg. María Nilda Varas Castrillo
Profesora del Departamento de Ciencias Humanas de la
Universidad Nacional Agraria La Molina
nvaras@lamolina.edu.pe

Dra. Martha Leonor Williams León de Castro
Profesora del Departamento de Biología de la
Universidad Nacional Agraria La Molina
mwilliams@lamolina.edu.pe

Resumen

En este estudio, se busca describir y analizar respuestas campesinas frente a la ruptura en el equilibrio de sus ecosistemas productivos. Una ratada irrumpió en la Comunidad de Jesús de Ayaviri en la serranía de Lima, Perú, en el verano de 1994 y para contrarrestarla, se celebró un ritual religioso. Mediante técnicas de investigación cualitativa, como la observación participante y entrevistas exhaustivas, se investigó el hecho y se analizaron los datos por medio del método comparativo. De esta manera, se ha podido dejar en claro cómo en la actualidad, en las comunidades andinas, se articulan de múltiples maneras formas de comunicación, de memoria, de construcción de conocimiento o de expresión de sentimientos y afectos, frente a eventos estocásticos del ambiente.

Palabras claves: Comunidades campesinas altoandinas. Ratadas. Rituales religiosos

Abstract

This study is aimed at describing and analyzing farmers' answers to ruptures in the balance of their productive ecosystems. During the summer of 1994 there was a rodent outbreak (ratada) at the Comunidad de Jesús de Ayaviri, in the mountainous area of Lima, Peru. In order to resist it a religious ritual was performed. By means of qualitative research techniques such as participant observations and in depth interviews the event was investigated and the data analyzed using the comparative method. In this way it has been possible to point out that even today, in the Andean communities, in multiple ways, various forms of communication, memory, construction of knowledge or expression of feelings and affection are articulated when faced to stochastic events in the environment.

Key words: Andean communities, rodent outbreaks, religious rituals.

I. Introducción

Entre marzo y mayo del primer semestre del año 1994, se registró en la comunidad de Jesús de Ayaviri, provincia Yauyos, departamento de Lima, una irrupción masiva de ratas, que alcanzó una magnitud antes no registrada en la memoria colectiva de esta comunidad. Este hecho llevó a que los comuneros se vieran obligados a recurrir a todo tipo de estrategias para derrotar esta plaga, que amenazaba tanto con comerse todas sus reservas de alimentos como con dañar todos los sembríos destinados al autoconsumo.

Después de utilizar todos los métodos de erradicación posible, los campesinos recurrieron a la ejecución de un ritual religioso, como su última estrategia para volver a recuperar el equilibrio perdido, que amenazaba con destruir su seguridad alimentaria, es decir su vida misma.

El territorio donde se desarrollan las comunidades andinas alteñas es un espacio diverso, lleno de contrastes e “imprevistos”, donde frecuentemente por acciones del hombre o características propias de su desarrollo se presentan fenómenos que alteran el equilibrio entre el medio y la sociedad (sequías, inundaciones, huacos, plagas de roedores, langostas, etc.).

En el transcurso de su experiencia vital de convivencia con este medio y en base a su experiencia social como pueblo, los hombres andinos han desarrollado una cosmovisión de este mundo y tienen un conjunto sistémico de prácticas que lo recrean. En este sistema simbólico, por el que los campesinos andinos tratan de explicarse

el sentido de la vida, la religiosidad tiene un papel de gran importancia, que interesa estudiar, para conocer los mecanismos ideológicos a los que recurren estos grupos humanos para enfrentar situaciones que alteran el equilibrio entre estos y su entorno.

Uno de los aspectos más estudiados en el campo de la antropología religiosa es el de los rituales que practican las diferentes culturas humanas, a los que Marzal define como los modos “de comunicarse con lo divino, con lo que se cree” (2002, p. 28). En la región andina se tienen excelentes trabajos realizados tanto por antropólogos como Van den Berg (1990); Flores Ochoa (1988); Girault, (1988) como por miembros de la iglesia y otros que describen y estudian los rituales que los indígenas quechuas y aymaras practican. Sin embargo, no se ha estudiado los cambios que han sufrido los rituales con los procesos de secularización que se procesan entre los campesinos del Ande y más aún cuando estos continúan recurriendo a lenguajes simbólicos para comunicarse con los seres extranaturales como son sus divinidades, en los momentos en que las dinámicas de los ecosistemas se alteran ya sea por causas antrópicas o naturales. Este trabajo es solo un avance en el estudio de las respuestas humanas a los desequilibrios que se producen en los ecosistemas productivos, y se focalizó en la siguiente hipótesis:

Cuando una sociedad campesina se enfrenta a una crisis ecológica que pone en riesgo su sobrevivencia recurre a rituales religiosos para restituir el orden cósmico, roto por el desequilibrio producido en sus ecosistemas productivos.

En los Andes centrales, después de cinco siglos de una persistente evangelización cristiana, conviven entre las poblaciones campesinas que la habitan, viejas religiones originarias mezcladas con la religión católica, en un sincretismo religioso, que se expresa de diferentes maneras, pero sobre todo en los rituales religiosos.

Los estudios sobre los rituales vienen siendo tratados desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales, la filosofía y la teología, pero son escasos los trabajos que tocan estos temas desde una perspectiva interdisciplinaria y menos los que analizan la interrelación entre concepciones religiosas y las prácticas de manejo de los ecosistemas.

Un precursor de estos enfoques es Rapaport (1987), quien plantea una perspectiva teórica metodológica que permite interrelacionar las variables culturales, ambientales y biológicas humanas como partes de un único sistema.

Dicho autor se enfrenta claramente al punto de vista dominante en la antropología funcionalista según la cual los rituales no tienen efectos prácticos sobre el mundo exterior e indica el camino hacia nuevos enfoques en el estudio de la religión.

Los procedimientos utilizados por este autor poseen un valor heurístico considerable debido a que dirige la atención hacia cuestiones investigables, acerca de cómo, cuándo y en qué grado los diferentes rasgos o variables, tanto culturales como no culturales, se afectan unos a otros.

Otros autores como Merlino y Rabey (1983) han hecho sugerencias acerca del

posible papel del ritual en la adecuación de los grupos sociales a sus respectivos entornos. Ellos plantean hipotéticamente que la religiosidad de los pastores del altiplano, juega un papel adaptativo con respecto al ambiente, especialmente en lo referente al componente natural del mismo.

Entre las metodologías clásicas propuestas, que aún tienen mucha influencia entre los antropólogos para analizar los rituales religiosos, está la de Radcliffe-Brown (1972) quien propone cuatro categorías para analizar un rito: a. el propósito, b. el significado, c. la función psicológica, y d. la función social.

Rapaport trata de avanzar más allá de este enfoque y propone analizar “cómo afecta el ritual a las relaciones entre una congregación y las entidades exteriores a ésta” (1987: xiii).

Otro estudioso de los fenómenos religiosos es Marzal (2002, p. 28), quien define una creencia como “(...) una proposición que afirma como real la existencia de un ser superior invisible...” y un rito como “un acto simbólico, a través del cual los creyentes tratan de comunicarse con los seres superiores, como la plegaria o el acto penitencial.” Enriqueciendo esta definición, Rapaport (1987, p. 207) utiliza el término ritual para referirse a “(...) la ejecución de actos convencionales explícitamente destinados a obtener la intervención de agentes no empíricos o sobrenaturales en los asuntos de los participantes (...)”.

Para poder entender los propósitos y significados de estos ritos entre los campesinos que viven en pisos ecológicos altoandinos, es imprescindible estudiarlos teniendo como tras-

fondo la cosmovisión que han desarrollado las sociedades andinas. El profundo sentido religioso de su relación con su entorno, es descrito por Marzal (2002) y Van den Berg (1990). En la cosmovisión campesina, la realidad está formada por tres dimensiones íntimamente relacionadas en constante tensión y en busca de equilibrio. Estas son la sociedad humana, la naturaleza y los seres sobrenaturales.

En un contexto de crisis, de ruptura de equilibrio entre sociedad humana y naturaleza, los comuneros recurren a rituales como un medio de lograr restituir ese equilibrio. Por ejemplo, una ruptura de equilibrio es una aparición súbita de grandes masas de roedores que arrasan con los cultivos en las zonas altoandinas.

Desde el año 1552 (de Vivar, 1987, citado por Jaksic y Lima, 2003), los cronistas han estado reportado las llamadas “ratadas”, es decir, irrupciones masivas o brotes poblacionales de diversas especies de roedores.

En 1879, se tenía la noción de asociar una ratada con una masiva floración de árboles de bambú (Jaksic y Lima, 2003), pero un siglo después, eventos como el de 1944 en el Perú, (Gilmore 1947, citado por Jaksic y Lima, 2003) complicaron el panorama, al reportar una ratada y no poder detectar ninguna floración masiva de árboles de bambú. Las causas de esos brotes poblacionales de roedores en el Perú fueron dilucidadas por Pearson (1975, citado por Jaksic y Lima, 2003), quien estudió un brote poblacional de *Phyllotis* en la costa central del Perú y concluyó que la irrupción podría deberse a dos años previos de lluvias especialmente fuertes.

En las ratadas, se encuentran involucradas de una a cuatro especies de roedores simultáneamente. En el Perú, los roedores reportados en las ratadas asociadas a la presencia de precipitación inusual son *Oryzomys xanthaeolus*, *Phyllotis darwini* y *Phyllotis magister* (Jaksic y Lima, 2003). Según los mismos autores, las localidades reportadas en la literatura científica en las que se han encontrado ratadas en el Perú son Ica, Huancavelica, Ayacucho, Arequipa y Tacna, en los años de 1907, 1926, 1939, 1943, 1944, 1972 – 1973.

Desde el punto de vista ecológico, las ratadas representan incrementos explosivos en la abundancia o densidad de una población de roedores en un período corto. Bajo los efectos de importantes cambios en los niveles tróficos como los causados por el fenómeno El Niño, se pueden cambiar drásticamente los ciclos poblacionales.

Según Jaksic y Lima (2003), casi todas las ratadas reportadas para el Perú pueden asociarse a incrementos en la precipitación (Cuadro N° 1). Parece haber una relación causal entre el fenómeno de El Niño y la precipitación y puede haber un desfase de uno a dos años para que se dé el brote poblacional.

Cabe resaltar que en la mayoría de los casos, los campesinos asocian las ratadas a grandes pérdidas de cultivos y los ecólogos más bien estudian este fenómeno como una forma de entender las formas de sincronización entre los eventos poblacionales y los detonantes ambientales.

CUADRO N° 1.
DESCRIPCIÓN DE LOS PRINCIPALES EVENTOS ASOCIADOS A LAS RATADAS
EN EL PERÚ

LOCALIDAD	FECHA	EVENTO ASOCIADO
Departamentos de Ica, Huancavelica, Ayacucho y Arequipa	1907	Precipitación sobre el promedio
Departamentos de Ica, Huancavelica, Ayacucho y Arequipa	1926	Precipitación inusual en 1925
Departamentos de Ica, Huancavelica, Ayacucho y Arequipa	1939	No asociada con precipitación inusual
Departamentos de Ica, Huancavelica, Ayacucho y Arequipa	1943-1944	Alta precipitación en el Departamento de Lima en 1941-1943, asociada al evento de El Niño de 1940 - 1943
Departamentos de Arequipa y Tacna	1972-1973	Alta precipitación en agosto 1971 y julio – setiembre 1972, asociada al evento El Niño 1972- 1973

Fuente: Jacsic y Lima (2003)

II. Metodología

En el caso de la Comunidad de Jesús de Ayaviri, se buscó analizar el fenómeno como un todo, desde una perspectiva interdisciplinaria, mostrando las interrelaciones entre las concepciones religiosas y las prácticas de manejo de los ecosistemas. Para ello, se recurrió a técnicas de investigación cualitativa, sobre todo a la observación participante y las entrevistas en profundidad, así como al análisis de los datos por medio del método comparativo.

El trabajo de campo se llevó a cabo en octubre del año 2002. Se realizaron diez entrevistas exhaustivas a comuneros de ambos sexos, dirigentes comunales y municipales, así como a miembros de grupos religiosos que vivieron esta ex-

periencia, hasta lograr un punto de saturación. Gran parte del relato sobre el ritual religioso fue recogido por una de las autoras (Varas) en una entrevista al sociólogo Luis Ramírez Germani, quien fue un testigo de excepción del mismo. La unidad de investigación fue la comunidad de Ayaviri, situada en la provincia de Yauyos, departamento de Lima, donde se suscitaron los hechos en los meses de marzo a mayo del año 1994.

Características de la región estudiada

a. El territorio

La comunidad de Jesús de Ayaviri está localizada al noroeste de la provincia de Yauyos, a 200 Km. al sur del departamento de Lima (Mapa N° 1). Se encuentra ubicada en la cuenca alta del río Mala, en la sub-

cuenca del río Ayaviri, sus coordenadas geográficas son latitud sur 12 23' longitud oeste 76 08', altitud 3228 msnm. El territorio de la comunidad pertenece a la zona ecológica estepa montano.

El río que corre por el territorio es el Ayaviri, afluente del río Mala. Este se origina debido a la presencia de nieves perpetuas y numerosas lagunas de regular magnitud en las partes altas. Su clima es muy variado y presenta dos estaciones: una época seca de abril a noviembre y una época de lluvias de diciembre a marzo. Predominantemente, es un clima subhúmedo y frío, con una temperatura promedio anual estimada de 10° C, la misma que en las partes más altas desciende al punto de congelación, sobre todo en las noches de invierno, constituyendo un limitante para la agricultura por la frecuencia de heladas.

La topografía es montañosa y accidentada, salpicada por áreas de pendiente suave que se encuentran principalmente en las faldas de los cerros y en las cercanías de las quebradas que llevan agua, de tal manera que en esta formación se puede hablar de dos sectores: el área agrícola de laderas y las montañas húmedas. En los niveles superiores, se encuentran dispersos algunos bosques residuales conformados por especies arbustivas y arbóreas que constituyen también un sector de uso (Foto N° 1).

Las familias campesinas tienen terrenos en la parte media y baja, que son utilizados con fines agrícolas; los de las partes altas, con pastos naturales, son dedicadas al pastoreo tanto de los hatos de las familias como los de la comunidad. En la actualidad una extensión territorial de

31. 260 has de tierras, de las cuales la mayor parte son pastos naturales, 16.750 has son de (54.2%), 30 has de bosques (0.1) y 11.675 (37.8%) son terrenos que según la información técnica son improductivos o sin uso. Solo 2.440 has (7.9 %) son utilizadas como tierras de cultivo, 2.180 son bajo riego y el restante 259.4 has son secano. Tiene un promedio de 1450 has de tierras andenizadas, en proceso de deterioro.

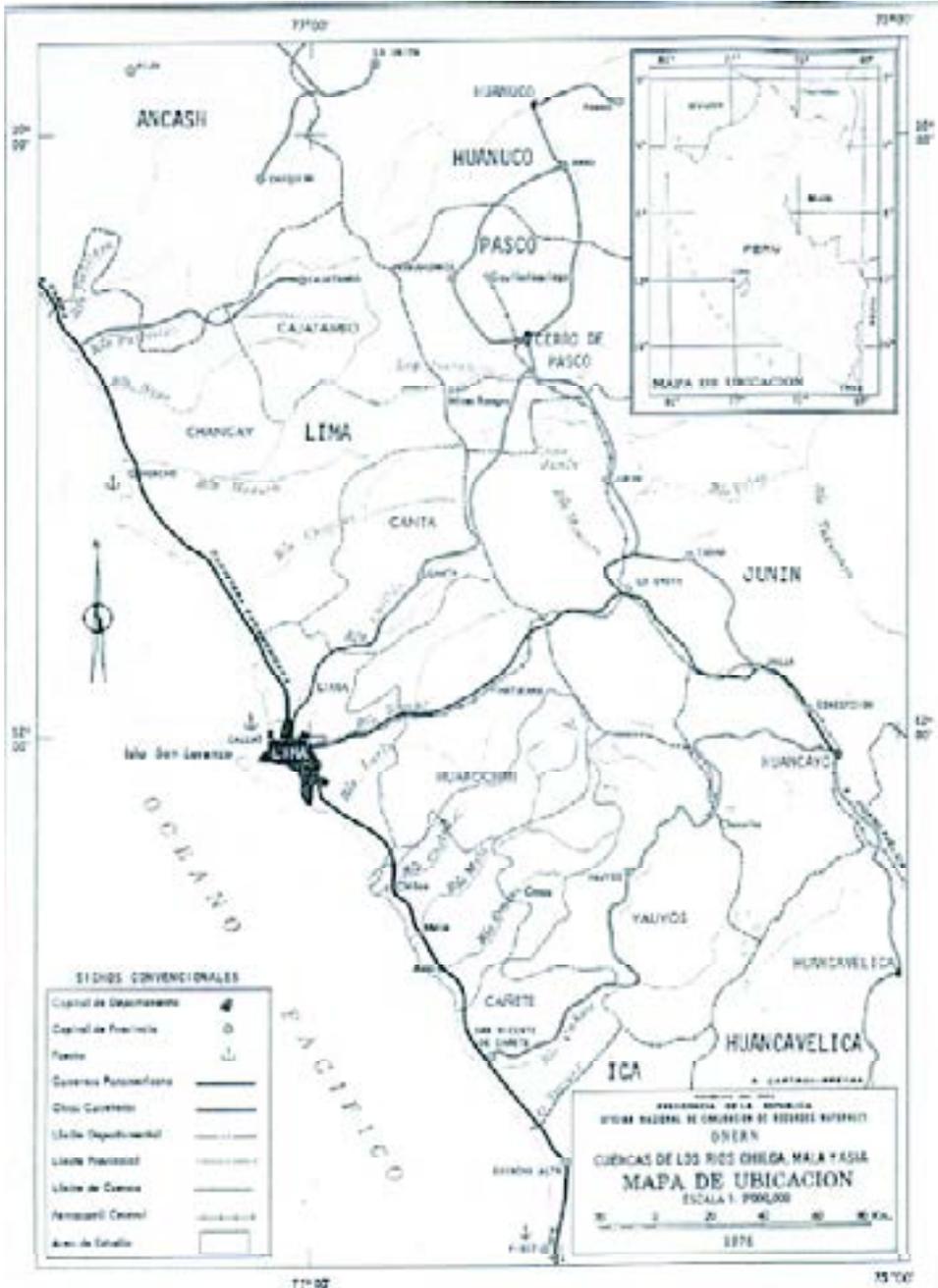
La comunidad cuenta con terrenos con bosques alrededor de 30 has, ubicados en la parte media y baja con eucaliptos, aliso, sauce, molle, maguey, saúco, tara, llauilli llauilli, quinquar, masingo que son aprovechados como leña y como material para la construcción. Hay presencia de plantas xerófitas como las cactáceas y hierbas anuales. En las zonas altas crece chocho silvestre (*Lupinus viciaefolia*); huariruma (*baccharis* sp); zapallito (*calceolaria* sp); pinahua (*Biolens andicola*).

Las gramíneas silvestres que abundan en la zona son *Stypha brachyphilla*, *Festuca* sp, *Bromus lanatus*, *Hordeum muticum*, *Calamagrostis* sp y la rosacea: *Alchemilla pinnata*.

b. Sociedad y actividades cotidianas

La población está organizada como comunidad campesina llamada Jesús de Ayaviri, la que aún mantiene el control sobre los recursos naturales: terrenos con pastos naturales, agua, ganado y una porción de tierras de cultivo. Está constituida por cerca de 150 familias (alrededor 854 personas). La población es fluctuante, ya que durante el periodo de lluvias, que coincide con las vacaciones escolares, el 40% se traslada

MAPA N° 1.
UBICACIÓN DE LA PROVINCIA DE YAUYOS,
DEPARTAMENTO DE LIMA



hacia Lima Metropolitana. Su patrón de asentamiento, en las últimas décadas, ha variado de disperso a concentrado. En el pueblo vive el 90% de las familias, aunque aún mantienen sus casas dispersas en el área de pastoreo.

Las familias tienen pequeñas parcelas, que conducen en forma privada. Estas se encuentran situadas en los terrenos adyacentes al centro poblado. El tamaño de las mismas varía $\frac{1}{2}$ ha a 3 has.

La principal actividad económica de los comuneros es la ganadería extensiva de vacunos, caprinos y ovinos, complementada con la agricultura. La primera destinada fundamentalmente para el mercado de carne y quesos a Lima y la segunda es para el autoconsumo, y produce maíz, papa, olluco, trigo y cebada. La mayor parte de la agricultura básicamente es bajo riego gracias a la existencia de un canal matriz de riego prehispánico llamado el Cachi, que capta y conduce agua del río Ayaviri que nace en la laguna Huascaicocha.

Una de sus principales preocupaciones de los comuneros es el cumplir con los ritos religiosos como fiestas de los santos patronos, entre otros. Esto es una obligación que está en manos de la Junta Directiva de la comunidad, quien solventa las fiestas con un fondo monetario que recaudan de la venta del ganado y los quesos que elaboran con la leche que producen estos.

La población de la comunidad tiene acceso restringido a servicios básicos. Cuentan con energía eléctrica parcial, así

como el 98 % de la población que vive en el centro poblado y con instalaciones de agua potable, pero solo el 5% tiene desagüe y el 20% letrinas. Los niveles de analfabetismo son pequeños (5%) en comparación con otras regiones de la sierra peruana. El 76 % tiene educación primaria; el 5% secundaria; y el 1.2%, educación superior.

En el pueblo de Ayaviri se encuentra la iglesia, la comisaría, la sede de la alcaldía, el centro telefónico, los centros educativos, de salud y las tiendas donde se acopian los quesos y la carne que es adquirida por comerciantes que vienen de Lima dos veces por semana.

La comunidad de Ayaviri se comunica con la costa a través de una carretera afirmada de 101 Km, por donde circulan diariamente ómnibus y camiones, sobre todo en la época seca, porque en las lluvias la carretera se interrumpe y, de esa forma, la comunidad quede aislada.

III. Resultados

a. El contexto del ritual

Para los campesinos, el ciclo agrícola de 1994 se presentaba como un buen año. Eran años posteriores al fenómeno de El Niño de 1991-1992. Había llovido bastante, en febrero y marzo, y las semillas estaban totalmente verdes. En vista de que los indicadores campesinos señalaban un buen año agrícola, es decir, un buen año hídrico, apropiado para la siembra de cereales, sobre todo maíz, (este cultivo tiene mayor versatilidad y requiere agua), la comunidad permitió que se produzcan en

las tierras en seco, que se encontraban en descanso.

Adicionalmente a las condiciones ecológicas para detonar un brote poblacional de roedores, se tenían las siguientes condiciones antrópicas: Primeramente, estaban los procesos de cambios que vivió la población de la sierra colindante a Lima. Desde la década del 70, el pueblo comenzó a crecer y la población que vivía dispersa en sus estancias empezó a nuclearse y construir casas y tiendas, alrededor de la plaza. La población más joven comenzó a migrar masivamente a Lima. Paralelamente fue dándose una integración de la producción comunal de queso y carnes al mercado costeño, sobre todo limeño. La producción de queso fresco se comenzó a constituir en su principal fuente de ingreso en moneda nacional.

Es importante anotar que comenzaron a surgir en el pueblo pequeños negocios: tiendas y almacenes donde se expendían productos manufacturados provenientes de Lima y se acopia la producción (granos, semillas y quesos) que serán comercializados en esa ciudad. Esto fue creando las condiciones para que roedores comensales de hábitats urbano/rurales vayan encontrando un hábitat favorable para su expansión. En las zonas rurales, el hábitat se confunde, debido a la continuidad del pueblo con las chacras de su alrededor, que proveen de recursos alimenticios para estos roedores. Para otra localidad del departamento de Lima (Tambo, Canta), se ha reportado *Mus musculus*, *Oryzomys xanthaeolus* y *Rattus norvegicus* para una zona de actividad humana y *Phyllotis andium* y *Mus musculus* para los campos de cultivos

(Valle *et al.*, 1998; Williams *et al.*, 1998). En las parcelas privadas de las familias, que están en torno al pueblo, donde se siembran cultivos de consumo inmediato como habas, maíz, arveja, también se dio preferencia al maíz.

Hay que señalar que es en este espacio de 25 has - centro urbano y primer anillo de chacras para autoconsumo- donde se da con mayor incidencia el fenómeno de la plaga de roedores. Estos se mueven en un hábitat que se dispersa: van desde la vivienda, donde están los almacenes con granos y alimento para el ganado, hasta los cultivos atractivos para estos roedores, como el maíz amiláceo. Al crecer las posibilidades de alimentación, aumentan las posibilidades de reproducción de los roedores, rompiendo los mecanismos naturales de autorregulación y creándose una entropía que rompe con el equilibrio tradicional entre la población humana y la de roedores. Esta última comienza a expandirse y a causar daños considerables primero a las chacras de maíz y habas, luego en los pastizales. Las tradicionales ratas de campo, que existían en la zona, tienen otro ecosistema de vida. De ahí que comienzan a surgir las condiciones que permiten una simbiosis hombre/roedor.

Como ya se ha dicho, a este contexto socioeconómico se añadieron las condiciones climáticas postniño, que en la región son favorables para la expansión de cultivos y el crecimiento de la fauna silvestre.

b. Preparación del ritual

La presencia excepcional de roedores en las chacras y en el pueblo de Ayaviri

provocó que la gente primero individual y luego grupalmente busque soluciones para este problema. Esta situación, al parecer era novedosa para ellos, pues según los comuneros más viejos, no recordaban un hecho parecido en toda su vida o una historia contada por sus abuelos les hubiesen relatado sobre una experiencia similar. De ahí que no encontraran soluciones para enfrentarla.

Los roedores no devoraban toda la planta, sino que mordisqueaban el tallo de las plantas de maíz y habas, succionando el líquido de los tallos y al caer estos, se asustaban e iban a mordisquear otro tallo, las plantas quedaban como si hubiesen sido cortadas por una hoz.

Ante la situación incontrolable y al ver el estado destrozado de sus chacras, los comuneros solicitaron a las instituciones estatales de la zona y consultaron a los visitantes ayuda para solucionar ese problema. Les propusieron que coloquen en las sementeras un raticida comercial que les resultaba muy oneroso para la economía campesina de autoconsumo y riesgoso para otros animales.

Otros técnicos consultados propusieron evitar el uso de raticidas. Estos especialistas recomendaron la técnica de los campesinos chinos que ahuyentaban a las ratas haciendo ruido. Tenían que observar dónde estaban las madrigueras y a ciertas horas del día, a eso de las seis de la tarde, cuando los roedores se aprestaban a salir de sus madrigueras, tocaran al unísono metales (tapas, ollas), provocando un ruido ensordecedor. Pareciera que cierta frecuencia de sonido les molesta, pero esta solución no

fue puesta a prueba, pues los campesinos no conocían la ubicación de las madrigueras, entre otras cosas.

Una alternativa más próxima a la realidad socioeconómica campesina era la de impregnar frutas con cal y colocarlas al borde de la parcela. La cal tiene un efecto de constreñir el sistema digestivo de las ratas, que mueren por inanición. Esta solución llegó tarde, cuando más del 60% de las sementeras estaban afectadas.

En las últimas semanas de mayo, ante la inviabilidad de las soluciones técnicas, desesperados, los comuneros apelaron a una solución que estaba dentro de su contexto cultural. En una reunión comunal, decidieron formar una comisión para que invite al sacerdote de la parroquia de Mala, en la costa, para que celebre una misa. En el pueblo, la permanencia de los sacerdotes es eventual, la iglesia permanece cerrada y solo se abre para celebrar misa durante las fiestas del patrono y los santos del pueblo: la virgen de la Asunción, en octubre, y el Niño Jesús, en diciembre. Pero en esta oportunidad, en que se había roto el equilibrio y estaba en riesgo la seguridad alimentaria de las familias, el realizar este rito religioso cristiano era la última estrategia a la que recurrió la población.

c. El ritual

El sacerdote, quien tenía extracción campesina andina y con amplia experiencia de trabajo con los campesinos de la serranía limeña, aceptó ir al pueblo a celebrar misa. Se convocó a la población para las siete de la noche y, por restricción de luz, se iluminó la iglesia con candelabros. Toda la gente

del pueblo y alrededores llegaron temprano. La iglesia a esa hora estaba llena, con las mujeres en un sector y los hombres en otro. Las mujeres de edad interpretaban cantos que eran parecidos a los de la fiesta de la herranza, acompañadas con tinya y violín, un estilo antiguo de canto, con voces tristes, impostadas. Esto daba un ambiente muy melancólico al ritual.

Se inició la misa siguiendo el ritual católico y en el momento del evangelio, el sacerdote predicó sobre las plagas de Egipto asociando la plaga de ratas con la conducta moral del pueblo, tanto a la vida privada como pública de la gente como los casos de alcoholismo entre los adultos y jóvenes, la infidelidad en las parejas y los malos manejos de los bienes públicos entre los dirigentes. Al parecer, buscaba remover la conciencia de los campesinos y esto era visible en la población que estaba en la iglesia, silenciosa, y cargada de sentimientos de culpabilidad.

El momento cumbre se dio en la consagración, cuando ingresó un niño del pueblo aproximadamente 8 o 9 años de edad, portando un crucifijo de madera rústica con dos roedores colgados por la cola en cada brazo del mismo y vestidos a la usanza campesina. El cura fue sorprendido con esto, pues no sabía de esta decisión tomada por algunos miembros de la comunidad, pero continuó con la misa, levantó la hostia y el niño se ubicó al frente, a tres metros del altar. Se creó un momento muy especial de gran tensión y de gran impacto.

Cuando terminó la misa, todos los asistentes –portando velas encendidas– salieron en procesión por la plaza. Fueron detrás

del niño y los roedores, el cura y la gente del pueblo, las mujeres continuaban entonando canciones muy tristes y rezando el rosario.

Acompañando a la procesión estaba la banda, compuesto de 8 a 10 músicos, contratada especialmente para esta ocasión. Esta vez interpretaba música religiosa. Dieron la vuelta a la plaza, y luego optaron por continuar por una de las salidas del pueblo. Tomaron la salida hacia la zona alta (Hanan), que va hacia las parcelas y casi a los doscientos metros, donde estaban las chacras en la zona periurbana, se detuvo la procesión y el niño simbólicamente enterró las ratas y algunos adultos le pusieron piedras encima. Así terminó el rito y regresó toda la gente al pueblo, bien entrada la noche.

Se tiene otra versión: La procesión se dirigió hacia la salida del pueblo y allí uno de los comuneros desató a los roedores que estaban vivos y les dio un golpe en las ancas y les ordenó abandonar el pueblo, diciendo: “váyanse a molestar a los Yauyos”.

Al día siguiente, después de celebrado este ritual, la gente observó que fue disminuyendo la población de roedores hasta volver a su volumen normal tradicional.

IV. Discusión

La ratada reportada en la Comunidad de Jesús de Ayaviri estaría asociada a un evento de precipitación. Estaban dadas las condiciones ecológicas y antrópicas para que irrumpa una ratada en la comunidad: Una concentración de la población y un año postniño con buenas condiciones para

la agricultura. Según (Ostfeld y Keesing, 2000, citado por Jaksic y Lima, 2003), las ratadas pueden verse como recursos en pulso o en brote, es decir aquellos que se alzan dramáticamente, en respuesta a un factor ambiental exógeno. La ratada reportada en este trabajo, estaría confirmando el hecho de que los últimos seis brotes poblacionales de roedores se habrían dado de uno a dos años después del fenómeno de El Niño (Jaksic y Lima, 2003). La ratada del año de 1994 se estaría dando dos años después de El Niño de 1991, 1992 y 1993.

La liturgia que utilizan los campesinos en este ritual colectivo y público es la misma que practican para otros rituales, los que si bien tienen una estructura básica común, tienen formas muy flexibles, pues los improvisan, de acuerdo al momento y las circunstancias que viven, de modo que hay diferencias locales y regionales y aun diferencias en un mismo lugar (Van der Berg, 1990).

La “función” del ritual, en este caso estudiado, está relacionada con la *otra* dimensión de la realidad del mundo de los seres vivientes no-humanos, estableciendo una comunicación simbólica con estos. Estudios realizados entre los campesinos de otras zonas andinas indican que en momentos de crisis, como por ejemplo, en caso de una larga sequía, o después de granizadas fuertes, se ejecutan ritos que tienen por objetivo exclusivo obtener el perdón de los seres sobrenaturales y las fuerzas de la naturaleza.

Dentro de su concepción, el equilibrio entre las diferentes dimensiones de su mun-

do se habría roto y era necesario volver al mismo por ello recurrieron a este ritual religioso. Entre los aymaras, “los ritos y ceremonias son medios adecuados para restablecer y mantener este equilibrio armonioso entre los hombres y el mundo sobrenatural” (Van de Berg, 1990: 142).

Particularmente en situaciones de gran emergencia, por ejemplo durante una sequía duradera, inundaciones o plagas, los campesinos quechuas o aymaras salen en procesiones con imágenes de santos a los cerros altos para que estos santos, al igual que los achachilas, presten su colaboración en combatir las calamidades y obtener tiempo favorable para la agricultura. El ritual en la Comunidad de Ayaviri (la misa, la procesión y el entierro) estaba destinado a propiciar la intervención de lo sobrenatural para que proteja a la comunidad humana y busque volver al orden cósmico acostumbrado.

En este acto religioso se mezclan formas de un ritual cristiano en su forma genuina occidental con elementos andinos muy antiguos. Ahí hay una expresión religiosa andina ancestral, una forma de acercarse a lo sobrenatural con rituales, latente aún en la población de esta comunidad. Ritos religiosos autóctonos para enfrentar hechos que ponen en riesgo su sobrevivencia. Rituales al parecer perdidos, desaparecidos, emergen y vuelven a convertirse en el lenguaje simbólico al que recurren los campesinos para acercarse a lo sobrenatural, a lo sagrado.

El hecho del protagonismo del niño en el ritual es muy simbólico. Seguramente se escogió al niño por la pureza, porque no

tiene pecados. Este menor simboliza la esperanza, la reproducción social que se ve amenazada. Es posible que el objetivo de la participación central del niño en el rito haya sido el conseguir misericordia de los que habitan el mundo extrahumano. Por eso, llevan la cruz alrededor de la plaza en procesión y arrojan simbólicamente la plaga fuera del pueblo y las chacras e incluso la entierran.

El significado de la ejecución del ritual es el retornar al equilibrio perdido, por eso recurren a la iglesia —un lugar sagrado, reconocido por toda la comunidad— donde se desarrollan los rituales cristianos en momentos cúltricos anuales importantes: las fiestas de los patrones del pueblo, por ejemplo la de la Asunción de la Cruz y el niño Jesús.

La ejecución de este ritual les permite retornar a sentimientos de seguridad perdidos tanto a nivel individual como de grupo social, que solo se puede entender tomando en cuenta la cosmovisión andina, que aún forma parte del imaginario de los campesinos de Ayaviri.

V. Conclusiones

La descripción y análisis de esta práctica religiosa, motivada por la presencia de una ratada en la comunidad de Ayaviri, permite conocer cómo en la actualidad, en las comunidades de los Andes aún se articulan múltiples maneras, formas de comunicación secular y sagrada, de memoria colectiva, de construcción de conocimientos, así como de expresión de sentimientos y afectos.

En estas comunidades altoandinas, con procesos de mercantilización de la producción, con alfabetización mayoritaria y con intercambio frecuente con Lima, la religión muestra su fuerza cuando ayuda a las gentes a adoptar decisiones que concuerdan con prácticas útiles persistentes, pero que no son absolutamente evidentes como para excluir cualquier clase de dudas y tentaciones (Harris, 1983). Los comuneros llevan adelante estas prácticas porque les abren a una esperanza de futuro y las consideran oportunas en ese determinado contexto.

Frente a un hecho inmanejable, como una ratada, recurren a la fe, a la necesidad de comunicarse con lo sagrado. Se buscó al sacerdote al final, en el último momento del ciclo de la crisis, como un elemento de solución popular, cuando el desastre prácticamente ya se había consumado. Pero en este contexto, resulta difícil explicarle al campesino que las “ratadas” son recursos en pulso o en brote, que después terminan siendo utilizados hasta acabarse en el tiempo y que el ritual no tenía nada que ver con esa situación. Sin embargo, es recomendable que los profesionales técnicos gestores ambientales tomen en cuenta la vigencia de la influencia de factores subjetivos como son los aspectos religiosos en el manejo y gestión de los territorios campesinos altoandinos.

Agradecimientos

Nuestro agradecimiento a los comuneros y a las autoridades de Jesús de Ayaviri, asimismo nuestro agradecimiento al sociólogo Luís Ramírez Germani, por su colaboración desinteresada en esta investigación.

Bibliografía

- FLORES OCHOA, Jorge A. (Coord). Mitos y canciones ceremoniales en comunidades de puna, Llamicos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas. Cusco, Ed. Universitaria, 1988.
- GUILLET DAVID, W. Transformación ritual y cambio socio-político en una comunidad campesina andina. En Revista Allpanchis, No.6, Cusco, abril. 1974. 143-177 p.
- GIRAULT, L. Rituales en las religiones Andinas de Bolivia y Perú. La Paz. CERES-MUSEF-QUIPU, Ed. Don Bosco. 1988.
- HARRIS, Olivia. Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. En Revista Chungara No. 11. Universidad de Tarapacá, Dpto. de Arqueología. Arica, 1983. 135-152 p.
- JIMÉNEZ, J.E, P. FEISINGER y F.M. JACSIC. Spatiotemporal patterns of an irruption and decline of small mammals in northcentral. Chile. J. Mammal. 1992. 73, 356-64 p.
- JACSIC, F.M y M. LIMA. Myths and facts on ratadas: Bamboo blooms, rainfall peaks and rodent outbreaks in South America. Austral Ecology. 2003. 28: 1 - 15 p.
- MARZAL, Manuel. La investigación de la religión Andina, En Revista Allpanchis, No-34. Cusco, 1989.
- MARZAL, Manuel. Tierra Encantada. Tratado de Antropología religiosa de América Latina. Lima, Ed. Trotta. Pontificia Universidad Católica del Perú. 2002.
- MERLINO, Rodolfo, J. Y RABEY, Mario. Pastores del altiplano andino meridional, religiosidad territorio y equilibrio ecológico. En Revista Allpanchis. 1983, Cusco.
- RAPPAPORT, Roy A. Cerdos para los antepasados. El ritual en la ecología de un pueblo de nueva Guinea. Madrid, Ed. Siglo XXI, 1987.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1972. Estructura y función en la sociedad primitiva. Barcelona, Ed. Península, 1972.
- VAN DER BERG, Hans. La Tierra no Da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos. La Paz, Ed. Hisbol-UCB-ISET, 1990.
- VALLE, D.; WILLIAMS, M.; COSSÍOS, D.; TAMASHIRO, R.; MEDINA, F. Segregación espacial de poblaciones de roedores en la localidad de Tambo, provincia de Canta, Lima, Perú. En Revista Ecología Vol. 1, N° 1, 1998. 84-91 p.
- WILLIAMS, M.; VALLE, D.; COSSÍOS, D.; TAMASHIRO, R; MEDINA, F. Clases de edades y patrones de estacionalidad reproductiva en roedores de la localidad de Tambo, provincia de Canta, Lima, Perú. Ecología Vol. 1, N° 1, 1998. 102-106 p.