

Sobre la suavidad de “la clima” en la comunidad de Coipasi, Bolivia

Óscar Muñoz Morán
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

ABSTRACT

Through a description of the Quechua theory in Coipasi (Bolivian Altiplano) on how the climate is, I propose that the correct ecological balance in the region is about of meekness of relationships. Soft is the rain that regulates them, *llanupara*, which allows the landscape to be moistened and water to be always present. Imbalances in this ideal climate system must be mitigated through communication and dialogue with the clouds, rain or hail. However, at present, a general crisis affecting other areas of to be *runa* (person), and even global climate change, is calling cosmological models into question.

Keywords: Andes, Quechua peasants, climate, rain, soft culture.

Mediante una descripción de la teoría quechua en Coipasi (Altiplano boliviano) sobre el funcionamiento del clima, propongo que el equilibrio ecológico correcto en la región se construye en base a la suavidad en las relaciones. Suave es la lluvia que las regula, la *llanupara*, que permite que el paisaje se humedezca y el agua esté siempre presente. Los desequilibrios en este sistema ideal climático deben ser paliados mediante una comunicación y diálogo con las nubes, la lluvia o el granizo. No obstante, en la actualidad, una crisis general que afecta a otros ámbitos de los modos de ser *runa* (persona) o incluso por medio del cambio climático global, está poniendo en cuestión los modelos cosmológicos.

Palabras clave: Andes, campesinos quechuas, clima, lluvia, cultura suave.

Es mediodía de un día de finales de marzo en la comunidad quechua hablante de Coipasi. Estoy bajo el alero de la puerta de mi casa mirando a la pampa andina que se extiende ante a mí (detrás están los cerros) y viendo la tormenta que se está formando y amenaza con descargar toda su fuerza sobre el pueblo. En ese momento, un comunario llega corriendo hacia donde estoy y se pone a mi lado para resguardarse de las primeras gotas de lluvia que están comenzando a caer. Me dice: “*Saqrapara* se viene”, para inmediatamente rectificar y decirme que no, que no parece *saqrapara*. Posiblemente sea *lukupara* (lluvia torrencial acompañada de tormenta). Al preguntarle porque piensa que no es *saqrapara*, me explica que este nombre se refiere a la tormenta con granizo, aquella más temida y peligrosa para las huertas del pueblo, y que no parece que sea ese el caso. La lluvia cae cada vez más fuerte y el aparato eléctrico que las nubes traen consigo lo tenemos ya prácticamente encima. Don Alejo, que así se llama el comunario, me aclara que “a ese [a el granizo] se le oye venir”, hace un ruido característico que permite detectarlo mucho antes de que llegue, “como viento, así, SSSSSSSSSSSS”¹. El siseo pronunciado por don Alejo es sonoro, casi estridente. Las eses son marcadas de una manera contundente.

Por el camino frente a mi casa pasa un coche que va hacia la carretera. Don Alejo se acerca para pedirles que le lleven. Me dice adiós ya bajo una fuerte tormenta. Durante la siguiente media hora llueve torrencialmente y un concierto incansable de truenos acompañados de relámpagos dejan los caminos y los campos de la comunidad anegados. Graniza brevemente, apenas unos segundos, en mitad del momento más intenso de la tormenta. Una vez que pasa la nube de tormenta, conocida como *yana phuyu*, la *lukupara* se detiene, el cielo se abre y se aclara. El sol vuelve a brillar y el calor aprieta de nuevo con fuerza, como lo ha hecho en las semanas anteriores y lo hará en las posteriores. Tan solo un par de horas después apenas se pueden ver pequeños rastros (charcos) de la enorme cantidad de lluvia que había caído.

Las formas empleadas por don Alejo para observar el cielo y las nubes, para escuchar el viento, son las que activan los mecanismos que los campesinos de la región ponen en marcha para intentar apaciguar los excesos climáticos. Las lluvias no deseadas, principalmente *lukupara* y *saqrapara*, son vigiladas y se evalúa su intensidad, su temporalidad, su pertinencia y su frecuencia. Cuando se considera

¹ Milton Eyzaguirre afirma que “el viento puede comunicarse con las personas, ‘hablar’ e interactuar en los cerros altos, en los pajonales, en la selva, aguas en los lagos, o los espacios de paso”. En realidad, la propuesta de Eyzaguirre nos ayuda a explicar las palabras de don Alejo, pues según este autor, el viento y las nubes están estrechamente relacionadas en el mundo andino (2021, 280-281). Algo que también nos indica Gloria Villarroel para el caso del ritual *timpu marani* en Salinas de Garci Mendoza (Oruro, Bolivia) (2025). Se entiende así como las nubes *saqrapara* sisean y avisan a los comunarios de su llegada.

que cualquier de estos ámbitos es superado en exceso, se actúa, poniendo en marcha un complejo sistema de comunicación con las nubes que pueda permitir una regulación del flujo de lluvia y, así, un equilibrio del agua recibida en la tierra².

Este texto tiene el objetivo de mostrar como “la clima” correcta en la región es aquella que se considera equilibrada, que mantiene las proporciones justas de calor y de lluvia para permitir que a la tierra llegue la lluvia necesaria, ni más ni menos, para poder atender las necesidades básicas. Las propuestas ya clásicas de Victor Turner y Edward Bruner sobre la importancia de la experiencia en la sociedad (1986) y las más recientes de Kazuyasu Ochiai sobre la cultura suave de los indígenas mayas de Chiapas (2020), nos permitirán precisar qué papel juega la comunicación con las nubes en lo que he denominado cultura suave andina.

Hace casi 40 años, Turner (de una manera póstuma) y Bruner intentaron poner el foco sobre la experiencia en la labor etnográfica en un libro no excesivamente citado denominado *The Anthropology of Experience* (1986). El volumen reflexiona sobre la experiencia antropológica en toda su dimensión, es decir, la experiencia de los protagonistas de nuestras investigaciones, pero también la experiencia de los propios etnógrafos. Los editores y colaboradores afirman que la experiencia y sus expresiones deben ir siempre unidas. Básicamente, lo que muestran es que la conciencia humana (cultural) se construye en base a tres elementos: “*reality (what is really out there, whatever that may be)*, *experience (how that reality presents itself to consciousness)*, and *expressions (how individual experience is framed and articulated)*” (1986, 6). La experiencia, en sus palabras, solo existe en la medida en que luego puede ser expresada, transmitida. Y esta transmisión no es únicamente narrada y basada en el lenguaje, sino que las “*images and impressions*” juegan un papel fundamental. La obra, como sucedió con el propio posicionamiento teórico de Victor Turner bascula entre lo estructural levistraussiano y lo simbólico geertziano. Por ejemplo, se sigue poniendo en primer plano la búsqueda de significados ocultos en los rituales, mientras que se reconoce que la realidad, el evento, no existe hasta que no es transmitido o incluso algunos autores (p. ej. James Fernández 1986) plantean una propuesta hermeneútica.

Me interesa recuperar este loable intento de poner a la experiencia en primer plano y reflexionar sobre el significado y alcance de ella. Considero que la experiencia, en cuanto las diferentes formas en que se vivencia y se comparte un hecho, es un medio más que adecuado para etnografiar elementos cotidianos y, al

² Me gustaría dedicar las reflexiones que aparecen en este texto a dos coipaseños que me acompañaron durante todo mi trabajo de campo en la comunidad y que me dedicaron, desde su experiencia y tremenda amabilidad, horas y horas de conversación. A don Francisco Potosí y don Marcial Sequeli, que fallecieron ambos durante este otoño de 2025. A través de este recuerdo extiendo mi gratitud a toda la comunidad.

mismo tiempo, poco visibles durante el trabajo campo. Entre estos, a mi parecer, se encuentran aquellos que relacionan a los seres humanos con el clima.

No obstante, a diferencia de lo que hacen los autores del volumen citado, no quiero centrar la atención en lo etnográficamente observable, es decir, las narrativas, los grandes rituales o los gestos rituales, en la mitología, etc. En aquello que Kazuyasu Ochiai ha denominado “cultura dura” (2020). En contraposición, Ochiai identifica la “cultura suave”, es decir, los elementos “efímeros” y propios de la “vida cotidiana”. Tomo de este autor esta propuesta para centrar la atención en los comportamientos indígenas que aparentan ser efímeros pues su sutileza y recato no suelen ser objeto de nuestros registros y descripciones. Es decir, en aquellos gestos, “imitaciones”, “actos perdidos”, que suelen pasar desapercibidos para el ojo no tan atento de nuestras etnografías.

Pero, además, como veremos, el calificativo de “suave” pone en diálogo a esta propuesta analítica de Ochiai con el propio pensamiento quechua del Altiplano boliviano. Pues “suave” es la lluvia deseada y que marca el principio de equilibrio climático que permite las relaciones correctas entre los diferentes actores. También aplico el término para definir la forma correcta de ser según los comunarios. Es decir, existe un modo suave de ser *runa* (persona) y que intenta también mantener y no excederse. El contexto climático actual no se puede comprender sin los diferentes modos de romper esta suavidad social y ontológica.

Explicaré esto con detalle más adelante. Pero antes veamos como se ha abordado en la región el estudio del clima y cómo piensan los propios campesinos que funciona “la clima”³.

El clima, el agua y el campesinado andino

Aquello que de una forma genérica podemos denominar como clima ha sido tema de interés en la antropología andinista desde hace muchas décadas. Incluso un gran número de las etnografías clásicas de la región como las de Ina Rösing (1996) o Peter Gose (1994), por ejemplo, reflexionan sobre la relación del hombre andino con diferentes fenómenos climáticos. No obstante, y sin duda como parte de la preocupación reciente de la Antropología por los efectos del cambio climático, las publicaciones que analizan las consecuencias sociales de los

³ Este texto es producto de la investigación llevada a cabo en el marco del proyecto coordinado “Creatividad indígena frente a las crisis ambientales y sanitarias: expresiones culturales y mundialización de saberes” (CREALM) y, en concreto, del subproyecto “Creatividad indígena y mundialización de saberes” (PID2021-127093NB-C22). Financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España.

cambios en el ecosistema andino han crecido en los últimos años (p. ej. Burman 2017; Jurt *et. al.* 2015; Paerregaard 2023).

La literatura clásica, no obstante, tenía siempre dos centros de interés: los humanos y la tierra/territorio. Básicamente se resaltaba la estrecha relación que existe entre los humanos y la tierra en la que viven. Esa relación, que se traducía en una compleja comunicación ritual entre ambos, tenía a los humanos como sus principales protagonistas. Rituales para llamar a la lluvia (Apaza 1987; Rösing 1996), rituales para comunicarse con los cerros (Bastian 1996; Salomon 2018) o rituales para comunicarse con las diferentes fuentes agua (Gose 1994). Todo ello con un denominador común: el hombre andino depende de las voluntades del cerro y, principalmente, de la capacidad de éste para dotarle de agua. Al mismo tiempo, el hombre, en cuanto campesino, se erige en el gestor del agua y, por tanto, en el regulador del ciclo vital básico en la región.

Tras la irrupción del giro ontológico, pero principalmente en los Andes de los trabajos sobre cosmopolítica de Marisol De la Cadena (2015 y 2020), los cerros, la tierra y el agua, pasaron a cobrar un mayor protagonismo en esta comunicación (Burman 2017; Salas Carreño 2019; Paerregaard 2023; Salomon 2018, entre otros). Estos trabajos resaltan que en los Andes deben tenerse en especial consideración las formas propiamente andinas de dialogar y, principalmente, negociar mediante el ritual con las entidades implicadas en el clima, todas ellas propias del territorio andino conocido como *kaypacha*⁴.

Habitualmente, en la literatura de la región, se ha hablado del ámbito celeste, propio del *hananpacha* andino, de una manera tangencial y únicamente como algo necesario y previo para lo que parece ser realmente importante, los cerros (*apus*), el agua (*yaku*) y la tierra (*jallp'a*). Por supuesto que hay menciones al cielo, aunque, por lo general, se han limitado a uno de sus elementos: las lluvias⁵.

La lluvia nunca ha tenido entidad etnográfica propia y, por lo general, ha sido considerada siempre como una de las formas en las que se presenta el agua. Por ejemplo, nos dicen Gerbrandy y Hoogendam (1998, 60) que:

⁴ En los Andes se ha hablado siempre de una tripartición del cosmos en tres ámbitos (los términos aparecen en quechua): *hananpacha* (mundo de arriba o celeste), *kaypacha* (mundo terrestre o habitado) y *ukhupacha* (mundo interior o de abajo). En un trabajo previo ya mostré que según mi experiencia etnográfica esta división, aunque sí es reconocida por los comunarios de la región para comprender las partes del mundo, no es la división que ayuda a entender su cosmología y, menos aún, la relación con los no humanos (Muñoz Morán 2016).

⁵ Todavía en la actualidad se siguen privilegiando estos ámbitos en detrimento del celeste. Un ejemplo lo tenemos en el reciente número publicado de las Memorias de la Reunión Anual de Etnología del MUSEF en La Paz, tituladas *Expresiones. Agua: los flujos de la vida* (2025). En el volumen hay textos referentes a la lluvia y al cielo, pero en su mayoría continúan centrándose en la importancia de la relación entre la tierra, el agua y la gestión que de la misma hacen los humanos.

[...] toda vez que existen diferencias entre las varias formas de agua, cada una de ellas es una ser vivo específico. No hay un agua única, uniforme, constante sino una variedad de aguas. Lluvia, granizo, ríos y algunos, en tanto aguas, tiene sus propias características, su propio tiempo y espacio, sus propios caprichos, su propia función y tarea dentro del ciclo del agua y, por tanto, su propia función dentro de la vida de los seres humanos.

En esta propuesta, como veremos, parte de una teoría local en la que los comunarios de Coipasi distinguen entre lluvia y agua. La segunda se forma de la primera sólo una vez llegada al *kaypacha* y después de una intervención directa de los cerros. Por decirlo de otra forma, la lluvia no se convierte en agua si no ha pasado por los cerros y estos han regulado sus características. Los cerros hacen el agua.

Lo que propongo aquí, por tanto, es mirar hacia arriba, hacia el cielo o el *hananpacha*, pero sin olvidarnos que los pies están en la tierra. Una tierra que, y esto es lo importante, bajo nosotros (*¿el ukhupacha?*) puede estar más o menos húmeda. Esta conexión resulta esencial, pues es precisamente la que permite dialogar con el viento, las nubes o con el granizo, para conseguir el contexto adecuado en el que los cerros deben recibir la lluvia y hacer el agua, que llegará a la tierra, donde los hombres, que la pisan, la tocan, la llevan de un lugar a otro, la almacenan, etc., deben gestionarla⁶.

Dialogando con “la clima”

En el ayllu Coipasi se entiende que el agua, la que verdaderamente se puede denominar *yaku*, es aquella que proviene de los cerros ya sea en forma de ríos, pequeños riachuelos estacionales u ojos de agua. Como el mismo don Alejo me dijo en mitad de la tormenta, los cerros “son como esponjas” porque absorben la lluvia para luego hacerla llegar al resto del territorio en forma de agua. Pero esta capacidad de absorción de los cerros no se da en todas las circunstancias.

Para que puedan hacerlo correctamente debe llover, como dicen en la comunidad, “suavito”, es decir, debe ser *llanupara*. La *llanupara* es una lluvia constante, muy duradera en el tiempo (estamos hablando de meses, los de la temporada de lluvia, idealmente de octubre a febrero) y de gran cantidad, pero, a la vez, moderada. Es decir, ni torrencial (*lukupara*) ni muy débil (*iphupara*). La *llanupara* es la lluvia que permite que los cerros la vayan absorbiendo poco a poco,

⁶ En general esto se ha denominado “crianza del agua” (Cáceres Chalco 2000; Gomel Apaza 2000; Ramírez González 2020; Villarroel 2025), expresión que yo no escuché en Coipasi.

con medida, para luego irla transmitiendo a la tierra (*jallp'a*) de una forma gradual y prolongada durante la época seca (idealmente de marzo a agosto)⁷.

Toda la lluvia que caiga fuera de este ideal provoca graves desajustes en la climatología local. Y como es frecuente que haya lluvias malas -es decir, aquellas excesivas que, como dije al principio, son la *lukupara* y la *sagrapara*- se ha ideado por parte de las comunidades unas formas de diálogo con sus elementos con el fin de conseguir la estabilidad.

Las tormentas (*lukupara*) y granizadas (*sagrapara*) se les puede sentir acercarse en la mayoría de las ocasiones. Se ponen en marcha varios sentidos, entre ellos la vista o el oído. Un sistema complejo local de experiencias compartidas permite observar, especular y, en caso necesario, actuar sobre el comportamiento del cielo (en algunos casos se incluye el suelo, como veremos). Los campesinos saben que estas malas lluvias solo se forman con exceso de calor. Es este el responsable de que las nubes propias de la tormenta y el granizo aparezcan en el cielo. Se dice que es cuando hace "harto calor de arriba y de abajo", es decir, cuando "*pampamanta qoñi kamusa*" ("de abajo está haciendo calor") y "*patamanta qoñi kamusa*" ("de arriba está haciendo calor")⁸. Esto supone que el tiempo seco, pero sobre todo el cielo despejado y, como consecuencia, el calor abrasador del sol, está durando demasiado. El suelo está seco, muy seco, y, por tanto, también desprende calor. En varias ocasiones me mencionaron que de este suelo especialmente seco sale "como nube", "vapor" y que este vapor contribuye a la formación de las nubes propias de la tormenta, pero, especialmente, del granizo:

[...] hace calor y después sube, nube, humedad. Arriba sabe, como esto, estiiito, sabe. Así sale, sale, *ubbbb*, hasta arriba llegará pues. Entonces empieza así como aquello, a engrandecer, a engrandecer, eso es. Así se hace [la nube]. (Don Marcial Sequeli)

Es decir, las nubes propias de estas malas lluvias, denominadas *yana phuyu*⁹, nunca se forman en el tiempo de lluvias. Un tiempo en el que el cielo está casi constantemente cubierto por unas nubes más claras, en tonalidades entre el blanco y el gris. Unas nubes que están constantemente descargando *llanupara*, es decir, lluvia suave. Estas condiciones provocan que no haga calor excesivo, que exista

⁷ Según un análisis sobre las precipitaciones medias en la región norte de Potosí, los meses de mayores lluvias son enero, febrero diciembre, y marzo (por ese orden), seguidos de noviembre, octubre, abril y septiembre (por ese orden). Apenas se registran precipitaciones en la región en el resto de meses (Álvarez 2024, 70).

⁸ El quechua que aquí se presenta es el resultado de la consulta con los propios comunarios de Coipasi, en especial con Juan Relos, al cual agradezco enormemente su ayuda con la lengua local, así como con otras muchas dudas resueltas durante la redacción de este texto.

⁹ Podría ser traducido literalmente como "nube negra".

humedad (*joq'o*) y que el suelo no se seque. Por tanto, no se dan las condiciones para que surja la *yana phuyu* o nube de granizo o tormenta. Sobre este tipo de nubes, doña Miriam me comentaba que es una nube negra “como con graditas blancas, del granizo”.

Como vemos la observación y la experiencia permiten intuir o incluso asegurar que las precipitaciones que se acercan son de un tipo u otro. En primer lugar, las condiciones climáticas que incluyen la ausencia de nubes, los cielos claros y una abrasadora presencia del sol y, como consecuencia, las altas temperaturas. En segundo lugar, el conocimiento y observación del suelo, principalmente de la constatación de la sequedad del mismo y de la posibilidad de esas nubes de vapor que contribuyen a la formación de la *yana phuyu*. En tercer lugar, la observación de las nubes, de sus formas, colores, características o sonidos. Y, en cuarto lugar, evidentemente, la constatación de la presencia de la *lukupara* o de la *saqrupara*.

Entonces, “la nube”, aparece en el cielo. Este término en castellano, el de “la nube”, hace referencia a esas formaciones oscuras y que descargan tormentas o granizos, es decir, sería la traducción local para *yana phuyu*. Pero, principalmente, a aquellas formaciones que son muy temporales, que claramente se forman en días de calor, de una forma más o menos rápida, para descargar una fuerte tromba de agua y desaparecer para dar paso de nuevo a un día soleado. Esto sucede, como ya he comentado, en tiempo de calor, tiempo seco. Porque durante la temporada de lluvias no está “la nube”, sino “las nubes”, permanentes y que descargan una lluvia “de a poquito”, “suave”.

Estas características de la *yana phuyu* hacen posible actuar sobre ella. Lo ideal es hacerlo antes de que descargue su fuerza sobre el pueblo. Por eso se la observa y se le escucha. Si se interpreta que la *yana phuyu* va a pasar por encima de la comunidad se ponen en marcha un amplio abanico de prácticas destinadas a comunicarse con la nube y el granizo. Algunas de ellas parecen ya no llevarse a cabo, como por ejemplo el hacer explotar dinamita o la que nos describe entre risas don Marcial Sequeli: “cuando venía el granizo. Venía de allá el granizo, ¿no ve?, se agacha la mujer y su *aimilla*, decimos, su vestido, ponen así y se quedan así. Mostrando su culo... ‘*Kayman junt'ay!*’, ‘*Kayman junt'ay!*’, ‘*Aquí llenar!*’, ‘*Aquí llenar!*’”¹⁰.

Algunas de las prácticas que todavía se realizan para influir sobre estos fenómenos tienen desde una dimensión comunitaria, especialmente el que algún comunario corra hacia el campanario de la iglesia y tocando la campana le grita a la nube, “*¡Pasa! ¡Pasay orqunta tawa chakaman!*”. Esta expresión no tiene una traducción fácil. Literalmente sería “Pasa por el cerro de los cuatro picos”, lo cual

¹⁰ Lo dice con énfasis, como voz de provocación y tocando las palmas.

en la comunidad, no parece relacionarse directamente con su paisaje. Lo verdaderamente interesante es que le espeta a la nube y al granizo a que se desvía por el cerro. La misma intención tienen las prácticas más individuales que cada uno realiza en su casa, habitualmente en el patio, para espantar o desviar al granizo: hacer mucho humo quemando leña o ramas verdes de molle (*Schinus molle*); las mujeres dan vueltas por encima de su cabeza al aguayo de luto de color negro(Figura 1) gritando “¡Por el cerro pasa. Por aquí estás llegando!”; poniendo dos bastones de mando en forma de cruz; etc.



Figura 1. Aguayo funerario de Coipasi. Óscar Muñoz Morán 2025.

Por su parte a las tormentas o, en su defecto, a las lluvias excesivas, se les “sopla”. Con este término los comunarios se refieren a que cuando está cayendo tanta lluvia que la tierra ya no es capaz de absorberla o que incluso los productos de las huertas se están estropeando, hay que espantarla. Y para ello se le “sopla” haciendo “¡pua!, ¡pua!, ¡pua!”. Se dice entonces que “*lukupara paran mana pasanmanchu*”, “la tormenta de lluvia no va a pasar”.

Como se puede apreciar la mayor parte de estas prácticas están destinadas a desviar las nubes y, por tanto, la lluvia torrencial o el granizo. En algunos casos, como la práctica femenina de mostrar el trasero o el exceso de humo con molle, se menciona que estaban destinada a “deshacer la nube”. Pero, con la mayoría de las prácticas, como los propios testimonios aquí presentados reflejan, el objetivo era desviarla hacia el cerro donde éste es el único que tiene la capacidad de convertir este torrente de lluvia o granizo en agua permanente de la que posteriormente se sirven animales, plantas y humanos.

Una cuestión clave que se puede apreciar de lo descrito hasta aquí es que estos gestos rituales no podrían llevarse a cabo si no fuera por la observación y la experiencia local. Recordemos que don Alejo tras una breve observación de las nubes de tormenta que teníamos ante nosotros, rectificó su afirmación de que era

granizo. No se escuchaba el granizo o, como también nos decía doña Miriam, no tenía las “graditas blancas” propias del granizo.

Retomando aquí las propuestas de Turner y Bruner de fijar la atención etnográfica en la experiencia, como procesos en los que las palabras, las performances, pero también las imágenes e impresiones, nos dan significados y decodificaciones de la cultura, en Coipasi estar atentos a las formas o sonidos de las nubes o del viento, así como de los colores del campo, como veremos posteriormente, ayudan a reaccionar en el día a día frente a cualquier tipo de alteración o cambio en el clima.

“La clima” suave andina ante los cambios climáticos actuales

La existencia en la región de un temor local a estos fenómenos, es decir, a las tormentas torrenciales y las granizadas, es bien conocido. No obstante, los campesinos andinos se han acostumbrado a su presencia y han ideado diferentes mecanismos rituales y técnicos para hacer frente a estas precipitaciones tan dañinas para la tierra y los cultivos. En algunos lugares hay especialistas que se encargan de hacer frente al exceso de lluvia o al granizo. Por ejemplo, Iñó Daza ha registrado entre los aimaras la figura de los *kamanis*, administradores y especialistas rituales encargados especialmente de evitar el exceso de lluvia, las heladas y, sobre todo el granizo. Como mencionan los propios comunarios en esa región: “Es importante porque tiene que desconcentrar la granizada, si esa granizada va a caer la papa si está en rojo (flor) lo va machucar y no habrá papa” (2023a: 98). Los *kamanis* deben ir de negro, pues es ese color el que espanta al granizo. Si se lo quitan, o la cruz que siempre portan, caerá el granizo y llegarán las heladas¹¹. Deben estar siempre en terrenos de cultivos y pendientes del cielo para actuar antes de que estos fenómenos climatológicos les afecten (2023a). También entre los aimaras, Van den Berg registró la existencia de los *yapu kamana*, es decir,

[...] una persona que tiene como responsabilidad vigilar los sembrados para que los animales no los destruyan y para que no haya robos [...] también tiene que observar los fenómenos meteorológicos, en especial la granizada y la helada, y tomar previsiones para que no se dañen los cultivos. (1989, 3)

Por su parte, Ina Rösing también mencionaba que aunque los principales especialistas rituales kallawayas no se encargaban de “contener a la lluvia” y más bien se hacía mediante “gestos rituales”, esos especialistas sí conocían de las

¹¹ Recodar solo que en Coipasi el *aguayo* utilizado para espantar a la tormenta o el granizo debe ser el negro y que los bastones de mando deben ser colocados en forma de cruz para la misma función.

razones que provocaban periodos prolongados de lluvia o de sequía (1996, 427 y ss).

Van Kessel y Condori, por su parte, describieron también que se realizan diferentes ceremonias para espantar al granizo o, más bien, como reflejan los testimonios en aimara, para hacer que “pase” el granizo. Estos ritos tienen que ver también y, sobre todo, con la capacidad para hacer una gran humareda que haga pasar al granizo. En la región la acción de “soplar” y hacer “(...) fuua...fuaaa...fuááá”, está destinada al granizo y no a la lluvia excesiva como en Coipasi (2004, 19). Pero lo más destacado en el trabajo de Van Kessel y Condori es que en las comunidades de estudio se realizan anualmente ceremonias (entre los meses de diciembre y enero) para aplacar al granizo que pueda llegar y destruir los cultivos. Estos rituales son muy comunes en la región aimara (ver Van den Berg 1989, 75 y ss).

Estos trabajos son solo algunos de los que han señalado estas formas propiamente andinas de intentar controlar las acciones excesivas de los fenómenos atmosféricos. Como se puede ver en todos ellos pareciera que el hombre andino, en cuanto campesino, solo realiza estos diálogos con el clima a fin de conseguir la cantidad adecuada de agua para sus cultivos. No obstante, cuando yo preguntaba en Coipasi porqué la lluvia torrencial o el granizo debían evitarse, lo habitual es que me dijeran que era porque el agua que llega a la tierra por parte de la *yana phuyu* no se queda, se marcha: “La tormenta se la lleva [la lluvia/agua] nomás, y ahí el sol al ratito hace secar”. El agua que aparece en la tierra tras la tormenta o el granizo no se queda, pues o bien corre a toda velocidad hacia la pampa, lejos del pueblo y las huertas, y ahí se pierde; o bien cuando pasa la tormenta y arrecia de nuevo el calor, termina evaporándose y secándose. Por tanto, en términos generales, a esta no se le considera agua, pues no permanece, no se queda.

Ya he comentado que la lluvia buena es aquella que cae de una forma prolongada y de una forma más suave, una lluvia “completita, sin truenos”. Esta lluvia permite la existencia de agua en el pueblo en diferentes formas. Dos de ellas dan lugar a aquella agua que se considera hecha por los cerros. Me refiero a la que aparece en los ríos que bajan de las montañas y recorren los terrenos comunitarios; y a los ojos de agua que aparecen esparcidos por esas mismas montañas. Esta agua es gestionada por los hombres por medio de diferentes sistemas de contención llamados “atajados” y que permiten, en gran medida, que se tenga suficiente cantidad para el riego y el consumo. La otra forma es, precisamente, la que se contrapone al modo de llover torrencialmente en la *lukupara* o de granizar en la *saqrupara*. Me refiero a la *llanupara* que, al ser constante y suave, se filtra en la tierra. Como dicen los comunarios y las comunarias de Coipasi, lo importante es que llueva completito, suave, de a poquito, para que el agua pueda “pasar adentro” de la tierra. Esta forma constante de llover permite que el terreno se empape, aparezca

joq'o, humedad. Lo interesante es que para que esta humedad sea suficiente debe penetrar como unos 20 centímetros (solían señalar esta distancia entre las manos). Un factor fundamental es que se mantenga durante mucho tiempo. Esto se da porque este empape se produce en la temporada de lluvias y, al no existir el calor que favorezca su evaporación, el agua puede permanecer en el interior de la tierra. Básicamente, al contrario que con "la nube", con la *yana phuyu*, al estar el cielo constantemente nublado y lloviendo durante semanas o meses enteros, la lluvia que ha caído y penetrado en la tierra, no se seca y se mantiene durante los siguientes meses, durante el periodo seco.

No obstante, como afirman los coipaseños, "la clima ha cambiado". Básicamente esto se traduce, según la percepción local, en que hace mucho calor y en que "no llueve a su tiempo". Los estudios sobre clima en la región han constatado que la temporada de lluvia se ha reducido considerablemente (p. ej. Daza 2023b; Lozano-Povis et. al. 2021; Jiménez Zamora 2013).

Más allá de los datos meteorológicos, los campesinos de la región afirman que ya no comienza a llover en septiembre u octubre, sino que incluso en algunas ocasiones lo hace en enero. Además, finaliza normalmente antes, en el mes de marzo. Por tanto, la temporada de lluvias se ha reducido de 6 o 7 meses, a 3 o 4 meses. Pero, dicen, no solo llueve más concentrado, sino más intensamente. La temporada habitual, como ya he mencionado, se caracterizaba por una lluvia concreta, la *llanupara*, esa lluvia suave y constante. Ahora, dicen, suele llover más torrencialmente. La *llanupara* dura menos tiempo y la *lukupara* hace más acto de presencia. Según los coipaseños esto se debe al calor. Al haberse reducido la temporada de lluvias y, por tanto, la *llanupara*, hay menos nubes en el cielo. Es decir, durante muchos más días (incluso semanas o meses) hay cielos despejados y la constante presencia del sol hace que suba la temperatura. Incluso se afirma en la comunidad que el sol parece estar más bajo. Estas altas temperaturas, como hemos visto, son las que provocan la *lukupara*.

La consecuencia de este cambio en "la clima" parece evidente: hay menos agua que provenga de los cerros pero, sobre todo, menos agua en el interior de la tierra. La *lukupara* "no pasa adentro" y, por tanto, es lluvia perdida. Y la *llanupara* que llega es poca para poder humedecer la tierra lo suficiente para mantenerse durante los meses secos. Por decirlo de otra forma, llueve incluso en más cantidad, pero hay menos agua en la tierra.

Un modo suave de ser runa

En principio esta situación haría necesario que estos pequeños gestos rituales que hemos descritos para acabar con las malas lluvias o, al menos, para desviarlas hacia los cerros, fueran más comunes y se practicaran con mayor

frecuencia. Pero no es así. Según los ancianos y las ancianas de la comunidad los jóvenes ya no quieren practicar estas costumbres. Se tiene la sensación de que hay una relajación general en las prácticas tradicionales que incluyen otros muchos comportamientos: desde las formas de saludar hasta la propia migración a las ciudades. Y, como suele ser común escuchar, los católicos afirman que los evangélicos tienen mucha culpa en la pérdida de estas costumbres.

Sea por unas razones o por otras o, lo que parece más acertado pensar, por todas ellas al mismo tiempo, los coipaseños cada vez con menos frecuencia queman molle, o las coipaseñas prácticamente no agitan sus *aguayos* para espantar al granizo. Es cierto que lo siguen haciendo pues yo he podido ser testigo de ello, así como de soplarle a la lluvia excesiva, pero según comentan se hace mucho menos de lo que se hacía en tiempos pasados.

Esto lleva a que en la comunidad haya un sentimiento compartido de culpa sobre todo lo que está pasando. Por un lado, son conscientes de que es el resto del mundo, en su mayoría, el que está contaminando el planeta y que el cambio en "la clima" afecta por igual al resto de humanos¹². Pero, por otro lado, asumen sus culpas porque afirman que la forma correcta de ser *runa*, de ser campesino quechua en el altiplano boliviano, está desapareciendo y son ellos, por voluntad propia, quienes lo están llevando a cabo.

Don Marcial Sequeli, de 84 años me relataba en 2024 algunos de los problemas con las nuevas generaciones. Entre ellos señala que "ahora todos se han vuelto flojos", pues se marchan a vivir a la ciudad y ya no cultivan las tierras. Este fenómeno, el de la migración a las ciudades, tan importante en todos los países de América, está provocando un abandono progresivo de las comunidades. Aunque es cierto que muchos de los migrantes urbanos mantienen un vínculo constante con sus pueblos y regresan a los mismos con relativa frecuencia, es evidente que este contexto ha contribuido a que haya una disminución importante de las tierras cultivadas. Esta cuestión no es banal, pues al estar los terrenos yermos, son ocupados por plantas salvajes de diferentes tipos. Por ejemplo, en la comunidad se menciona, como yo también he sido testigo, que el calor excesivo de los últimos años haya hecho que aparezcan plantas y animales antes no existentes. Entre los animales se menciona a los zancudos o mosquitos, que antes era realmente extraño encontrar a esas alturas y ahora, una vez acabada la temporada de lluvias, son relativamente frecuentes. Pero lo más sobresaliente es la aparición de dos tipos de plantas propias de otras alturas en la región, pero no en el valle donde se encuentra Coipasi. Se trata del Zacate Africano Plumoso (*Chenchrus longisetus*), que en la

¹² Al respecto, don Guillermo Huaranca me decía que la culpa la tiene "la humanidad mismo, pues. Claro. ¿Quién contamina? El hombre, con tantas fábricas. Que siempre, que dicen según he escuchado por noticias ...entonces la humanidad mismo tiene la culpa, porque tantas fábricas, tantos gases, están ahí absorbiendo en la atmósfera".

región conocen como *yurajqora* (pasto blanco). Esta hierba blanca es común en climas más templados, por ejemplo, del Departamento vecino de Chuquisaca. Solo en los últimos años, y según los locales, se ha expandido hacia la región de Potosí debido al aumento de las temperaturas¹³ (Figura 2). La otra planta es un pequeño arbusto espinoso que anteriormente ocupaba solo terrenos baldíos y ahora se extiende incluso por aquellos espacios dedicados al pastoreo¹⁴. Lo que comentan los coipaseños es que, además del calor, estas plantas se pueden expandir porque no se cultivan las chacras. De hecho, se puede apreciar que, al menos el Zacate Africano Plumoso, crece especialmente en aquellos terrenos delimitados que en su día fueron cultivados.



Figura 2: El pasto blanco en los terrenos de Coipasi. Óscar Muñoz Morán 2024.

¹³ En la web Natusfera se aprecia, de hecho, que el mapa de colonización del Zacate Africano Plumoso se concentra en las regiones más cálidas de Bolivia, quedándose justo en el límite entre los Departamentos de Chuquisaca y Potosí (<https://spain.inaturalist.org/places/6788#q=zacate>. Última visita el 17-05-2025). En la actualidad, como se menciona, se puede apreciar en alturas considerables también en el segundo de ellos.

¹⁴ Desgraciadamente no he podido identificar su identidad científica.

Cuando don Marcial o cualquier otra persona de edad habla de estos problemas, los relaciona constantemente también con el cambio en los modales por parte de los más jóvenes, por ejemplo, a la hora de saludar a los mayores o de hablarles. También en la manera de relacionarse a través del celular. Por igual, incluyen la pérdida de ciertas prácticas tradicionales y valores, como aquellos seguidos a la hora de elegir a la persona adecuada para contraer matrimonio.

Don Marcial es evangélico. Y no se puede obviar que los católicos critican mucho a este colectivo por haber abandonado muchas de las prácticas tradicionales, entre ellas aquellas destinadas a dialogar y conversar con los diferentes no humanos, incluidos todos aquellos que intervienen en el clima que ya he señalado. Según he mantenido en otro lugar para el caso de la transmisión de los mitos o su participación en rituales de la muerte (Muñoz 2014 y 2017), pese a ser evangélicos y cambiar sus modos de actuar, continúan manteniendo una cosmología propiamente andina. Diríamos, una cosmología evangélica andina. En este caso, como demuestra don Marcial, pero también muchos de sus hermanos, añoran los modos, costumbres y formas de comportarse de antes. Pero también, como me indicaba el ex-yatiri -especialista ritual- don Francisco Potosí, adaptan los grandes rituales y los gestos rituales a sus propias costumbres evangélicas. Así, por ejemplo, el ritual de llamado a la lluvia que la comunidad suele hacerse todos los años en el cerro principal de la región, el Tumillki, los evangélicos lo hacen en un cerro más pequeño cercano al pueblo y exclusivamente por medio de himnos y cantos¹⁵.

Digamos, entonces, que para los comunarios, el momento actual es valorado como un momento crítico, en el que el cambio en el clima está acompañado, y no se puede comprender, sin los problemas derivados de la migración y abandono de las comunidades, los problemas propios de la convivencia entre diferentes sensibilidades religiosas, la dejadez por la conservación de las buenas prácticas, modales y costumbres, etc.

Conclusiones

Las consecuencias del cambio climático son evidentes en regiones como el Altiplano andino. De hecho, a Bolivia se le considera uno de los países más

¹⁵ Se puede ver una recreación del ritual católico tradicional, que es habitualmente realizado por los niños y las niñas de la comunidad, en Youtube. El autor de la recreación es un antiguo maestro que también entrevistó a adultos para describirlo: https://www.youtube.com/watch?v=jJJko_3VbK (última visualización, 17-05-2025). El papel fundamental de niños y niñas en los rituales de llamado a la lluvia ha sido constatado por otros autores como, por ejemplo, en el trabajo de Manuel Díaz y Pablo Mardones (2022).

afectados por el mismo¹⁶. Este contexto, reconocido por los campesinos locales, no se desliga de otros síntomas de una crisis más global¹⁷, donde se están viendo afectados aquellos que aquí he denominado modos suaves de ser.

Partiendo del término *llanupara*, he planteado que el modelo ideal de cosmología local se construye en base a la suavidad. La *llanupara*, recuerdo, es la lluvia deseada porque es la única que asegura las condiciones ideales para que todo el equilibrio climático y ecológico se dé durante todo el año. Los coipaseños traducen *llanupara* como “lluvia suavecita”, “de a poquito”, “sin truenos”. Cuando en alguna ocasión pregunté en la región por cómo se traducía el término *llanu*, me dijeron que es algo “así como manso, suave”. *Llanu* se puede traducir también como manso, es decir, tranquilo y apacible. Esta idea andina de equiparar la suavidad con lo manso, me recordó a la propuesta de Aníbal Arregui respecto a la distinción entre el “amansamiento” y la “domesticación”. Para Arregui el primero es propio, entre otros, del pensamiento indígena, donde se ponen en marcha “conexiones afectivas y personales entre humanos y no humanos” (2022, 233). El autor propone, a partir de este concepto, una noción de infraespecie para pensar de otra forma la ecología: “Una ecología infra-especie es [...] aquella que se hace en interacciones cotidianas, íntimas y corporales entre individuos o especímenes, no entre especies” (2022, 236).

Evidentemente el trabajo de Arregui se centra en las especies y las relaciones entre los individuos que se espera que las formen. No es el caso visto para Coipasi, pero sí nos muestra un modelo parecido, donde la ecología se construye a partir de formas de actuar y comportarse en relación con los elementos del clima y del paisaje. Donde, además, lo cotidiano, lo íntimo, lo sutil y suave, se ponen en funcionamiento para estar atentos a un cambio de temperatura (más calor), de tonalidades de plantas (del verde al blanco), de formas o colores de las nubes, de los lenguajes del granizo o de la tormenta o de la cantidad de agua que se acumula en la tierra. Pero, también, de las formas de saludar (comportamientos de los jóvenes), de las chacras sin cultivar (migración) o de los rituales transformados (evangélicos).

El campesino quechua de esta región de Bolivia actúa para conseguir esta constante suavidad. Los excesos son contrarrestados incluso en los diálogos (gestos rituales) que hemos visto con las nubes, las tormentas o el granizo. Pero también se puede apreciar en las formas propiamente evangélicas de adaptarse a la cosmología local. Estas acciones, que aquí hemos considerado sutiles y parte de

¹⁶ Ver, por ejemplo, “La tormenta perfecta acecha a Bolivia, el país más vulnerable a la crisis climática de América del Sur” en el diario El País (11 de diciembre de 2023. <https://elpais.com/planeta-futuro/2023-12-07/la-tormenta-climatica-perfecta-acecha-a-bolivia-el-pais-mas-vulnerable-al-cambio-climatico-de-america-del-sur.html>).

¹⁷ Algo ya señalado para otros lugares de la región andina (p. ej. Cometti 2020).

la “cultura suave” pues suelen quedar fuera de la observación y descripción etnográfica, no se podrían dar sin la experiencia previa. Es decir, se necesita de un modo de experimentar el campo, el cielo, las nubes, el viento, las lluvias, los cerros, etc. para poder dialogar con ellos.

No obstante, hay situaciones y desequilibrio que se escapan de estas actuaciones locales. Hay procesos disruptivos novedosos sobre los cuales no se tiene experiencia y por mucho que se les observe o escuche, los campesinos no tienen los mecanismos necesarios para contrarrestarlos. Así parece suceder con el cambio climático actual. En palabras de los propios coipaseños: “la clima está cambiando”. Esta transformación, como ya he mencionado, se traduce principalmente en que hace mucho más calor y en que hay menos agua en la tierra. En las comunidades parece haber una especie de resignación a estas circunstancias. La afirmación repetida en el pueblo y ya citada aquí de que el sol está ahora más bajo y más cerca y por eso hace más calor, es el claro ejemplo de este estado. Un cambio tan profundo que se escapa a sus capacidades en cuanto *runakuna*. ¿Cómo podría una persona, sea campesina quechua o antropólogo español, conseguir que el sol regresara a su lugar?

No parece haber una respuesta o una solución a esta problemática global del cambio climático. Sí hay, como he querido mostrar en este texto, soluciones creativas para desajustes cosmológicos conocidos. Formas locales de regular la ecología local (que no la planetaria) mediante el mantenimiento de una suavidad ontológica en las relaciones.

Bibliografía

- Alvarez Cabrera, Humberto. 2024. “Influencia de la Variación Climática en los Sistemas de Producción Agrícola Familiar Campesina de la Región del Norte Potosí”. *Revista Ciencia, Tecnología y Sociedad* 2(1): 65-82.
- Apaza Apaza, Ignacio. 1987. “Tatal wanqiña. Un ritual de la lluvia”. En *Reunión Anual de Etnología*, 61-67. La Paz: MUSEF.
- Arregui, Aníbal. 2022. “Reencontrando al Principito: de sintonías corporales y ecologías infra-especie”. En *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*, coordinado por Juan Martín Dabezas y Anibal Arregui, 231-248. Madrid: NOLA Editores.
- Bastien, Joseph W. 1996. *La montaña del cóndor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hibol.

- Burman, Anders. 2017. "The political ontology of climate change: moral meteorology, climate justice, and the coloniality of reality in the Bolivian Andes". *Journal of Political Ecology* 24(1): 921-930.
- Cáceres Chalco, Efraín. 2000. "Contexto mitológico y ritual de la crianza del agua en el surandino (Musuq Llaqta y Acopía)". En *Manos sabias para criar la vida*, coordinado por Juan van Kessel y Horacio Larraín Barrios, 129-146. Quito: Abya-Yala.
- Cometti, Geremí. 2020. "El Antropoceno puesto a prueba en el campo: cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'ero de los Andes peruanos". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 38: 3-23. <https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.01>
- Daza, Weimar Giovanni Iñó. 2023a. "Kamanis: guardianes espirituales, criadores y protectores de la producción agrícola en el territorio aimara de Peñas, Bolivia". *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales* 6: 83-114. <https://doi.org/10.53010/nys6.03>
- Daza, Weimar Giovanni Iñó. 2023b. "Imaginarios sociales del cambio climático y práctica de saberes climáticos en comunidades aymaras de Bolivia". En *Conflictos ambientales y extractivistas en América Latina. Abordajes diversos desde los imaginarios sociales*, coordinado por Josafat Morales Rubio y Andrea Marina D'Atri, 211-237. Cali: Universidad de Santiago de Cali.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke: Duke University Press.
- . 2020. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'política'". *Tabula rasa* 33: 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- Díaz, Manuel y Pablo Mardones Charlone. 2022. *Crianza de lluvia y diálogo con los seres del clima en la comunidad aymara de Cancosa Chijo Callu - Talal Wanquiña*. La Paz: Editorial Quimantú.
- Eyzaguirre Morales, Mylton. 2021. "Wayrana, los juegos recios del viento". En *Expresiones. Lenguajes y poéticas*, 277-294. La Paz: MUSEF.
- Fernández, Jamen. 1986. "The Argument of Images and the Experience of Returning to the Whole". En *The anthropology of experience*, coordinado por Victor Turner y Edward M. Bruner, 159-187. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Gerbrandy, Gerben y Paul Hoogendam. 1998. *Aguas y Acequias: Los derechos al agua y la gestión campesina de riego en los Andes bolivianos*. La Paz: Plural editores.
- Gomel Apaza, Zenón Porfidio. 2000. "Crianza del agua en la cultura Pukará contemporánea". En *Manos sabias para criar la vida*, coordinado por Juan van Kessel y Horacio Larraín Barrios, 93-106. Quito: Abya-Yala.

- Gose, Peter. 1994. *Deathly waters and hungry mountains. Agrarian ritual and class formation in an Andean town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Jiménez Zamora, Elizabeth, ed. 2013. *Cambio climático y adaptación en el Altiplano boliviano*. La Paz: Plural editores.
- Jurt, Christine, María Dulce Burga, Luís Vicuña, Christian Hüggel y Ben Orlove. 2015. "Local perceptions in climate change debates: insights from case studies in the Alps and the Andes". *Climatic Change* 133: 511-523.
- Lozano-Povis, Arlitt, Carlos E. Alvarez-Montalván y Nabilt Moggiano. 2021. "El cambio climático en los andes y su impacto en la agricultura: una revisión sistemática". *Scientia Agropecuaria* 12(1): 101-108.
- Muñoz Morán, Óscar. 2014. "El tiempo del diluvio. Interpretaciones evangélicas sobre el tiempo antiguo en el ayllu Coipasi, Bolivia". *Revista Española de Antropología Americana* 44(1): 235-253.
- . 2016. "¿Se puede hacer etnografía de los muertos? Reflexiones desde los Andes". *Anales del Museo Nacional de Antropología* 18: 19-31.
- . 2017. "Todos los Santos: tradición y ayllu andino". *Chungara* 49(2): 227-239.
- Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Editor). 2025. *Expresiones. agua: los flujos de la vida. Memorias de la Trigésima Octava Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF.
- Ochiai, Kazuyasu. 2020. "Trasmisión de la cultura suave tras generaciones: lecciones aprendidas a partir de los estudios mayas". En *Mesoamérica. Ensayos de etnografía teórica*, coordinado por Pedro Pitarch, 161-192. Madrid: NOLA Editores.
- Paerregaard, Karsten. 2023. *Andean meltdown. A climate ethnography of water, power and culture in Peru*. Oakland: University of California Press.
- Ramírez González, María Elena. 2020. "Criando agua y humanos en el Ande: la experiencia de la comunidad Fortaleza Sacsayhuaman en Cusco-Perú". *Anthropologica* 38(45): 109-132.
- Rösing, Ina. 1996. *Rituales para llamar a la lluvia. Rituales colectivos de la Región Kallawaya en los Andes bolivianos*. La Paz: Los amigos del libro.
- Salas Carreño, Guillermo. 2019. *Lugares parientes: Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Salomon, Frank. 2018. *At the mountains' altar. Anthropology of religion in an Andean community*. London, New York: Routledge.
- Turner, Victor Witter y Edward M. Bruner, eds. 1986. *The anthropology of experience*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Van der Berg, Hans. 1989. 'La tierra no da así no más': los ritos agrícolas en la religión de los Aymara-cristianos de los Andes. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).

- Van Kessel, Juan y Dionisio Condori Cruz. 2004. *Helada, granizada y viento en la agronomía andina: Los hermanos Chicotillo en mito y rito*. Iquique: IECTA.
- Villarroel Salgueiro, Gloria. 2025. "El *timpu marani*, donde se cría el agua y se habla con el viento". En *Expresiones. agua: los flujos de la vida. Memorias de la Trigésima Octava Reunión Anual de Etnología*, 321-330. La Paz: MUSEF.

Óscar Muñoz Morán

Ha sido investigador-profesor en El Colegio de Michoacán (México), el Centro en Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-CIESAS (México), en la Universidad Veracruzana (México), en la Universidad de San Antonio Abad de Cuzco (Perú) y en la Universidad Católica "San Pablo" (Bolivia). Director de la Revista Española de Antropología Americana y de la colección EntreGiros de NOLA Editores. Trabaja entre indígenas purépechas del Estado de Michoacán (México) y actualmente con quechuas de Potosí (Bolivia).

Contacto: oscarmun@ucm.es

Recibido: 09/07/2025

Aceptado: 20/11/2025

Copyright © 2025 The Author(s)

The text in this work is licensed under the Creative Commons BY 4.0 International License
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.