

**LA CIRCULACION ENTRE MUNDOS EN LA
TRADICION ORAL Y RITUAL Y LAS CATEGORIAS DEL
PENSAMIENTO QUECHUA: EN HANANSAYA
CCULLANA CH'ISIKATA (CUSCO, PERU).**



**Tesis presentada para la obtención del
Doctorado en Antropología Social y Cultural,
Mención Doctorado Internacional**

Presentada por: Eugenia Carlos Ríos

Directora de la Tesis: Montserrat Ventura i Oller
Programa de Doctorado en Antropología Social i Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona

Septiembre 2015

**LA CIRCULACIÓN ENTRE MUNDOS EN LA
TRADICIÓN ORAL Y RITUAL Y LAS CATEGORÍAS DEL
PENSAMIENTO QUECHUA EN HANANSAYA
CCULLANA CH'ISIKATA (CUSCO, PERÚ)**

Tesis presentada para la obtención del Doctorado en Antropología Social y
Cultural, con Mención Doctorado Internacional

Presentada por: Eugenia Carlos Ríos
Directora de la Tesis: Montserrat Ventura i Oller

Programa de Doctorado en Antropología Social y Cultural
Universitat Autònoma de Barcelona
Septiembre 2015

ÍNDICE

Agradecimientos	8
RESUMEN	9
RÉSUMÉE (FRANÇAIS)	10
INTRODUCCIÓN	12
De las categorías de pensamiento	16
La escritura-tejido de mi manta	18
Organización del <i>pallay</i> -manta de este texto	20
PARTE I: YAURI-ESPINAR Y CH'ISIKATA: GEOGRAFÍA Y MITOTOPOGRAFÍA	26
<i>Pallay</i>-diseño 1. Territorio, geografía y actividades económicas de Yauri-Espinar y Ch'isikata: una descripción “etic”	28
Yauri-Espinar	22
La comunidad de Hanansaya Ccullana Ch'isikata	36
El espacio	39
Fauna y flora	41
La organización socio-política	42
Comités funcionales, autoridades modernas y tradicionales	44
<i>Laymes</i> : las tierras comunales	46
Las actividades económicas	50
Las haciendas	53
Religiosidad y fiestas	54
<i>Kacharpariy</i> salida del recorrido positivo	55
<i>Pallay</i>-diseño 2. Caminando por la Mitografía de la manta de Ch'isikata: una descripción “emic”	56
Primer trama-sector <i>Sukhamarka</i> -Atardecer entre neblinas.	59
Segundo trama-sector <i>Bilin-q'asa</i> . La quebrada asentada donde bailan los condenados	64
Tercer trama-sector <i>Aphachillanka</i> - La abuela que recorre tejiendo	67
Cuarto trama-sector <i>Quchapata</i> -la cima de la laguna inagotable	74
Quinto trama-sector <i>uña-wak'ayllu</i> - la quebrada oscura del pequeño diablillo	80
Sexto trama-sector <i>ch'aysaqucha</i> - la laguna entre los cantos de las primeras lluvias	85
PARTE II: LA AUTOETNOGRAFÍA Y LOS PROCEDIMIENTOS DEL PENSAMIENTO QUECHUA DE CH'ISIKATA	88
<i>Pallay</i>-diseño 3. Los primeros hilos-tramas de la Autoetnografía	90
La auto-etnografía de la subjetividad	90
La auto-etnografía: Paradigmas, problemas y procesos	93
¿Cuan nativo es el antropólogo?	95
Tejiendo mi surco-recorrido de autoetnografía.	97
<i>Pallay</i>-diseño 4. La narradora cuenta-cuentos y la hebra de mi tejido-texto	102
<i>Pushkay</i> : en mi primera rueca comienzo a hilar los primeros hilos-cuentos	102
<i>Chhallallaq</i> : la sarta de llaves de la cuenta-cuentos	112
<i>Hap'achi</i> : la abuela mítica urde en mis manos la manta de mi texto-escritura	115
El <i>samay</i> -aliento de los cuentos me habita	125
<i>Hinaspari</i> : formas de narración y obtención de las historias	128

<i>Nuqanchis-nuqayku</i> : por los surcos de la objetivación y de mis vivencias	129
<i>Taytamamay samaykuwan</i> : me moldearon con dos maneras de pensamiento, abstracto y concreto	131
Pallay-diseño 5. La cuenta-cuentos caminante constituye los hilos de mi escritura	134
<i>Saywarikuy</i> : el ritual del viaje imaginario casi en un estado de trance	135
<i>Puriy-puriy</i> : la cuenta-cuentos emprende la caminata	137
<i>Chayaykampuyki</i> : llego a casa cargando los cuentos-historias y mis vivencias de viajera	143
PARTE III: CONCEPTOS TEÓRICOS	146
Pallay-diseño 6. Narrativas conversacionales y pares semánticos	158
Narrativa conversacional	158
Metalinguaje y narraciones inconstantes	162
Módulos	163
Características de las narraciones del quechua	166
<i>Modalidades de diálogo: Nivel formal</i>	169
<i>Modalidades de diálogo: Diálogo intertextual</i>	170
Categorías de pensamiento y pares semánticos	175
Los mitos-cuentos y las narraciones-experiencias	179
Pallay-diseño 7. Las formas de relación en los Andes	188
Criterios de clasificación	188
<i>¿Totemismo y animismo en los andes?</i>	189
<i>Analogismo</i>	191
<i>Naturalismo</i>	192
Binaridad y dualidad en los Andes: <i>yura-papa</i>	193
<i>Yanantin</i> : la simetría virtual de la dualidad en el espejo	196
Rituales y esquemas cuatripartitos	203
Pallay-diseño 8. Chawpichay- tinkuychay: el espacio, punto de encuentro indiscernible	210
Nudo-hilo <i>taytamama</i> .	215
Pallay-diseño 9. El perspectivismo y la transmutación en Ch'isikata	220
<i>Kay</i> - condición en los Andes de <i>Ch'isikata</i> .	220
<i>El kay</i> - condición que hace que las cosas sean como son en su modo de estar	226
Perspectivismo y <i>multinaturalismo</i> en los Andes	232
Pallay-diseño 10. La cadena del ser andino en su condición y dinámica	244
<i>Camac, samay</i> , ánima: la fuerza que anima las cosas.	244
<i>Camay</i> : esencia y fuerza que induce potencia a las especies.	257
<i>Kay</i> y <i>tiyan</i> “el ser cualitativo dinámico versos el ser ubicado”	260
<i>Kay</i> los estados del devenir	265
Vías de unión entre estadios del devenir y entidades	273
<i>Tucoy</i> y la transmutación	277
Las huacas y la Sociedad	280

Pallay-diseño 11. El juego ritualizado de la transmutación entre los humanos y no-humanos	294
<i>El phukllay</i> comienza a salir de la embocadura de los ríos	296
<i>Phukllay</i> y el jugador de cartas	298
La tentación del <i>Phukllay</i>	301
<i>Qhatachan</i> : El charango encantado de las <i>wak'as</i> -sirenas	304
<i>Hap'iqi</i> - potencia resplandeciente de las ovejas	312
<i>Samay</i> - aliento fluido de las mejores vacas	317
Los solteros del <i>Phukllay</i> devienen caballos y llamas para cruzar a las solteras	323
<i>Larphay</i> - Acción de descargar la condición del mono	332
<i>Qhayqay</i> - acción de devenir <i>pachamama</i> en los rituales de la papa	338
<i>Vilaja</i> : el plato de sus majestades los nevados y las montañas	343
La <i>vilaja</i> : el plato familiar y el llamado a los linajes	345
<i>Apu Qurupuna</i> - inicia la última cena de despedida del <i>Phukllay</i>	348
Pallay-diseño 12 los ñawpitas – los ancestros míticos	358
<i>Parasishu</i> : El diluvio y la llamita	358
<i>Kukamama</i> : Hojita verde de la coca y el soldado malcriado	359
<i>Ch'isin-ch'aska</i> : Los granos de la quinua y la muchacha estrella	361
<i>Llamp'uylla</i> : Domesticando la papa, la quinua y la coca de los <i>ñawpitas</i>	367
<i>Llaksay-piqtu</i> y: La potencia de las piedras negras y los <i>ñawpas</i>	370
<i>Layqa</i> : El poder del brujo y el poder de las <i>illas</i> resplandecientes	375
<i>Las khuyas y las illas resplandecientes del torito y la pastorcita</i>	378
<i>Lamp'u-rumi</i> , las piedras tiernas que curan a la gente llorando sangre	379
<i>Ninapara</i> : El fin del mundo de los <i>Ñawpitas</i>	381
Pallay-diseño 13. La qañiwa y la quinua en la manta mito-cartográfica de Ch'isikata	384
<i>Ayawantan</i> : La boca del tiempo lunar	385
<i>Qhaxa wayra</i> : El viento de la culebra con alas	389
<i>Aya-uma</i> , la cabeza que se desprende del cuerpo	392
<i>Ayara cañahua</i> : La madre de los granos de la quinua	395
Los estudiantes y la <i>wak'a Chuqichampi</i>	399
Amansando la madre de la <i>cañahua</i> y la quinua	401
Su majestad <i>Chuqipirwa</i> pide una multitud de personas	410
Normas para comer los granos de la <i>cañahua</i> y quinua	413
<i>El ñawpita y la tía Leandra</i>	413
<i>Los granos de la cañahua y la puesta del Sol</i>	416
<i>Hisp'ay puqu</i> - La orina fermentada	419
<i>Pampa ajus</i> -El ajo salvaje	421
<i>El ayni de los granitos mágicos de la cañahua y el soldado desertor</i>	424
<i>El pobre viajero y el atado de quinua</i>	426
<i>El pinco y la pastora</i>	435
<i>Historias tras historias en el trama principal de la historia</i>	438
<i>El abuelito y el guiso de quinua</i>	442
<i>Chullpas</i> en el <i>pacha</i> , tiempo-espacio mítico	446
Pallay-diseño 14. La mamita rosas-margaritas y asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento-sensación-narración	456

Mamita Rosas-Margaritas	457
La mamita Rosas-Margaritas y la loma con joroba: El control del poder	459
La <i>wak'a</i> , la medida del tiempo atmosférico	466
La historia de la <i>wak'a</i> con doble cabeza y los desequilibrios y la almita de la mama Rosas Margaritas	469
Mamita Rosas Margaritas: el miedo a la soledad y a las almas de los muertos	476
La importancia de compartir, la necesidad social del grupo: Rosas-Margaritas baja por primera vez de la <i>wak'a</i> la Loma jorobada	481
En esta vida todo es <i>ayni</i> - prestado nomás	486
El poder de la Joroba y Rosas margaritas: el susto y maltrato infantil	490
Las múltiples energías de la <i>wak'a</i> : nieve, rayo, trueno	495
La generación de la vida, las nuevas relaciones en la Loma; la <i>wak'a lustrikiru</i> - los dientes de la luz	506
Cómo atraparon el gato de oro- <i>rumanu michi</i>	512
Gato- <i>Rumanu-michi</i> ; <i>Wankar-puma</i> y la constelación <i>Chuqi-chinchay</i>	519
Asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento-sensación-narración	530
CONCLUSIÓN	532
El hilo-trama de las transmutaciones	533
Las <i>wak'as</i> , los <i>runa-gente</i> y el diseño del mundo	536
Las <i>wak'as</i> y los <i>runa-gente</i> : relaciones sociales	539
La transmutación en la lengua quechua	542
Las narraciones, las <i>wakas</i> y el procedimiento autoetnográfico	544
CONCLUSION (Français)	548
Le fil-trame des transmutations	549
Les <i>wak'as</i> , les <i>runa-gens</i> et le dessin du monde	552
Les <i>wak'as</i> et les <i>runa-gens</i> : relations sociales	555
La transmutation dans la langue quechua	559
Les narrations, les <i>wak'as</i> et le procédé auto-ethnographique	561
EPÍLOGO	
La trasmisión del <i>samay</i> -aliento del bulto de los rituales a la hija tejedora, cuenta-cuentos y caminante narradora	564
BIBLIOGRAFÍA	568
ANEXOS	578
Glosario de nociones quechua	580
Lista de los principales informadores de Hanansaya Ccollana <i>Ch'isikata</i> .	582
Asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento-sensación-narración en la historia de mama Rosas-Margaritas (Cuadro 2)	583
ÍNDICE DE IMÁGENES	
1. <i>Tata Torre-waychu</i> guardián de la comunidad de <i>Ch'isikata</i>	13
2. Mapa político Perú	29
3. Mapa de la provincia de Yauri-Espinar con sus provincias y límites	30
4. Mapa del pueblo de Espinar y sus comunidades	36
5. <i>Estanshas</i> - las casas típicas en la pampa de <i>Ch'isikata</i>	40
6. Mapa mito-topográfico de Kevin Ninawaman, de 16 años, (2014)	58
7. Mapa mito-topográfico diseñado por Lucía Ríos Umiyauri (2015)	59
8 Sector <i>Sukhamarka</i> -Atardecer entre neblinas	60
9. Sector <i>Bilin-q'asa</i> -Quebrada asentada donde bailan los condenados	64

10. Sector <i>Aphachillanka</i> - La abuela que recorre tejiendo	68
11. Sector <i>Quchapata</i> -la cima de la laguna inagotable	75
12. Sector <i>uña-wak'ayllu</i> - la quebrada oscura del pequeño diablillo	81
13. Sector <i>ch'aysaqucha</i> - la laguna entre los cantos de las primeras lluvias	85
14. Camélidos silvestres en fuga. Sitio Torrene Espinar (foto Arqla. Silvia Flores)	107
15. La sarta de llave del buen cuenta cuentos de mi abuelo don Melchor	111
16. Mujeres tejedoras: mama Lucia, Chaskascha, Valeriana y Urpita	114
17. La tejedora doña Rosa lee con los dedos los <i>pallay</i> -diseños de la manta	116
18. <i>Illa</i> -ojos resplandecientes de los colores <i>hanku</i> -crudos de la tejedora Lucía Ríos	120
19. El ojo resplandeciente de los colores chayasqas-vivos	121
20. El <i>hap'iqi</i> - mano potencia de la <i>Hap'achi awila</i> que hace que sean tejedoras	123
21. Las tierra de sus majestades <i>tata Qurupuna</i> y <i>mama Sulimana</i>	135
22. La llave <i>tutimama</i> que me legó tata cóndor cuenta-cuentos	143
23. La pastorcita raptada por el cóndor carga el niño-cóndor hijo del <i>Apuchin</i>	186
24. Noción de <i>jurapapa</i> . "Solanum tuberosum, aspecto basal de la planta en la que se muestran las raíces brotando", en quechua papa <i>taytamama</i>	194
25. Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Machas de Bolivia	201
26. Padre- madre del nudo diseño <i>k'umu-k'umu</i> (arco-arqueado)	217
27. Llaqhulla la manta de hilo negro para el ritual del <i>wilkasqa</i>	256
28. <i>Mama urqupampa</i> - la potencia generadora de las llamas machos blancos y rojos	259
29. La bala del patrón Santiago-el patrón de los granizos	275
30. <i>Sapu-hamp'atu</i> encontrado junto al señor de <i>t'ankarchayuq</i>	284
31. El <i>phukllay</i> y sus solteras llaman la lluvia en la torre de tata Torreywaychu	302
32. Encantando los charangos con las sirenas en el puente de Santo-Domingo	312
33. <i>Illas</i> - radiantes de las ovejas	316
34. La illa-potencia resplandeciente de la producción de las vacas	322
35. <i>Hap'iqi</i> -potencia que atrapa a los caballos bayus	324
36. Las <i>illas</i> - potencias de las llamas machos de la familia paterna	331
37. El niño <i>k'usillo</i> me entrega la cartita mágica de mi destino	335
38. El día de la <i>vilaja</i> los niños devienen condorcitos	347
39. Sus majestades las montañas <i>Apu Qurupuna</i> y <i>Apu Suwincha</i> disputando por mi abuelo materno	351
40. La <i>vilaja</i> –la cena ritual familiar en despedida del <i>Phukllay</i>	355
41. Las estrellas de la reproducción de la quinua y la cañahua	366
42. La abuela <i>tañumama</i> esta recogiendo la potencias resplandeciente de sus ovejas	374
43. Las piedras- <i>khuyas</i> que saben amar- <i>munay</i> llorando sangre	380
44. El espíritu de la muerte-guerrero	392
45. El alcalde y su directiva de <i>Coporaque</i> pasan la ofrenda para sus majestades	398
46. La madre <i>mushk'a</i> y la hija <i>qulluta</i> de los abuelos para moler ají con sal	449
47. <i>Puma maki</i> - la mano del puma enchapado con oro	464
48. La <i>wak'a</i> , el <i>Quwa Rumanu-michi</i> - gato de oro que atrapó la almita de la niña Rosas-Margaritas	470
49. La niña doncella de la loma con joroba	473
50. La mamita Rosas Margarita de niña sirvienta recibe los fuetes de la patrona	495
51. <i>Quwa</i> - el gato andino <i>chuqichinchay</i> (<i>Leopardus jacobitus</i>)	520
52. La constelación de <i>quwa</i> - <i>Chuqi-chinchay</i>	523
53. La <i>wak'a-usquyllo</i> -nutria o <i>qataycha</i> -yerno-potencia que llama el hálito de la planta	528

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro N°1. Comunidades y distancias del pueblo de Yauri Espinar	31
Cuadro N°2. Asociaciones de sentido: categorías pensamiento-sensación-narración	583

Agradecimientos

Sunquywanmi yupaychani- tengo un especial agradecimiento a la fundación FORD por haberme concedido la beca de doctorado. El financiamiento de dicha institución fue obtenido por concurso público.

Warma sunqullaypi hap'ini- expreso todo mi gratitud a mi *hamayt'a* Montserrat Ventura Oller (Depto. Antropología Social y Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona) por comprenderme y por orientarme a lo largo de la tesis con las constantes lecturas, discusiones y revisiones. Su exigencia y cariño me han sido muy preciosos.

Manan qunqaymanchu- no podría olvidar al profesor Gilles Rivière (Grupo de investigación *Centre de Recherches sur les Mondes Américains* (CERMA), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) por los análisis de los términos *aymaras* y por la acogida durante la estadía de doctorado en la EHESS-Paris.

Yupaychaykuni allin yupayta- agradezco al Profesor Bruce Mannheim (Dept. of Anthropology, University of Michigan) por las referencias bibliográficas y por la conversación sobre los términos quechuas.

Yupaychayki- agradezco al profesor Andrés Guerrero (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, Ecuador) por la explicación y la sugerencia de artículos.

Reconozco a mis colegas del proyecto de investigación “Estudio Antropológico comparativo de las nociones de ser humano” (HUMANT) (HAR2013-40445-P) desarrollado por el grupo de investigación Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas del Departamento de Antropología de la Universitat Autònoma de Barcelona, que me escucharon y me aconsejaron.

Tukuy sunquywanmi nini- digo, con el agradecimiento de joven *k'ana: merci du fond de mon coeur* a Jean Bourliaud y mimicita (el señor y la señora de las montañas) por acogerme en la casa de Paris y por largas horas de conversación sobre el amansamiento de la papa, de la quinua y la hoja de coca, la destrucción de las mineras y la sabiduría de la nación *K'ana*.

Urpillay taytamamallay- beso la mano de mis padres; doña Lucia Rios Umiyauri y don Florencio Carlos Ancca por las interminables noches de las cuenta-cuentos y por haberme acompañado durante mis trabajos de campo. Mi reconocimiento a mis hermanos que han leído mis textos y me dieron valiosos consejos. Gracias por el envío de las fotos. Muchas gracias a los *ch'isikatas* por estar pendientes a mi llamada para contarme historias y también sus experiencias cotidianas.

RESUMEN

Esta tesis se ubica en el campo de la antropología auto-etnográfica. En ella se estudian las posibilidades que ofrece la lengua quechua para realizar la auto-etnografía sin tener que limitarse al problema de la objetivación y la subjetivación. Provengo de la comunidad de Ch'isikata, ubicada en la puna peruana de la región del pueblo Yauri Espinar (departamento del Cuzco, Perú). Mi familia me formó e instituyó como cuenta cuentos, siguiendo los pasos maternos, y también como tejedora, al igual que todas las niñas de mi generación en Ch'isikata. Recogiendo tales enseñanzas, esta tesis se concibe como un tejido que al tejer narra y analiza el universo narrativo y ritual de la comunidad de Ch'isikata contado desde mi propia experiencia, desde mi memoria de cuenta cuentos, desde mis procedimientos de pensamiento y desde la información recogida en entrevistas a los miembros de mi familia ampliada y, más extensamente, de otras personas comuneras de Ch'isikata. El trabajo comienza por un recorrido del *mapa mito-topológico* dibujado por mi madre. Ese mapa es un relevamiento de los lugares del paisaje donde se ubican-*tian* las *wak'as*, los seres supranaturales-no humanos. Esos lugares-narraciones constituyen el ámbito de la comunidad. Son lugares de narraciones (mitos-cuentos y narraciones conversacionales) sobre las *wak'as* situadas en algunos rasgos del paisaje. Se estudian esas narraciones centrándose en las *wak'as* como entidades dotadas de cualidades que producen efectos como *hap'iqi*, *llaksay*, *samay*, *larphay*. Esas cualidades-condiciones de las *wak'as* serían algo así como *categorías de pensamiento* por medio de las cuales los ch'isikatas perciben y piensan su mundo físico, y dan significados a los sucesos de su vida diaria. Esas categorías organizan los cuentos-mitos y las narraciones conversacionales (o historias-vivencias) que cuentan los *ch'isikatas* y dan sentido a los rituales y a la vida cotidiana. La tesis relata y estudia las narraciones y a través de ellas, analiza las lógicas de pensamiento chisikateñas tomando como ámbito comparativo el universo andino. Un tercer tema que se enfoca es el de la transmutación de entidades. Las narraciones relatan las relaciones entre los *runa-gente* y los seres no-humanos, las *wak'as*. En muchos cuentos los no-humanos se transmutan en *humanos-runas*, los seducen, engañan y fecundan. A la vez, los *runa-gente* en ciertas circunstancias devienen entidades vegetales, animales, minerales o supra humanos-no humanos. El trabajo estudia las franjas de indefinición que hacen posible ese intercambio entre seres de diversas condiciones-*kay*. Por último, y a modo de conclusión, se observa que la lengua quechua abre las posibilidades de concebir las transmutaciones por sus características estructurales que impiden designar entidades como esenciales y establecer clasificaciones inmutables.

RÉSUMÉ

Cette thèse appartient au champ de l'anthropologie auto-ethnographique. On y étudie les possibilités qu'offre la langue quechua pour mener une auto-ethnographie sans avoir à nous limiter au problème d'objectivation et de subjectivation. Je viens de la communauté des Ch'isikata, située dans la steppe péruvienne de la région du village Yauri Espinar (département de Cusco, Pérou). Ma famille m'a formée et m'a élevée comme conteuse d'histoires, en suivant les pas maternels mais également comme tisseuse, comme toutes les petites filles de ma génération à Ch'isikata. En procédant au recueil de ces enseignements, cette thèse est conçue comme un tissu qui en se tissant narre et analyse l'univers narratif et rituel de la communauté de Ch'isikata en racontant ma propre expérience à partir de ma mémoire de conteuse d'histoires, de mes cheminements de pensée et à partir des informations recueillies lors d'entretiens avec des membres de ma famille nombreuse et, plus largement, avec d'autres personnes habitant Ch'isikata. Le travail commence par un parcours de la *carte mytho-topologique* que ma mère a dessinée. Cette carte est un cadre des lieux du paysage où se trouvent les *wak'as*, les êtres surnaturels-non humains. Ces lieux-récits constituent l'enceinte de la communauté. Il s'agit de sites de récits (mythes-contes et récits conversationnels) sur les *wak'as* situées dans certaines lignes du paysage. Ces récits sont étudiés en concentrant l'attention sur les *wak'as* en tant qu'entités dotées de qualités qui produisent des effets tels que *hap'iqi*, *llaksay*, *samay*, *larphay*. Ces qualités-conditions des *wak'as* seraient des sortes de *catégories de pensées* à travers lesquelles les Ch'isikatas perçoivent et pensent leur monde physique et donnent des significations aux événements de leur vie quotidienne. Ces catégories organisent les contes-mythes et les récits conversationnels (ou histoires-expériences) que racontent les *ch'isikatas* et donnent un sens aux rituels et à la vie quotidienne. La thèse relate et étudie les récits et à travers eux, analyse les logiques de pensée des *Ch'isikatas* en prenant comme cadre comparatif l'univers andin. Un troisième thème qui est abordé est celui de la transmutation des entités. Les récits racontent les relations entre les *runa*-gens et les êtres non humains, les *wak'as*. Dans de nombreux récits, les non humains se transmutent en humains-*runa*, les séduisent, les trompent et les fécondent. Parallèlement, les *runa*-gens, dans certaines circonstances, deviennent des entités végétales, animales, minérales ou surhumaines-non humaines. Le travail étudie les intervalles d'indistinction qui rendent possible cet échange entre les êtres de différentes conditions-*kay*. Enfin, pour conclure, on peut observer que la langue quechua offre les possibilités de concevoir les transmutations, de par ses caractéristiques structurelles qui empêchent de désigner des entités comme essentielles et d'établir des classifications immuables.

INTRODUCCIÓN

Ch'isikata es el nombre de una comunidad alto-andina del sur del Cusco (Espinar). *Ch'isi* significa el momento en que la tierra comienza abrirse y cerrarse con los primeros y últimos rayos del sol. *Kata* significa frío. *Ch'isikata* es el amanecer-atardecer frígido. En efecto *Ch'isikata* es conocido como: “pajonal pampa-frígido”. Los *ch'isikatas* señalan que dicha suerte les había sido trazada por culpa de una perdiz. Cuentan que *Ch'isikata* estaba destinado para ser valle. La historia dice que al comienzo del mundo su Majestad, la abuela montaña *Aphachillanka* y su grandeza la montaña tía abuela *Sukhamarka* habían entrado en concurso con el gran río *Hatun-mayu* (Apurímac) para crear un hermoso valle en la pampa de *Ch'isikata*. En este valle crecerían las hojas de coca. Los *ch'isikatas* mascando las hojas de coca tejerían día y noche sin cansarse mantas, ponchos y bayetas. *Aphachillanka* debía crecer abriendo los brazos desde el lado izquierdo y *Sukhamarka* desde el lado derecho, ambos debían juntar los brazos en inmensas montañas. El río *Apurimac* debía avanzar por la falda de las dos montañas abriendo valles y quebradas. Mientras iría abriéndolos, irían creciendo las hojas de coca. El día de la apuesta, cuando ambas montañas crecían abriendo los brazos, una perdiz se había posado en medio de las dos montañas. En ese momento las dos montañas se habían *taphkado*. Es decir habían dejado de crecer. El río *Hatun-mayo*, al ver que las montañas dejaban de crecer deviniendo apenas lomas, no había logrado abrir el hondonado valle. Había seguido el río tierra abajo y ya estando en tierras de otras comunidades, al ver que las montañas crecían, había abierto el valle de *Apurimac* y *Abancay*. Desde entonces *Ch'isikata* ha devenido una inmensa pampa serpenteada por las dos largas montañas-lomas. A lo largo de las quebradas todavía se pueden encontrar las hojas de coca *k'ita*, es decir en estado no amansado. Estas hojas son agrias y pequeñitas, no se las puede mascar. Desde entonces la gente lamenta que por culpa de la perdiz, en los pajonales de *ch'isikata* no crecen ni frutas ni hojas de coca, sino tan solo *ichu*-paja brava.



Imagen N° 1: *Tata Torre-waychu* guardián de la comunidad de *Ch'isikata*¹

Este es un mito de origen de la comunidad de *Ch'isikata*, que nos muestra que la comunidad tiene raíces profundas. *Achahuanco* Torreblanca (2007) señala que los primeros *k'anas* vinieron del altiplano Collao (Tiyahuanaco) y se ubicaron hace 5,000 años antes de Cristo en la época pre-cerámica en los parajes de *Ch'isikata*; también se situarían en las comunidades de *Trapichepampa*, *Huthu*, *Sueroccama*, *Hancoqawa*, *Oqorurro* y *Waywawasi*, todos en la provincia de Yauri-Espinar. Los primeros que se asentaron en *Ch'isikata* fueron conocidos como *wayrarunakuna*. Es decir los hombres-vientos. Se llama *huayraruna* a los que no tienen un lugar de origen; son también aquellos que no tienen padre ni madre. Son como el viento, errantes sin un lugar asentado. Se puede decir que los hombres-viento eran pastores nómadas. Uno de los *wayrarunakuna* habría sido la abuela montaña *Aphachillanka*, como muestra el segundo mito de origen de *Ch'isikata*. La historia cuenta que la Abuela *Aphachillanka* había venido desde tierras frías y ventosas. Cuentan que recorría el mundo cargada de rucas y lanas de alpaca, palos y estacas para tejer por los lugares por donde pasaba. Estando en las tierras de los *ch'isikatas*, al ver un inmenso lago rodeado de abruptas

¹ La foto fue tomada en agosto de 2012 en Yauri-Espinar.

colinas, las había sacudido para armar el telar de una hermosa manta². Entonces se había puesto a tejer ajustando los hilos uno tras otro. Dicen que por eso, en *Ch'isikata* no hay terremotos. Mientras iba tejiendo en la manta iba haciendo aparecer manantes y hondonadas rodeados de flores, lagunas y riachuelos adornados con aves, ríos y cerros con zorros y gatos monteses. Y, cuando seguía tejiendo la manta de la pampa, se había dado cuenta que su atado de hojas de coca estaba vacío; en ese momento se había transformado-*taphkay* en el cerro llamado la abuela *Aphachillanka*. Desde entonces dicen que espera las hojas de coca para seguir tejiendo *Ch'isikata*, que va a devenir un hermoso valle. Desde entonces las tejedoras, antes de tejer, invocan con tres hojas de coca a la abuela *Aphachillanca* y cuando se olvidan de llamarla, el entramado de su tejido se enreda y la tejedoras, como la abuela *Aphachillanca*, nunca terminan de tejer la manta. Según el mapa mitológico que ha diseñado mi madre con un grupo de *ch'isikatas*, se puede observar que *Ch'isikata* está tejida como una manta de dos lados: derecha e izquierda. En cada lado hay seis *pallay*-diseños que delinearemos más adelante. La franja de la manta está atravesada por *rumi-phawarkuna*, hoy conocida como “la autopista del aeropuerto”.

En la tesis voy a narrar los mitos-cuentos, ritos-signos y las historias-experiencias de la vida cotidiana de los *ch'isikatas* en relación a los lugares sagrados. Es un estudio sobre las narraciones de la mitología cotidiana de los quechuas de *Chisikata*. Y al mismo tiempo es un estudio de la mito-topografía. La mitología cotidiana es el conjunto de historias que narran sucesos de la vida inmediata. Mientras que la mito-topografía es el conjunto de relatos que se cuentan de los lugares sagrados, de las *wakas*, los seres *suprahumanos*, lugares-entidades no-humanos con significados tales como: *Waka* (montañas, piedras, lagos en estado no amansado) *Paqarinas* (manantes, montañas en estado amansado) y *Apus* (dueños de los cerros).

En la cultura de los *ch'iskatas* la relaciones entre humanos y no humanos (animales, vegetales y montañas) constituyen un proceso fluido de transmutaciones. Esto quiere decir que estos mundos no están separados entre sí por definiciones culturales infranqueables, puesto que los seres de esos mundos establecen relaciones entre sí de transformación y de transmutación. Además, como se verá a lo largo del trabajo, los entes de estos mundos no tienen una definición propia en y por sí mismos,

² Bustamante Balladares, citado por Trivaños (2010:16) señala que: “Espinar ha sido un gran lago de la época terciaria; época donde se dieron una serie de cambios y transformaciones entre cataclismos, los que dieron origen a hoyos, mesetas, llanuras, montañas, colinas y valles interandinos, incluidos los grandes y afamados cañones y farallones geológicos de los Espinar y Colca (Arequipa).

sino que su definición está vinculada con los procesos simbólicos de intercambio entre los diferentes mundos (el *kay pacha*, mundo de los *runa*³-gente y el *uku-pacha*, el mundo de las *wakas*-no humanos). Esto significa que la relación entre los humanos y los no-humanos es un aspecto determinante de la definición de lo que es una persona. Por su parte tampoco los animales, los vegetales y los lugares tienen definiciones exclusivas, centradas en sus características “esenciales”. Por consiguiente las definiciones de los seres en la cultura *ch’isikata* son procesales. Porque existe una circulación entre las entidades humanas, animales, vegetales y las montañas. Desde la teoría antropológica, pero sobretudo desde la etnografía, esta tesis busca dar cuenta de estas relaciones. Además estas relaciones procesales son formas organizativas de la sociedad *ch’isikata* en las que intervienen ciertas categorías de pensamiento o conceptos que, de alguna manera, organizan y dan sentido a esas relaciones.

Precisamente, en esta tesis me voy a centrar en esas categorías de pensamiento. Su utilización está asociada a los mitos-cuentos y las historias-experiencias que se cuentan los *ch’isikatas* y su vinculación con el paisaje-lugares de las entidades sagradas, las *wakas*. Un tema central que me interesa es la utilización que los *ch’isikatas* hacen de esas narraciones y de las categorías de pensamiento que en ellas afloran en la vida de todos los días para dar significado a las vivencias de su vida inmediata, a los relieves constitutivos del paisaje y, en general, a los eventos vinculados con los fenómenos “naturales”. Por lo demás, hay que tener muy en cuenta que esas categorías no existen “extraídas” o “fuera” de las entidades que, por así decir, las “entifican-personifican” o en las que “se incorporan-representan” como seres *supranaturales* que son-están-*tiyan* en accidentes de la geografía-paisaje recorrido, narrado y reconocido por los *ch’iskateños*; y tampoco “existen” fuera de los relatos-situaciones en las que se cuentan mitos-cuentos e historias-experiencias; a su vez, las categorías organizan los nudos *tayta-mama* de los tejidos.

Debo advertir a los lectores que, como sucede en toda manta que se va concibiendo-tejiendo-configurando en el proceso de hilar, escoger los hilos y trenzarlos, teñirlos, como cuando se emprende un camino de largo recorrido, (como ha sido para mi este trabajo), los cambios, desplazamientos, alejamientos, derivaciones que intervienen en el recorrido han abierto nuevas cuestiones que la tesis finalmente desarrolla: habiendo comenzado preguntándome sobre los procesos de transmutación entre humanos, animales, vegetales y elementos del paisaje en algunos rituales como el de la *vilaja*

³ En la lengua quechua *runa* es el término con el que se nombra a la población andina quechuahablante.

durante mi infancia, fui entrando en otros territorios-entramados-interrogaciones que me llevaron a interesarse sobre la utilización de las categorías de pensamiento de los ch'isikatas en los relatos (mitos-cuentos e historias-experiencias) que se cuentan entre sí los ch'isikatas. En ese caminar-tejer-investigar se me hizo evidente que la existencia y utilización de estas categorías contribuían a comprender el primer tema que me había interesado, el de la transmutación y que, así, se cerraba el borde de la manta-tesis que había ido configurando.

El objeto central de la documentación y presentación etnográfica exhaustiva de la comunidad de Ch'isikata y su puesta en perspectiva en el marco más general de conocimiento del mundo andino, y amerindio más general, me lleva a plantear en la tesis una pregunta fundamental de la antropología contemporánea: ¿cuál es el lugar del ser humano en el universo ritual y simbólico andino a partir del estudio de las relaciones de seres humanos y no humanos (animales, espirituales) y sus transformaciones mutuas, y cuáles son los mecanismos por los que son posibles estas relaciones.

De las categorías de pensamiento

Los principales conceptos o categorías que iré desgranando son, en primer lugar, los dos pronombres plurales, tan usuales en el quechua, *nuqanchis* y *nuqayku*. Creo que esas dos palabras denotan y permiten la entrada y salida de la transmutación entre humanos, animales y montañas, sin que obligatoriamente se desmarque un circuito de inclusión-exclusión tajante, una alteridad o exterioridad, una pertenencia-integración, una dualidad polarizada, sino que esos pronombres permiten relaciones fluidas temporales de integración y de separación a un grupo de seres (humanos o *suprahumanos*) en una relación de idas y venidas, de *tiyan*-estar en diversas modalidades de *kay*-condiciones del ser(es)-estar(es) temporales, dado que en quechua no existe un concepto equivalente al “ser” en español. En segundo lugar, está la noción de *hap'iqi-illa* que también deslinda una distancia y establece un contraste con la noción de un “ser” como esencia inmutable. *Hap'iqi* sería algo así como la *acción* que es, a su vez, el *sustento* de los animales, de las montañas y de ciertos vegetales (sería algo así como el “dueño”, el “señor eminente”). Esas *acciones* y *sustento* que *atrapan* abren una franja-cauce, una frontera-unión de *kay*-condiciones que se vuelven indiscernibles (como en los *pallay*-tejidos), un ámbito de ambivalencias donde los *runa*-humanos y no

humanos se pueden transmutar-interrelacionarse y donde dejan de “estar” (por oposición a la noción de “ser” española) en la condición en que están; se modifica y acciona en y con sus dobles animas de cóndores, pumas, zorros, y demás no runa-humanos (los *suprahumanos*) y también, para mencionar algunos ejemplos, en sus dobles ánimas de ciertos tubérculos como la papa y algunas flores como el *Chuqichampi*. Otro de los conceptos que interviene-posibilita las transmutaciones entre humanos, animales y la “naturaleza”, es el de *wak’a*, las entidades *suprahumanas* cargadas de energía-*samay* engendrador, cuyo ser-estar-*tiyan* son los lagos, cascadas, manantiales y montañas. Elementos del paisaje-geografía que son considerados con vida, “ánima-energía vital” y capacidad de intervenir e interactuar con los *runa-gente*, o sea, con los humanos. El concepto de *llaksay*, por su parte, reenvía a una suerte de acción y fuerza que portan las entidades como las montañas, los animales y las personas. La categoría de *Samay*-aliento de vida que se puede transmitir entre las personas-runas, los vegetales, los animales y los lugares del paisaje-*wakas* es clave en toda la argumentación. La categoría de *larphay*, que sería algo así como la potencia de transmitir la *kay*-condición de lo que son-están los animales hacia los *runa-gente* y, por la cual estas personas, devienen el doble de la entidad cuando les *saqiy*-dejan (otra acción cercana de *larphay*) esa *kay*-condición será también elaborada. Estos conceptos de la cultura quechua de *Ch’isikata*, son otros nudos *tayta-mama* que organizan, potencian y presiden las transmutaciones de los humanos con las demás entidades y los que, a su vez, anudan los mitos-cuentos y las historias-experiencias de los sucesos de la vida diaria de los *ch’isikatas*.

Dada la importancia de esas categorías *nudos-tayta-mama*, que tienen la potencialidad de crear asociaciones entre elementos del paisaje, en las relaciones y procesos (de los cuales la capacidad de transmutación es un hilo-trama central), de crear una franja de indeterminaciones (un “entre” en la *kay*-condición del estar-ser de una entidad) de los *suprahumanos* y los *runa-gente* y, por último, de crear las situaciones de vivencias cotidianas, son centrales en este trabajo. Me permiten desmadejar la *pallay-manta* en la que aparecen en las interacciones de la vida diaria, en lo que llamo “los recorridos” o el “caminar-tejer” por el paisaje, por la topo-mitología de *Ch’isikata*. Además de las categorías, me he centrado en las formas de su utilización práctica. Es en esta utilización práctica, en las acciones de dar sentido construyendo narraciones, que esos nudos articulantes *tayta-mama* se potencian. Considero que desligadas de su tejido de utilización, esas categorías no podrían ser entendidas.

De ahí que me haya centrado en las modalidades de su aparición y uso en las narraciones que se cuentan los ch'isikatas en la vida de todos los días. Sin esos *nudo-tayta-mama* estructurantes la propia geografía de Ch'isikata sería como una manta sin trama. Se volvería como “una pampa desolada donde solamente corre el viento”, tomando las palabras de una persona de fuera de la cultura quechua que una vez acompañé en un recorrido de visita a Espinar. O sea sería como la visión “externa” de alguien que no posee, que no comparte-*nuqanchis* las matrices del pensamiento-acción de los quechuas de *Ch'isikata*.

La escritura-tejido de mi manta

Esta tesis ha sido tejida-escrita (en un largo proceso) como una manta quechua en dos *khallun*-partes. Tiene un lado *lluqi*-izquierdo y un lado *pañã*- derecho. Cada uno de estos lados hacen una unidad y a la vez demarcan una división que se complementa. Cada lado del tejido-escrito se vincula con los pronombres quechuas en plural, a los que ya me he referido antes: *Nuqanchis*-nosotros inclusivo y *nuqayku*-nosotros exclusivo o personal. El primero *inclusivo*, sería como el conjunto de las danzantes que baila dando vueltas y vueltas en los rituales en las pampas de Ch'isikata. Pero, en un cierto momento, una de ellas, la *exclusiva*, que es la *carguyuyq*, o sea la prioste-soltera, se sale-es sacada de la ronda para servir la chicha a las danzantes. En ese momento se singulariza del resto de las participantes, es parte del grupo pero al mismo tiempo lo mira y le miran desde un aparte, sin dejar de integrar el grupo. Estos dos pronombres plurales del quechua me permiten estar en la ronda y salirme para mirarme (*autoetnografía*) y mirar (etnografía); o sea, me posibilitan a la vez objetivar y ser parte, “mirar(me)” sin dejar de constituir una danzante de la ronda. Esta distancia de “siendo parte pero aparte”, esa base-posibilidad que ofrece la lengua quechua de *Ch'isikata*, me consiente colocarme simultáneamente como la narradora de mis vivencias y escribir desde un adentro (sin salirme a un “exterior” del *nuqanchis*), sin “objetivar desde un exterior”, sino, para hacer el análisis, con una mirada desde un “al costado de la ronda estando en el centro”. Esos son los dos lados de mi tejido-tesis que hacen una unidad: por un lado son las historias que narro incluyéndome y por el otro lado, es el análisis que expongo contando-escribiendo.

En el caminar-tejer creo que fui encontrando un estilo de escribir. He podido recuperar ciertas pautas, ritmos, procedimientos de la oralidad, como sonidos reverberantes, palabras emparejadas por analogía y opuestos, descripciones exhaustivas que avanzan por reiteraciones en espiral y por desvíos. Incorporo en la escritura los procedimientos de la “repetición circular de la oralidad” (noción de Édouard Glissant, 1998), el movimiento zigzagueante de ciertas situaciones y acciones. Gracias a dichas pautas orales, asociadas y reelaboradas, creo que he encontrado una manera mía de escritura, de contar y analizar apropiados para exponer los temas de esta tesis manta. Con esto quiero decir que puedo narrar los mitos-cuentos, ritos-técnicas e historias-vivencias de la vida cotidiana-*nuqanchis* y en ciertos momentos apropiados, zigzagueantemente, puedo analizar las categorías que se van urdiendo en el relato-*nuqayku*. Los capítulos que siguen están escritos en este ir tejiendo de idas y venidas como la lanzadera de un telar y la circularidad de un baile-ronda.

El uso de las categorías antes mencionadas (y otras más) está expuesto contando los mitos-cuentos y las historias-experiencias (o “narraciones conversacionales”, como las llama B.Mannheim) en vinculación con las situaciones de vida en que aparece y son utilizadas en desvíos y por hilos de asociaciones en recorridos por el paisaje. Por eso, en la forma que está escrito este texto, en la textura de su entramado y en las modalidades del tejido, está también presentada la manera como yo, en mi *kay*-condición de *ch'isikata*, reflexiono-hilo-urdo. Se puede leer por lo tanto como cuando leen-relatan las tejedoras sus mantas, pasando el dedo pulgar por el tejido, siguiendo los hilos-venas para sentir la textura de las fibras, el trenzado, la finura de los nudos y los cambios de trama. Cuando siente el tacto de la yema del dedo y transita las franjas de la manta con el gesto-recorrido de la mano, se potencia la palabra-narración de la tejedora y, entonces ésta puede relatar lo que tejió. O sea, quiero decir que en la propia configuración (en el entramado) de lo escrito en estas paginas (en su textura) hay registrados procedimientos de razonar, de exponer y de asociar el uso de las categorías de pensamiento contando las narraciones y vivencias donde emergen y las situaciones en las que brotan y, al mismo tiempo, son utilizadas para armar esta manta-tesis. Exponer las maneras como razono al investigar y escribir es hacer una auto-etnografía (*nuqayku*) en un hacer-tejer-escribir haciéndose y, al mismo tiempo, es hacer una etnografía de cómo los *ch'isikatas* piensan (*nuqanchis*) utilizando esas categorías en los cuentos para dar sentido a los sucesos que viven.

El trabajo se basa en la memoria oral de mi comunidad, de mi familia y de mis propios recuerdos. Trabajar con este material requiere una reflexión y una discusión sobre su validez y legitimidad en cuanto a la producción de un conocimiento de veracidad. Es uno de los hilos fundamentales de la trama de la tesis. Ese acervo cultural me impregna, me habita y me constituye. Es el *samay*-fuerza aliento del *machu wayra*, el viento poderoso que me empuja a plantearme una investigación de corte auto-etnográfico. Carolyn Ellis (1998) considera que la auto-etnografía es un trabajo de investigación centrado en sí mismo, en las experiencias que se ha tenido, las experiencias que otras personas han vivido y las que se les ha visto vivir, las vivencias y memoria de personas del entorno inmediato con las cuales se ha convivido. Por tanto, la investigación, la reflexión y la escritura de la auto-etnografía no puede tener el mismo tipo de sustento referencial que el de la investigación antropológica usual. Hace falta justificar metodológicamente el estudio de la propia sociedad, como la disciplina antropológica hace con la filosofía de comprender el “otro”. Carolyn Ellis advierte sobre las riquezas y dificultades de “Explorar el uso de la voz de la primera persona, la apreciación de las formas literarias de escribir para obtener fines utilitarios y lo complejo de estar ubicado dentro de lo que se está estudiando” (1998: 30).

Organización del *pallay*-manta de este texto

La tesis se organiza en cuatro partes y una conclusión. En la primera parte del texto expongo la ubicación de Ch'isikata, tal como la establece la geografía convencional y siguiendo la mitotopografía: un recorrido “etic” y otro “emic” que nos sitúa en las dos perspectivas que guían la tesis en su cualidad de auto-etnografía. En la segunda parte narro y analizo en el *pallay-diseño* 3 el componente auto-etnográfico por tratarse de un estudio de mi propia comunidad. Muestro que la auto-etnografía incluye un estudio de la manera como yo, en primera persona, viví algunos rituales de transmutación, adquirí a través de la enseñanza-recorridos de mi madre y de mi padre los procedimientos de la literatura oral y, simultáneamente, cómo me impregnaron la memoria narrativa de los mitos-cuentos y me cargaron del *taki*-bulto de cuentos de la narradora. Esos procedimientos fueron paralelos y concomitantes al aprendizaje de las técnicas y pautas que utilizan las tejedoras. Los nudos *tayta-mama*, los enlaces primeros que se enseñan a las tejedoras y de los cuales se irán derivando los demás de un tejido, asociaron en mi

los procedimientos de contar y de tejer. Posteriormente, a esos nudos se vinculó un tercero *tayta-mama* que fue el de la escritura en la redacción de esta tesis y en otros trabajos que he publicado.

En el segundo y en el tercer capítulo de esta segunda parte (*pallay-diseños* 4 y 5) me centro en el procedimiento de la redacción y la recogida de datos; con esta parte considero expuesto lo esencial de la metodología que guía la presente tesis, basada en mi experiencia indígena y mi trabajo de campo etnográfico, que he realizado en distintas estancias en la última década. En ellas he vivido en la comunidad, he realizado entrevistas a muchas personas de mi comunidad y he recorrido el territorio con actores locales. Además, a lo largo de mi tesis me he documentado teóricamente y he analizado los textos básicos para comprender cada faceta del texto que presento. Ésta la observaremos en la tercera parte con más detalles.

La tercera parte de la tesis entrama las formas de relación en los Andes entre humanos y no humanos y sus vinculaciones con el “paisaje” a partir de la reflexión de varios autores.

En el *diseño* 6 de esta tercera parte tomo varias nociones que desarrolla Bruce Mannheim y examino en *Ch'isikata*, como en el sur del Cusco donde trabajó este autor, las narraciones en lo que ese autor llama “narrativa conversacional”. Esta noción me interesa porque es en forma de conversaciones donde se dan los momentos-situaciones en los que las categorías de pensamiento brotan y son utilizadas (como *samay*, *llaqsay*, *hap'iy*) para comprender las vivencias. Toman bordes y formas esas categorías o nociones tan solamente cuando se establece una conversación, cuando se anuda-narra un mito-cuento o se crea una narración conversacional (lo que yo llamo las historias-experiencias) y no existen por sí solos, o sea, fuera del contexto de diálogos conversacionales. El segundo concepto que tomo de B. Mannheim es el de “módulos”. Este permite comprender que las narraciones-conversaciones y las nociones de *samay*, *hap'iqi* y otras (las adecuadas al momento vivido) se crean y se organizan gracias a ciertos principios y pautas. Gracias a dichas pautas los módulos cambian en continuidad. La tercera noción que tomo del autor es la de “metalenguaje” y la de “narraciones inconstantes”. Metalenguaje es el procedimiento por el cual se crea una versión única de una narración. Para los *ch'isikatas* (como para los quechua sureños) no hay una versión que tenga validez por sí misma. No se puede hablar de una sola versión narrativa sureña, como tampoco *ch'isikateña*: son unas variaciones heterogéneas de hilos, colores y diseños. Finalmente utilizo la noción de “pares semánticos”, igualmente

propuesta por B. Mannheim, dado que en el quechua en lugar del genérico universal hay los pares semánticos; para dar un ejemplo, en la expresión *rumi-qaqa* (piedra-barranco), el primer sustantivo se anuda al segundo que lo determina y estabiliza su sentido, o sea el de piedra del barranco. El sustantivo *rumi* debe ser determinado, casi no tiene una utilización en sí mismo, y no es un genérico al estilo de “la” piedra en español. En el siguiente diseño converso con Ph. Descola en relación a su propuesta de un esquema clasificatorio de las formas de identificación y los modos de relación con vocación universal: totemismo, animismo, analogismo y naturalismo. A partir de estas formas de clasificación se pueden descubrir modalidades de relación y de identificación de una gran variedad de ontologías y sociedades. Intento hacerlos dialogar con la cosmología y la mitología de *Ch'isikata* estableciendo ciertas herramientas adecuadas a la presente etnografía.

En el diseño 8 dialogo con las nociones universales de dualismo (materialidad e interioridad) y a la vez propongo que dichas nociones no pueden ser entendidas sin un tercer elemento, intermedio e indefinido: me refiero a las nociones quechuas de *Chawpichay-tinkuychay*: el espacio, punto de encuentro indiscernible.

En el siguiente diseño, el 9, desarrollo las nociones del perspectivismo y la transmutación en *Ch'isikata*. Para ello acudo al “Vocabulario de la lengua del Perú” (Gonzales Holguín, 1608) que es una suerte de “piedra roseta” para comprender las categorías quechuas y los términos de la lengua quechua que no tienen el mismo sentido de las españolas. En los Andes no se podría asumir el perspectivismo en la definición estricta que le da Viveiros de Castro (2004), puesto que este autor lo asocia a la caza y a la importancia del chamanismo, entendida la caza por su carácter de relación de intercambiabilidad de lugar del sujeto y objeto. En las Andes hay la red semántica de seres que están en un modo de estar *kay-sallqa* (salvaje) que, a través de un proceso de amansamiento *uywa* y de *wiñachini*, o sea “hacer crecer o criar” en términos de Gonzales Holguín, devienen seres *llamp'u*-dóciles, tiernos y finos.

En el siguiente diseño de esta tercera parte (*pallay* 10) desarrollo varias nociones de F. Salomon vinculadas a la dificultad de traducir las maneras de razonar, las categorías de pensamiento y de narrar de la cultura andina y la cristiana en el siglo XVII en el análisis del manuscrito de Huarochiri, que es la recopilación (hacia 1607) de la historia mitológica de esa región. En ese documento se observa cómo pensaban los quechuas las nociones que utilizaban antes de la cristianización y cómo las fueron reinterpretando-superponiendo a las nociones cristianas. En esa sección, partiendo de las

propuestas de F. Salomon también converso sobre las nociones del “devenir” de los entes, su recorrido de lo más suave tierno-*yuyu* hasta llegar a un devenir duro y perenne. Me refiero a las nociones de *kay*, *tukuy* y *tian*. La primera, entendida como la condición que hace que las cosas sean como tales, o sea, sean la condición de lo que son. El segundo, *tukuy*, se refiere a la transmutación de los entes a montañas, ríos y rocas. El tercero se refiere al devenir de las cosas en entes perennes. Y finalmente converso con F. Salomón sobre la noción del principio del desorden, el azar transformador que no tiene un *tian*, no tiene un lugar como las demás *wakas*. Esta noción está encarnada en el personaje mítico que aparece en los mitos-cuentos del Huarochiri como la *waka* llamada *Kuni-rya*. Estas nociones (que son también deidades) me interesan porque tienen vinculación con las nociones que desarrollo en la tesis tales como: *samay* y *hap'iqi* y *taphkay* y *llaksay* y así aparecen en los cuentos de Ch'isikata pampa.

La cuarta parte de la manta-tesis está tejida de cinco *pallay*-diseños. En el primer diseño (*pallay-diseño* 11) veremos el uso de ciertas categorías prácticas del pensamiento quechua de *ch'isikata* enfocados siempre a los mitos-cuentos y las historias-experiencias o narraciones conversacionales. Esas categorías permiten el encuentro en los rituales de dos fuerzas distintas entre el *pukllay* del grupo de los humanos solteros y solteras y el *pukllay* de los solteros y solteras supra-humanos que se celebra en los días de carnaval. Entre los dos grupos, el de los humanos y el de los supra humanos, en el momento del carnaval ocurren interacciones y juegos de transmutación.

En el segundo diseño (*pallay-diseño* 12) de esta parte abordaremos la noción de *ñawpas*-ancestros míticos que organiza el mundo en dos mitades: los *salqas* (salvajes) y los *uywas* (amansados). Esas clases están relacionadas con los esquemas de clasificación y división dual de los objetos materiales, los fenómenos naturales y los seres de la “naturaleza” animales y vegetales.

En el tercer diseño (*pallay-diseño* 13) examinaremos las técnicas-rituales que utilizan los *chisikastas* para neutralizar-amansar la potencia lunar de los granos de la cañahua (*panicum miliaceum*) y la quinua (*cheneoidum quinoa*) que vienen del *tiempo lunar* de antes de los humanos, tal como aparecen en mito-cuentos e historias-experiencia que he recopilado.

En el cuarto diseño de esta parte de la manta-tesis (*pallay-diseño* 14) entramos a la historia de una de las *huacas* (deidad), el gato salvaje *Quwa*, y la narración oral de la vida de la “Mama Rosas-Margaritas” que era la encargada de los rituales y ofrendas a la *waka* gato que *tian*-mora en una montaña y un manante (a la vez la montaña conocida

como la “Montaña con joroba de gato” y su fuente natural) que se encuentran detrás de la iglesia y de la torre del pueblo de Espinar, la principal ciudad de la región de *Ch'isikata*.

Finalmente cierro esta tesis con un capítulo donde sintetizo las ideas esenciales teórica y etnográficamente y propongo algunos planteamientos a seguir para avanzar en la elaboración de autoetnografías que acuden mas allá de la simple descripción que nos permite penetrar en los procedimientos del pensamiento quechua, en la belleza de sus narraciones y nos dan pautas para una mayor comprensión de las culturas de la región.

PARTE I

YAURI-ESPINAR Y CH'ISIKATA: GEOGRAFÍA Y MITOTOPOGRAFÍA

Pallay-diseño 1

Territorio, geografía, economía y sociedad de Yauri-Espinar y Ch'isikata: una descripción “etic”

En esta sección les voy contar los datos más “objetivos” del lugar de estudio de la tesis que en realidad es el lugar vivido por mi familia y por mi misma. En la primera parte voy a tejer una descripción geográfica del territorio, la población y la historia de la comunidad de Hanansaya Qullana *Ch'isikata* y también del pueblo de Yauri-Espinar. Esta descripción objetiva es importante porque, en la segunda parte, veremos cómo la geografía es significada en las narraciones, las mito-topografías y las historias vivencias que se susurran en la pampa los *ch'isikatas*.

La comunidad de Ch'isikata está ubicada en la provincia de Yauri-Espinar, departamento de Cusco, Perú. Si salimos de la ciudad de Cusco a las diez de la mañana podemos llegar a *Yauri-Espinar* a las cinco de la tarde. Hasta el año 1985 el viaje demoraba dos días, pues no existía la autopista. Ahora no solamente hay una autopista sino que hay una flota de buses con horarios ininterrumpidos que va a Arequipa, Santo Tomas y Cailloma pasando por el pueblo.

Entonces, cuando hayamos partido de Cusco habremos cruzado diferentes pueblos y antes de que se haya escondido el sol habremos volteado la loma-*Apu* señor *Cruz kunka*. Desde aquí ya se puede ver erguida, sobre la cabecera del pueblo de Yauri-Espinar a su Majestad tata Torreyaychu, la torre que vela por el pueblo. Su Majestad es el guardián de la comarca de la nación *k'ana*. Justo detrás de su Majestad se halla la comunidad de *Ch'isikata*. Antes de llevarles de visita por la comunidad de Ch'isikata les voy a dar algunos datos del pueblo de *Yauri-Espinar*.



Imagen N° 2. Mapa político Perú⁴

Yauri-Espinar

Yauri-Espinar está ubicado en el extremo sureste de la Región de Cusco-Perú. Se creó oficialmente en 1825 bajo la denominación ya en uso de Yauri, sustituida el 17 de noviembre de 1917 por la de Espinar en memoria del coronel Ladislao Espinar, héroe en la Guerra con Chile. Achahuanco y Huachaca (2007) señalan que en el idioma aymara *Yauri* significa depósito de minerales. Hoy las minas mas grandes de cobre, plata y oro del Perú se hallan en el territorio de la nación *k'ana*, es decir en este pueblo. Barreda Murillo, citado por Triveños Zela, (2010: 116-117) afirma que testimonios arqueológicos del hombre de *Yauri* fueron descubiertos en la provincia de Espinar. Cabe destacar que un buen número de pobladores tienen apellidos derivados de la raíz *Yauri*, tales como: Yauri, Umiyauri, Chankayauri, Yauriyauri y otros.

⁴ foto tomada de la página web de El Instituto Geográfico Nacional del Perú (IGN). http://www.google.com/search?q=INSTITUTO+GEOGRAFICO+DEL+PERU+MAPA+CUSCO-PERU&client=safari&rls=en&prmd=ivns&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0CAUQ_AVqFQoTCLP14KS42McCFUKgPgod0kELQQ



Imagen N° 3. Mapa de la provincia de Yauri-Espinar con sus provincias y límites⁵

Yauri-Espinar está ubicado en un extenso pajonal donde sobresalen siete colinas. Por el oeste del pueblo pasa el río Apurímac y el río Wayllumayu; por el este los ríos Salado y Ccanipia. Alrededor del pueblo, a una larga distancia, resaltan altas montañas consideradas Apus-señores tutelares de la nación *K'ana*. Los *ch'isikatas* se autodefinen: *K'ana runa* (gente). Se dice *k'ana* al grupo étnico que habita en la zona alto andina del Cusco. Carmen Escalante señala que “la nación *k'ana* tiene un origen pre Hispánico, así como un origen pre Inca de habla *aymara*. Etnia peculiarmente extraordinaria porque en esta provincia colonial de Canas y Canchis en 1780, el 4 de noviembre, empieza la gran Rebelión de Túpac Amaru”. (Escalante (2010: 107-108).

Rainer Hostnig (2007) señala que la geografía de Espinar “se caracteriza por la presencia de extensas altiplanicies interrumpidas por el cauce del río Apurímac y sus tributarios, generalmente en forma de quebradas encañonadas y sinuosas, de paredes empinadas verticales. En los acantilados de las quebradas, en rocas que afloran en los flancos de los cerros y en las planicies, predominan las tobas volcánicas de color rojo,

⁵ Agradezco a la secretaria de la municipalidad de Espinar-Yauri, la señorita Rosario Choquenaira por facilitarme este mapa.

gris y blanquecino”. Yauri-Espinar se halla en el piso ecológico Jalca-puna, su clima es seco, frío y ventoso. Su altura oscila entre 3.915 y 5.000 m.s.n.m. Las precipitaciones son de diciembre a marzo. Sus temperaturas medias oscilan entre 8°C y 15 °C. Las variaciones entre el día y la noche son muy fuertes pasando, según las estaciones, de varios grados bajo cero en la madrugada a temperaturas elevadas a medio día. El tipo de población es semi-nucleada.

El Plan Integral de Gestión Ambiental de Residuos Sólidos de Espinar-PIGARS 2015-2016⁶, señala que la provincia de Espinar según el censo 2007, cuenta con una población de 29 558 habitantes. El núcleo urbano está formado por unos 24.566 habitantes y 5.015 en las comunidades que se encuentran a su alrededor (como Suero y Cama, Ch’isicata, Huarca, alto Huarca y otros), siendo la más alejada Oquebamba a una distancia de 42 km, a 120 minutos en vehículo rodado del centro. La municipalidad provincial de Espinar, según el proyecto “diagnostico de la situación de saneamiento básico de la provincial de espinar de 1999”, nos muestra en el siguiente cuadro sus comunidades y sus distancias desde el pueblo de Yauri.

Nro.	Tipo (comunidad)	Acceso	Distancia Km.	Tiempo
1	Suero y Cama	Trocha carrozable	4	10 min.
2	Hanansaya, Q. Chisicata	Trocha carrozable	5	15 min.
3	Huarca	Trocha carrozable	5	15 min
4	Alto Huarca	Trocha carrozable	17	45 min.
5	Cala Cala	Trocha carrozable	24	60 min.
6	Huisa Collana	Trocha carrozable	4	10 min.

⁶ www.siar.regioncusco.gob.pe/admDocumento.php?accion

7	Antacollana	Trocha carrozable	3	8 min.
8	Huancané Bajo	Carretera afirmada	15	30 min.
9	Tintaya Marquiri	Carretera afirmada	12	20 min.
10	Huisa	Trocha carrozable	8	20 min.
11	Hancollahua	Trocha carrozable	30	90 min.
12	San Martín	Trocha carrozable	35	120 min
13	Alto Huancané	Trocha carrozable	30	90 min.
14	Oquebamba	Trocha carrozable	42	120 min.
15	Phausiri	Trocha carrozable	40	100 min.
16	Pumahuasi	Trocha carrozable	30	80 min.
17	Huanu Huanu	Trocha carrozable	40	120. min.

Cuadro N°1. Comunidades y distancias del pueblo de Yauri Espinar⁷

La actividad principal ancestral de Yauri es la crianza de vacunos, ovinos y camélidos. Según el antropólogo Rainer Hostnig los *k'anas* se caracterizan por: “la domesticación de los camélidos silvestres hace aproximadamente seis mil años, y añade que las extensas llanuras altiplánicas de Espinar se convirtieron en un recurso natural renovable de alto valor económico y en la base de la actividad pastoril para las

⁷ Estoy agradecida a la secretaria de la municipalidad de Espinar-Yauri, la señorita Rosario Choquenaira por facilitarme este cuadro.

aproximadamente trescientas generaciones de pastores de puna que se sucedieron allí a lo largo de los milenios hasta nuestros días”⁸.

El pastoreo es una actividad familiar masculina y femenina en la que intervienen los jóvenes de ambos sexos. Junto al pastoreo en el pasado se practicaron rituales como el *chakruy* de las llamas para mejorar la calidad de la lana, de la carne y para que sean *hañachu-* caciques, es decir, para que sean guías de las llamas viajeras y también para que puedan resistir cargas pesadas. El *chakruy* es un ritual de mejoramiento de la llama acompañado de cantos y bailes. En el *chakruy* se busca el apareamiento de los machos fuertes de las llamas con la manada de las hembras. Hoy se sigue practicando este ritual en las comunidades vecinas de Ch’isikata y hay comunidades donde ahora se ha iniciado la inseminación artificial. En cambio, en Ch’isikata se ha ido dejando de lado el *chakruy*. Algunas familias todavía tienen unas dos o tres llamas, pero los camélidos han sido reemplazados por las ovejas y por las vacas mejoradas. Don Timoteo Charca opina que el *hap’iqi*-potencia (un categoría que explicaré más adelante) de las llamas les había sido robado por la comunidad vecina de Coporaque y ello le permite justificar que en esa comunidad rebosen las llamas y alpacas y ya no en Ch’isikata.

Otra de las actividades que ha alcanzado un alto grado de importancia es la minería. La gerencia de gestión ambiental y recursos naturales de la municipalidad de Espinar, según el plan integral de gestión ambiental de residuos sólidos (2015-2016) de la municipalidad, señala que los recursos mineros como el cobre presentan la mayor cantidad de reservas en la provincia de Espinar, y en poca cantidad también la plata; estos minerales han contribuido al crecimiento de la minería metálica del país. El proyecto minero lo gestiona Xtrata Tintaya, que actualmente produce 86.000 toneladas de cobre fino en concentrados y 37 000 toneladas de cátodos de cobre (en el 2011).

Hoy en día los cambios han sido profundos y extensos en Espinar. En una entrevista realizada en mayo de 2014 a la señora Marcelina Mollo, ésta me señaló que la región se ha visto “como una papa agusanada por todos lados hendida por los enormes tractores de las minerías”. La mina Xtrata Tintaya explotará el cobre durante treinta años y ahora ha puesto en marcha el mega proyecto minero Antapakay⁹. Esta mina será el centro de procesamiento de cobre, plata y otros minerales de la infinidad de minas que han comenzado a explotar en Yauri y también en las provincias vecinas de Santo Tomas, Chumbivilcas y la mina Bambas. Como consecuencia de las minas, los ríos y

⁸ <http://www.rupestreweb.info/postcolom2.html>

⁹ http://www.google.com/search?q=minera+antapaccay&client=safari&rls=en&hl=fr&sa=X&oi=image_result_group&ved=0CCYQsARqFQoTCP7t4oXik8cCFYo8FAodRpYFig&tbn=isch sus los

los manantes se han visto contaminados. Se han dado duros enfrentamientos con pérdidas humanas entre los lugareños y las fuerzas policiales por esta razón¹⁰.

La mina Xtrata Tintaya viene funcionando desde los años ochenta, lo cual ha provocado una transformación radical y acelerada en el pueblo. Antes de los años ochenta Espinar era un aletargado pueblo. En la plaza del pueblo de Yauri estaban ubicadas las familias “principales” como los notarios, el alcalde, los profesores, los abogados y los policías. Detrás de la iglesia y de tata Torrewaychu vivían las familias de abolengo que venían siguiendo los modos de vida de las haciendas tradicionales. Habitaban en grandes casonas coloniales con arcos, corredores y patio con pileta. Tenían sirvientes, cocineras y niñeras, casi todas mujeres comuneras. Muchas de estas familias seguían teniendo sus tierras (*estanshas*) en una o varias comunidades de Yauri. Esas explotaciones contaban con pastores y gente comunera para trabajar en las chacras de papa. Hoy en día ese mundo se ha extinguido. Casi todas estas familias de los hacendados han migrado a Cusco, Arequipa y Lima. Las casonas quedaron abandonadas y fueron donadas a la Iglesia. Finalmente muchas también fueron vendidas a instituciones públicas y privadas.

Ya antes de los años ochenta el pueblo de Yauri comenzó a extenderse por detrás de la torre. Los buses que llevan a Santo Tomas, Cailloma, Virgninyuq pasaban por la carretera antigua, por detrás de la torre. Las transacciones comerciales se realizaban en ese sector. Los viajeros y laneros que venían desde las tierras de Qurupuna, Majes, Chivay, Cailloma negociaban sus lanas en los almacenes que se hallaban detrás de la torre. Con la aparición de la mina Strata-Tintaya en 1982¹¹ se abrieron nuevas carreteras asfaltadas y aparecieron nuevos almacenes de lana en el pueblo. Los viajeros dejaron de venir con llamas, llegaban en autobuses por las nuevas carreteras directamente hacia al pueblo sin detenerse en las aldeas del camino. Decayeron los comerciantes y aparecieron los mineros venidos desde Puno, Arequipa y Arcata. También llegaron los ingenieros, los policías y los profesores. Esta población nueva se ubicó delante del pueblo y es así como se comenzó a repoblar Espinar hacia delante de la torre. La antigua población quedó por detrás. Como mencioné, detrás de la torre se halla también la comunidad de Ch'isikata.

Hoy Espinar se está transformado de tal manera que me resulta casi irreconocible. Las pequeñas tiendas de las familias de pobladores antiguos y la única

¹⁰ <http://diario16.pe/noticia/16431-espinar-enfrentamientos-dejan-dos-muertos>

¹¹ <http://www.cepal.org/drni/noticias/seminarios/7/15187/espinar.pdf>

botica del pueblo que, hasta los años 1980, combinaba las medicinas industriales con los saberes de la sanación tradicional, fueron reemplazados por farmacias de los grandes laboratorios. Por otra parte, las tienditas comerciales donde se vendía cañazo, pan y hojas de coca también desaparecieron. Fueron reemplazadas por grandes almacenes de abarrotes donde se vende conservas, piscos y galletas. Se abrieron cafeterías y discotecas.

El grupo étnico aymara que en los años ochenta era contado y tenían almacenes de lana de alpaca y carpas en el mercado, ha aumentado su número y presencia en las tiendas de víveres y monopoliza los centros de venta de ropa. La nueva generación de la elite yaureña poco tiene que ver con la anterior. Ahora no son hacendados: son propietarios de flotas de autobuses y grandes comercios. Lo interesante es que, paralelamente a esta modernidad desbordante, la espiritualidad andina parece que se reafirma públicamente y transforma. Si antes cuando se levantaban los cimientos de las casas se hacían rituales en la noche sin mucha pompa, ahora, los propietarios de las nuevas casas en cemento armado no se retienen pudorosos, sino que más bien despliegan públicamente la opulencia de su recién adquirida riqueza a través de los rituales de “pagos-alcances”, las ofrendas de reciprocidad a la tierra-*pachamama* para “devolverle” la riqueza obtenida.

Ahora que ya tienen ciertas referencias del pueblo de Espinar-Yauri les llevo la comunidad de Ch'isikata.

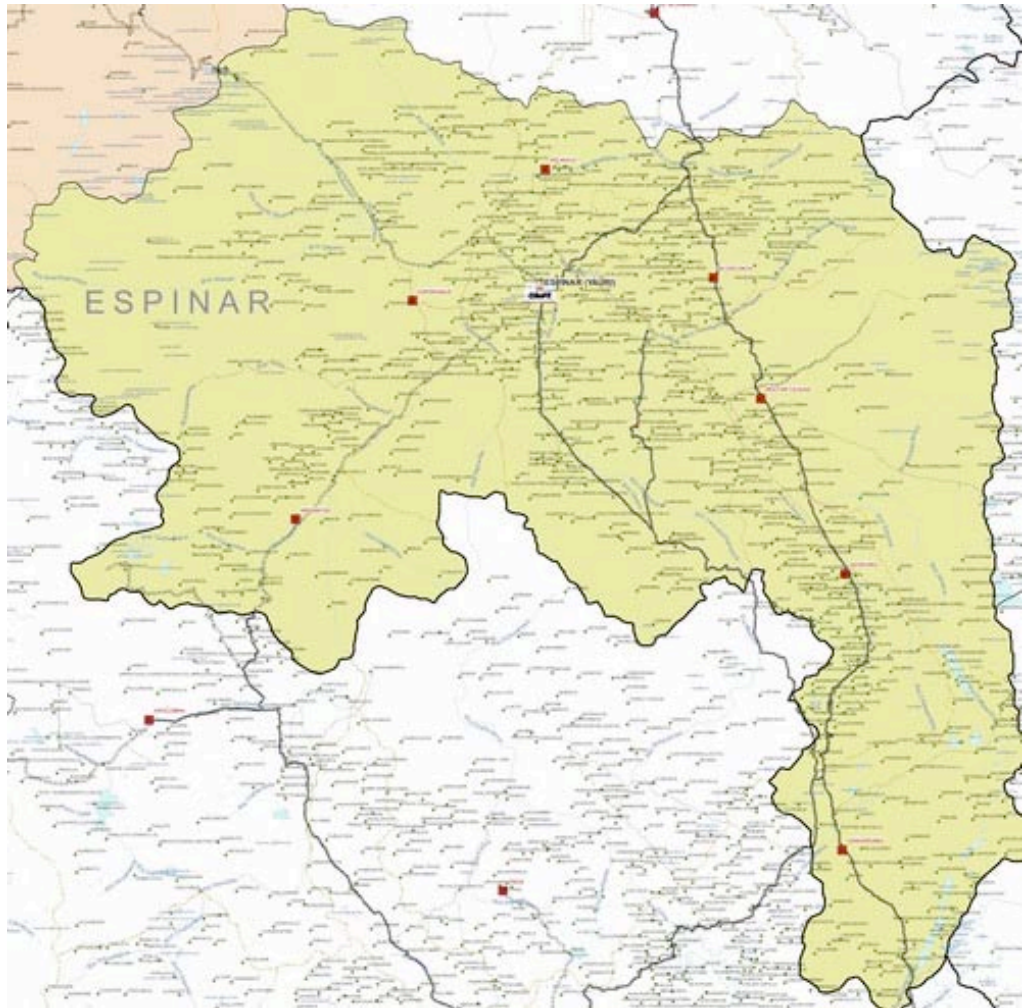


Imagen N° 4. Mapa del pueblo de Espinar y sus comunidades¹²

La comunidad de Hanansaya Ccollana Ch'isikata

En los registros de la municipalidad la comunidad de Ch'isikata está reconocida como: “Hanansaya Ccollana Ch'isikata”. La palabra *hanansaya* está compuesta por dos palabras. *Hanan* significa los de arriba, los principales. *Saya* es el verbo parar y levantar. Entre los *ch'isikatas* cuando se demarcan los territorios se planta una estaca donde se realizan los rituales y las asambleas. A la estaca ritual se la llama *saya*. *Saya* es el punto desde donde se deslinda la pertenencia y la posesión de la tierra. *Hanansaya* sería el punto de referencia desde donde las autoridades principales trazan su territorio. *Ccollana* quiere decir el principal, el más fuerte, el más digno, el que encabeza la

¹² La señorita Rosario Choquenaira por facilitó este mapa.

comunidad. Tristán Platt señala que los ayllu-comunidades de Macha en Bolivia formaban una unidad de dos mitades: *Hanan-arriba* y *Hurin-abajo*. Las dos mitades no eran, sin embargo, iguales. Las autoridades de arriba eran consideradas los principales, los *kuraq*-mayores. Las de abajo dependían de las comunidades de arriba, eran los hermanos menores- *sullk'as*.

Hanansaya Ccollana Ch'isikata, como lo señala su nombre, fue una de las comunidades principales del pueblo de Yauri. Marco Giménez Coa (2010: 99) señala que: “Yauri y Coporaque fueron una unidad de dos mitades-*sayas*, la parcialidad *urin* en Coporaque y la de arriba *hanan* en Yauri”. De los cinco ch'isikatas de 40 y 50 años a quienes entrevisté y a quienes les pedí que me dibujaran el mapa mito-topográfico que se verá más adelante, señalaron que actualmente la comunidad se halla en tierras intermedias-*chawpi* entre el pueblo de Yauri y el de Coporaque. Esto se puede constatar en el mapa mito-topográfico que diseñaron, pero sobre esto trataremos en un capítulo posterior. Los *ch'isikatas* se han movido entre ambos espacios, el de arriba y el de abajo. Los lugares sagrados donde se realizan rituales se hallan en el distrito de Coporaque. Muchos *ch'isikatas* todavía tienen sus tierras, *astana* y *estansha*, en las tierras en este distrito.

Cuando se fundó el pueblo de Yauri, la comunidad de Ch'isikata formaba parte de una de las comunidades más principales del pueblo. Estaba demarcada desde la plaza de armas y pasaba por detrás de la torre hasta la cuenca del río Apurímac. Detrás de la torre, como mencioné líneas arriba, vivían las familias principales del pueblo. Alrededor de estas grandes casas los *ch'isikatas* también tenían pequeñas viviendas que bordeaban la ladera del río Tuksamayu. A este sector se le llamaba *Uqhu-uqhu-Torreqhata* (ladera brumosa y húmeda). Cuando creció el sector, la población urbana decidió separarse de la comunidad rural de Ch'isikata y se constituyeron en el barrio Víctor Raúl Haya de la Torre, que debe su nombre al creador del partido Apra liderado en ese entonces por Alan García. Mis abuelos tenían su casa en esta ladera. La comunidad de Ch'isikata retrocedió y marcó sus nuevos límites desde la pampa del río Tuksamayu. Una gran parte de este sector eran tierras de mis abuelos paternos. Hoy todavía quedan los cimientos y algunos muros desmoronados de la vieja casa de hacienda paterna de los abuelos. En esos años, el entonces presidente Alan García emitió nuevas leyes para parcelar y titular las tierras de las comunidades indígenas y de aquellas que eran consideradas como “abandonadas” Tales leyes son, la Ley N° 24657 de Deslinde y

Titulación del Territorio de Comunidades Campesinas (30 de marzo de 1987) y la Ley General N° 24656 de las Comunidades Campesinas (13 de abril de 1987))¹³.

Esto ocasionó grandes controversias al interior de la comunidad. Recuerdo que era como si un zorro se hubiera introducido en el corral de las ovejas para atraparlas, así los comuneros corrían arriba y abajo delante de los policías marcando y demarcando sus tierras. Debido a estas leyes la comunidad de Ch'isikata y sobretodo las comunidades mas grandes de Yauri y del Perú fueron subdivididas en varias comunidades pequeñas. Giménez Coa (2010: 101) señala que: “en el año 1985 se dieron con el gobierno aprista de Alan García Pérez procesos de conversaciones con las comunidades campesinas particularmente dentro de lo que denominaron “Trapecio Andino”, en el que se realizaban encuentros que se denominaron *Rimanakuy*. Es en este contexto, por la influencia política imperante, que la comunidad campesina de Antaycama, la segunda más extensa dentro de nuestro país, se desmembró en 17 comunidades campesinas menores”. Esta misma suerte corrieron los *ch'isikatas* al desmembrarse una parte de su sector llamado “el tambo-escuela”. Esta misma suerte también corrieron las tierras de los abuelos paternos al ser desmembrados por los comuneros. En esos años los *ch'isikatas* terminaban de construir la nueva escuela y el salón comunal-tambo, pero lo perdieron por las leyes dadas entonces. Recuerdo cuando acompañaba a mis padres a las interminables asambleas comunales. Los dirigentes se dieron cuenta que algunas leyes no les favorecían y decidieron que el sector “tambo-escuela” quedara anexado a la comunidad de Ch'isikata. Hoy este sector se llama el barrio Miraflores. Entonces los

¹³ Según el “Informe de Diagnóstico y Propuesta de Procedimientos y Modelos de Formalización de Tierras de Comunidades Campesinas y Nativas” de Banco Interamericano de Desarrollo, las tierras comunales fueron tituladas por procesos. Se comenzó con Las normas para la titulación de tierras de Comunidades Campesinas *del* Decreto Ley 17716, 24 de junio de 1969, Ley de la Reforma Agraria. Se ratifica esta titulación de tierras bajo nuevos matices con la aprobación de la Ley N° 24657 de Deslinde y Titulación del Territorio de Comunidades Campesinas (30 de marzo de 1987). Le sigue la Ley N° 24657 de Deslinde y Titulación del Territorio de Comunidades Campesinas (30 de marzo de 1987). La norma que dio un cambio directo para la titulación de las tierras comunales fue, Ley General de Comunidades Campesinas (N° 24656, 13 de abril de 1987). Luego le sigue la Ley de Inversión Privada en el desarrollo de las actividades económicas en las tierras del territorio nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas, N° 26505 (17 de julio de 1995, "Ley de Tierras"). Ley de Titulación de Tierras de las Comunidades Campesinas de la Costa, Ley 26845 (1997). De las normas señaladas, la que se aplica directamente para la titulación de tierras de comunidades campesinas es la Ley 24657, de Deslinde y Titulación del Territorio de Comunidades Campesinas, que se dio en 1987 durante el primer gobierno de Alan García, y que fue producto de un proceso de diálogo con organizaciones campesinas a través de los *Rimanakuy*. A partir de esta ley se cuenta con un marco claro para entregar títulos a las comunidades campesinas. Agradezco a las secretarías de la municipalidad de Espinar-Yauri, las señoritas Rosario Choquenaira y Susana Ccahua Carlos por facilitarme este documento. Dicho documento también se encuentra en los web de internet bajo el título: “Informe de Diagnóstico y Propuesta de Procedimientos y Modelos de Formalización de Tierras de Comunidades Campesinas y Nativas” de Banco Interamericano de Desarrollo”.

ch'isikatas volvieron a trazar sus límites desde el riachuelo Ch'illi-puxo, tal como es hoy en día.

Es probable que este sector, el barrio de Miraflores, también se termine deslindando de la comunidad. En la última asamblea que asistí en el 2013, muchos comuneros se quejaban aduciendo que las asambleas debían llevarse en el barrio de Miraflores ya que les era difícil trasladarse hasta la cuenca del río Apurímac donde por lo general se realizan las asambleas comunales. Desde el pueblo hasta la cuenca dista una hora y media de caminata. Sin embargo, mi hermano el ingeniero me ha hecho saber que hoy más que nunca se están aferrando a la comunidad puesto que la tan soñada irrigación de Ch'isikata ya está recorriendo y verdeando todos los pajonales.

Ahora que ya conocemos el origen de la comunidad de *Ch'isikata*, les voy a mostrar como funciona la comunidad. También veremos las actividades a las que se dedica y su organización social. Para lo cual vamos a subir a la torre de tata *Torrewaychu* y desde ahí, mirando el paisaje, les voy a ir mostrando la comunidad Ch'isikata que extiende a lo largo del horizonte.

El espacio

Desde la torre se puede ver que por el lado derecho de la comunidad la carretera “*Sukhamarka*” es una de las carreteras principales que lleva hacia un conjunto de pueblos en las tierras altas de Coporaque y Chumbivilcas. Antes de que la carretera de Santo Domingo fuese arreglada, la que queda al otro extremo de la comunidad era la única carretera principal y la más transitada.

Por el centro de la comunidad pasaba el camino de herradura, llamado *ch'isikata ñan*. Ahora se lo ha ensanchado hasta el aeropuerto y algo más allá se pierde en las tierras del distrito de Coporaque. La tercera carretera se llama *Bilin ñan*; esta carretera que es la menos arreglada lleva al distrito de Coporaque y a otras comunidades y pueblos vecinos. Al extremo izquierdo se halla una de las carreteras más importantes del pueblo, llamada de Santo Domingo. Esta carretera ha remplazado a las tres carreteras antiguas que pasan por la comunidad. Está siendo asfaltada por las empresas mineras que por esta vía trasladarán los minerales desde las provincias de Santo-Tomas y Bambas hasta las procesadoras de mineral Tintaya y *Antapacay* que se ubican en las

últimas tierras que quedan de mis abuelos paternos en la comunidad vecina de los *ch'isikatas*.

Ahora que ya conocemos las carreteras que pasan por el pueblo, veamos los límites de Ch'isikata: por el norte limita con la comunidad de Pampahuarca (carretera Sukhamarka), hacia el sur con la comunidad de Suyrucama ayllu (carretera Santo-Domingo), al este con el pueblo de Espinar, al oeste con el río de *Apurimac* (detrás de la cadena de montañas de Sukhamarca, Bilin-q'asa y Aphachillanka).

Si seguimos observando desde la torre podemos darnos cuenta que las casas están esparcidas a lo largo y ancho de la comunidad. Son de adobe con techo de calamina y solo pocas casas todavía guardan el antiguo techo de paja. Se les dice *estansha* y están formadas generalmente por tres cuartos: una cocina, un cuarto para dormir y un almacén donde se guarda los productos, como chuño, papa, chalonga, quinua y lana. Muchas familias guardan un cuarto pequeño junto al corral de las ovejas, este cuarto es el lugar donde todavía algunos abuelos siguen tejiendo al telar. Al lado de la cocina está la cancha de las vacas y las ovejas. No hay una separación tajante de espacios de vida entre los *runa-gente* y los *uywa-ganados* amansados.

Hoy, recién, en el sector de Bilin q'asa donde se halla la escuela y el colegio Bilin se están levantando postes para la electrificación. La vida de muchas familias durante la noche discurre todavía a la luz de las velas y lámparas de kerosene.



Imagen N° 5. *Estanshas*- las casas típicas en la pampa de Ch'isikata¹⁴

¹⁴ Imagen tomada por Álvaro Carlos Rios abril 2014.

Ahora, pasemos a describir la organización administrativa de la comunidad. En el mapa-mito topográfico de la comunidad realizado por mi madre y un grupo de tejedoras que se verá en la sección siguiente, Ch'isikata figura como una manta de dos lados y en cada lado hay seis sectores o diseños-*pallay*. Pero hoy en día la comunidad ha sido reconocida en cuatro sectores administrativos que son donde viven grupos familiares. El sector Aeropuerto esta formado por las familias Carlos, Fernández, Chullo, Meza, Kana, Paqu, Panuqa, Ccolque, Arrosquipa y Inkacayu. El sector Wak'aqlluyuq esta integrado por las familias Ccolque, Taypi, Rojas, Umiyauri, Ríos. El sector Sukhamarka esta compuesto por las familias Ninahuaman, Umiyauri, Valdez y Cuyo. El sector Llipllika-Aphachillanka está integrado por las familias Panocca, Merma, Chaisa, Huaylla, Torres y Benito. En realidad son grupos familiares que constituyen la comunidad y no familias nucleares o personas individuales.

Fauna y flora en los diferentes sectores

Ch'isikata es un inmenso pajonal pero tiene lagos, quebradas y manantes. Además está bordeado por el río caudaloso Apurímac. En el sector llamado *Ch'illi-puxo* hay una infinidad de manantes que forman un largo riachuelo del mismo nombre y en su recorrido tierras mas abajo (por donde está la familia Chullo) forma hondonadas que se convierten en quebradas. Más adelante les contaré la importancia mitológica de estas quebradas, hondonadas, ríos y manantes pues son lugares de *wak'as*, de entidades suprahumanas. En los carnavales el riachuelo se transforma en un río mugiente que es imposible de cruzar. Alrededor del riachuelo hay una rueda de manantes donde habitan el gato-*quwa* y el *usquyllo*, la nutria andina, ambos son *wak'as*. Se sabe que estos manantes se comunican con los manantes que se hallan en la ladera que los ch'isikatas llaman la Loma con Gato-*quwa*. Si seguimos subiendo la cuesta de *manchayuq*-con pasmo podrán darse cuenta que desde aquí comienzan los extensos pajonales de *ichhu* (*stipa ichu*), *iru-iru* (*festuca orthophilla*) y *ch'illawa* (*festuca dolichopylla*).

En el sector *Quchapata*, alrededor del laguna, crecen arbustos nativos como el *q'olle* (budleja coriácea), *maych'a* (*senecio clivicolus*). En la temporada de lluvia cuando todo verdea en esta pampa amarilla y pelada en el período de seca y de viento, se pueden conseguir plantas medicinales como *yawar-chonqa*, *pilli-pilli*, *pampa-anís*,

chikchimpa, *picuro*, *layo*, *pinco-pinco*, *uqhururu*-berro, ortigas y otras más. También florecen las míticas flores de *chuqichampi*, *panti-pantis*, ya les contaré sus mitos de origen en uno de los capítulos de la tesis.

En el sector *Hatun wak'ayllu* hay una variedad de aves como las *huallatas* (flamencos), perdiz, codorniz, *jak'aqllu* (colaptes rupícola), águila, cernícalo. Los sectores de *Llphllika* y *Sukhamarka* y *Bilin Q'asa* son considerados como “los guardianes de la comunidad”. También se ha considerado como sitios geográficos-míticos (lugares de *wak'as*) de referencia a la laguna de *Ch'aysa qucha*, a las lagunas *Quchapata*, *Uñaquchapata* y las torres-cerros *Pitisira* y *Sawasira*.

La organización socio-política

La asamblea comunal es la instancia de gobierno más importante al interior de la comunidad reconocida legalmente en 1969 con el Decreto Ley 17716 de la Reforma Agraria. Se la considera como el cimiento-*ayllu* que vela por los intereses, y por la integridad de la tierra y sus dirigentes-*umalliq* tienen la capacidad de negociar con las instituciones externas como el Estado peruano y el municipio de Espinar. Todos los comuneros varones y mujeres que asisten a la asamblea la consideran como la madre-matriz que les une. Es la institución guardiana de la pertenencia a la tierra y al pasado histórico. La inasistencia a la asamblea está coercida por multas. En la asamblea comunal se toman las decisiones más importantes como la planificación agrícola, la rotación de las tierras por *laymes*-tierras comunales (barbechos y rotaciones de larga duración como veremos lo que se redistribuye), el calendario de las faenas, se resuelven los conflictos por tierras y los conflictos familiares, se administran los bienes comunes como manantes, lagunas y la nueva *larqha*-irrigación de agua. También a la asamblea se integran organismos relativamente autónomos como el Club de Madres, el Comité de Regantes, las Rondas Campesinas y también organiza las fiestas patronales de Santa Cruz y mama Carmen¹⁵.

La Asamblea Comunal está constituida por la junta directiva: el Presidente (tiene la representación legal), Vicepresidente, un Secretario (redacta los libros de actas), un

¹⁵Una de las fiestas-*carguyuyq* más importantes en las que los *ch'isikatas* entretejían y renovaban sus relaciones sociales con el pueblo de Yauri-Espinar era en la fiesta de la mama de Carmen. La pasantía de este cargo era exclusivo de los *ch'isikatas*. Hoy en día, a pesar de que una buena parte de los *ch'isikatas* se han convertido en Evangélicos e Israelitas del Séptimo Día, los *ch'isikatas* siguen siendo devotos de la mama Carmen.

Tesorero (custodia los fondos de la comunidad), varios Vocales (organizan el cambio de la Junta Directiva) y el Fiscal (informa a los comuneros de todas las gestiones realizadas por la junta directiva).

En estos últimos años he podido observar, durante mis estadias de campo, que la asamblea está pasando por retos importantes debido a la negociación y la defensa de sus tierras con las poderosas empresas mineras transnacionales. Estas empresas intentan ampliar la carretera que pasa por la comunidad para trasladar mineral de una región a otra región.

Otro reto mucho mas importante es que por fin entró en marcha la soñada irrigación de *Ch'isikata* que cubre toda la pampa. Esto ha producido, como dicen los *ch'isikatas*: “la guerra por el agua”. El rio Apurimac nace en la cordillera de los Andes entre los departamentos de Cusco (Wilabro-Espinar) y Arequipa (Angustura-Caylloma) y su cuenca baja por las extensas tierras de los *k'anas* con dirección a los valles del Cusco. El estado y los gobiernos regionales de Arequipa y Cusco han puesto en marcha el mega proyecto Majes Siguas¹⁶ II y la hidroeléctrica de “Angustura-Lluta”. Han empezado a canalizar el rio Apurimac desviándolo de su cauce hacia el lado norte para irrigar los valles de Majes de Arequipa y para poner en marcha esta hidroeléctrica. Además, como lo anunció el Gobierno, la hidroeléctrica esta siendo manejada por una empresa Chilena. Las comunidades desde tiempos remotos han venido manejando las aguas del rio Apurimac para mantener húmedas las extensas pampas y para regar los sembríos. En la temporada de lluvias el río era canalizado para llenar los manantes naturales y artificiales. Sin las aguas de la lluvia el caudal del rio disminuirá. En las largas asambleas de los *ch'isikatas* sobre la soñada irrigación, la señora María Cuyo Ríos enfatizó: “sin las aguas del señor Apurimac las tierras se secarán, los animalitos beberán tierra de los ríos, las papitas llorarán de agua”. Por el momento la irrigación recorre las pampas de *Ch'isikata* al 100% pero, cuando hayan terminado de canalizar las 38 000 mil hectáreas hacia el lado de Arequipa, el 70% de las aguas serán desviadas para poner en marcha estos proyectos y el 30% servirá para irrigar las nueve comunidades de la provincia de Espinar y Coporaque. Estas comunidades dependen exclusivamente de las aguas del rio. Esto ha ocasionado grandes conflictos entre los comuneros del lado de Arequipa y del lado de Cusco. A esto se suman los

¹⁶ <http://elcomercio.pe/noticias/espinar-88924>

enfrentamientos con las fuerzas policiales del estado¹⁷. Sin embargo frente al acaparamiento de tierras indígenas de la nación *k'ana* por las empresas transnacionales y las empresas mineras, los *ch'isikatas* se apropian de la irrigación para conservar la biodiversidad y propiciar los productos biológicos. Comienzan a propiciar la agricultura no solo porque es importante para ellos sino que intentan demostrar que hay otras vías de desarrollo y otras formas de concepción de la tierra. En una entrevista realizada en enero del 2014 al representante del consejo regional de Yauri-Espinar, el licenciado Nicanor Umiyauri Ninawaman me señaló: “queremos que nos entiendan para que no haya expoliación de nuestra tierra. El problema de la tierra no puede separarse de la espiritualidad y la comprensión de la naturaleza. La naturaleza es santa tierra-*pacha mama*. Este no es un problema de los pueblos indígenas o campesinos, es un problema mundial”. En efecto, el problema de la expoliación de la tierra atañe no solamente a la nación *k'ana* sino rebasa los continentes: África, Asia y Europa. El licenciado Nicanor agrega: “si aquí nos levantamos y allá también podemos generar un movimiento social”. Por tanto se puede generar una lucha mundial con nuevos epistemes de concepción de la naturaleza-*pachamama*.

La junta directiva también tienen que hacer prueba a los recientes problemas que han empezado a surgir con la nueva generación *ch'isikateña*. La irrigación ha despertado en los jóvenes la pertenencia a la tierra. Estos jóvenes *ch'isikateños* que se habían establecido en el pueblo de Espinar o habían emigrado fuera, ahora comienzan a regresar a la comunidad y reclaman que se les distribuyan tierras como miembros de ella. Aunque vivan en la ciudad, la comunidad no les rechaza puesto que siguen siendo comuneros y la norma tradicional señala que se debe distribuir terreno a los jóvenes casados. Estos pedidos han ido debilitando las tierras de cultivo en común, los *laymes*-tierras o comunales. Ahora para satisfacer los pedidos de los jóvenes, la Junta se ve obligada a parcelar tierras trabajadas en común y entregarlas a estos “nuevos” *ch'isikatas*.

Comités funcionales, autoridades modernas y tradicionales

La comunidad está también organizada en varios comités especiales o funcionales, tales como: Club de Madres, Comisión de Riego, Comités de Salud,

¹⁷ http://elcomercio.pe/mundo/actualidad/cusco-dirigentes-espinar-postergan-paro-contra-majes-siguas-ii-noticia-1668509?ref=flujo_tags_88924&ft=nota_12&e=titulo

Asociación de Padres de Familia y las Rondas Campesinas. Los primeros están representados por su presidenta, la secretaria y las colaboradoras. Se podría decir que es el opuesto complementario femenino de la Asamblea Comunal. Ch'isikata es una comunidad de tejedoras, y esta actividad da sentido al formato de esta tesis, que en su totalidad está tejida como un tejido manta-*lliklla* tradicional. Las tejedoras se reúnen en el salón comunal para hilar y tejer mantas, frazadas, chalecos y gorros y los venden en las ferias dominicales del pueblo. También estos comités manejan huertos de cebolla, lechuga y papa. No tienen poder de tomar decisiones políticas, como sí lo tiene en cambio la Asamblea, pero son espacios receptores de ayudas, como el vaso de leche para los niños y las campañas de vacunación lo que les otorga una gran importancia de hecho en muchos aspectos de la política comunera.

En cuanto a las Rondas Campesinas, están organizadas por un presidente, vocales y varios consejos. Este grupo se encarga de administrar la justicia, mantener los canales de agua limpios y distribuir el agua. Es la organización que goza de mayor poder y respeto al interior de la comunidad. Otras Rondas están encargadas de velar por la salud de la comunidad. Reportan en la asamblea general de las personas que están enfermas para trasladarlas al hospital del pueblo. La Asociación de Padres de Familia velan por el bienestar de los niños y también administra los bienes recaudados en las asambleas y organiza las faenas escolares. Por último, las rondas se encargan de aplicar la justicia indígena: castigan públicamente con ortigas y chicotes a los ladrones y a los adúlteros.

Estas son las instituciones que organizan y rigen oficialmente la comunidad de Ch'isikata. Pero al interior de la comunidad también hay ciertos hilo-nudos principales, hoy casi ocultos, que antes organizaban el *ayllu*- la comunidad. Son las autoridades tradicionales que fueron perdiendo vigencia con las transformaciones sociales y económicas de la comunidad ya que nunca fueron reconocidas oficialmente por las nuevas organizaciones decretadas por el Estado nacional. Sin embargo existe y se les tiene en mucha estima y respeto. Por ejemplo, los *arariwas*- guardianes de las chacras de papa de toda la comunidad. Su persona cuidaba las chacras de la granizada y la helada. El *kuka-ghawaq*, el lector de la hoja de coca, resuelve problemas de robo, de infidelidad, de viajes, proyectos y los problemas de salud. *Hampiq*-la curandera sana a los enfermos con plantas medicinales y cantos. *Qhaquq*- la partera. *Ch'aska qatiq*- el encargado de atrapar a los ladrones observando las estrellas. *Vina-hapiq*-el que cura a los enfermos palpando las venas y analizando la orina. El *unu-kamayuq*- el guardián del

agua sigue siendo la autoridad con mucho poder. Su persona administra a través de rituales el agua de los ríos, lagunas y manantes. El agua y los manantes y lagunas son considerados bienes comunes. El *p'ayu*-sabio encargado de hablar con las montañas para sanar a los enfermos y para resolver problemas sociales y cómo encontrar el cuerpo de los muertos. El *yachaq*-el sabio o la sabia que antes tenía la última palabra en la comunidad. Finalmente, en la comunidad hay otras instancias con cierto poder de decisión y acción, más vinculados al mundo exterior, como son los representantes de la iglesia Católica, Israelita del Séptimo Día, Evangélica, y los poderes fácticos tradicionales asociados al antiguo sistema de haciendas, todavía con cierto poder, así como los bancos, los ingenieros, médicos, abogados, las fuerzas policiales y los representantes de las ayudas sociales del estado, como pensión 65 y otros miembros del sector minero, cada vez más influyente en el conjunto de Yauri.

Laymes: las tierras comunales

La administración de las tierras se realiza por *layme*, o sea tierras comunales de cultivo y de barbecho. Mis padres cuentan que en su tiempo había cinco *laymes* principales. El primero se hallaba en la extensa ladera-pampa del sector Sukhamarka, el segundo estaba en el otro extremo de la pampa con los manantes del sector Llipllika. El tercero estaba en la extensa quebrada-pampa de la tierra de mi abuela materna, en el sector Hatun wak'ayllu. El cuarto, el de las planicies de la laguna del sector Quchapata (frente a nuestra casa) y el quinto estaba cerca del pueblo, en la larga explanada de la laguna Llaktaqucha. Cada familia tiene desde tiempos incontables asignada su parcela dentro de los *laymes*. Mi padre me contó que esta demarcación había sido realizada por los *varayuq*- los que tienen el poder de mando en los tiempos antiguos. Me señaló que el cura del pueblo, en la puerta de la iglesia, después de la misa, repartía las varas de mando a las autoridades principales de las comunidades para que pudieran controlar a los comuneros y también para que pudieran repartir los *laymes* a los grupos domésticos. Uno de los *varayuq*-portador de vara había sido mi tío abuelo paterno. Esta vara de mi tío abuelo está enchapada en plata y oro, mi padre todavía la conserva en su cabecera como protección. Un día mi padre me contó que los *varayuq* iban en silencio de casa en casa y cuando encontraban a la gente borracha los castigaban y les hacían rezar los diez mandamientos besando la vara. Me señaló que en ese entonces los *varayuq* eran

temidos. Me dijo que su tío abuelo iba muy de madrugada a ver si los *runa*-gente de la comunidad ya estaban levantados. Ni ladrones ni adúlteros, nada ni nadie se les escapaba según dice mi padre. Ejercían un control de la comunidad haciendo que cada uno se controle a sí mismo. Estos *varayuq* estaban encargados de repartir los topos de tierra que les correspondía a cada familia del *ayllu*-comunidad. Según me cuentan, todo estaba señalado y anotado en el cuaderno para que nadie tomara ni más ni menos de lo que le correspondía. A los jóvenes que habían formado familia, se le distribuía al varón un *p'uku*-un plato, o sea un topo. A las mujeres les correspondía medio *p'uku*-medio plato. Me señaló que antes de la repartición realizaban el ritual del *saymirikuy* - agradecimiento a la tierra. En el ritual el *varayuq* y sus seguidores *varayuq* menores exhortaban para que la repartición se lleve sin peleas ni insultos, porque siempre podía haber conflictos y no todas las familias estaban satisfechas con las decisiones que tomaban. La repartición de los *p'ukus*-topos se realizaba los primeros días de octubre.

Mi madre cuenta que a los *varayuq* comenzaron a llamarles *teniente*. El teniente y su grupo de *umalliq*-principales repartían tierras de cultivo a cada familia diciendo: *p'ukullaykista uqariychis mana k'ichikuspalla*, “levanten y marquen lo que les corresponde a vuestro plato, sin estar pellizcando la tierra de otros”. Cuando habían marcado los linderos de su parcela, las familias más pobres sembraban a partir de cuatro masas (una masa tiene 12 surcos) y las familias ricas llegaban a sembrar hasta diez masas; esta repartición posiblemente dependía del número de hijos y de la herencia de poderes. Había sido el caso de mis abuelos paternos. Mi abuela materna, mama Brígida, sabía mostrarnos la pampa del actual barrio Miraflores diciendo que mis abuelos paternos no terminaban nunca de escarbar las chacras de papa de lo extensas que eran y que, por el tiempo que ese trabajo les tomaba, “se hacían coger” por la temporada del próximo sembrío y se retardaban las nuevas siembras.

Mis padres cuentan que en ese entonces todas las familias comuneras sin excepción sembraban pues todos vivían en buena parte de la agricultura. En los meses de junio recogían las papas y luego, sobre esa misma tierra, cada familia sembraban los granos de la cañahua y de la quinua. Cuando habían recogido los granos, recién entonces comenzaban a pastar los ganados en esas tierras para abonarlas. Al año siguiente pasaban a sembrar en el siguiente *layme* mientras que la anterior descansaba en un barbecho de siete años. Así iban rotando de *layme* en *layme* en forma circular de tal manera que al cabo de siete años volvían a las tierras iniciales.

El *layme*, el *ayni* y la *minka* corresponden a todo un manejo de la tierra. Tienen sus obligaciones, sanciones y derechos. Sin embargo, el estado peruano fue imponiéndose con nuevas reglas en las comunidades campesinas con la idea de que los “indios son brutos y no saben manejar la tierra”. A las asambleas que he podido asistir los ingenieros, agrónomos, zootecnistas y representantes de las empresas mineras se presentan con la idea de que traen el progreso. No tienen ninguna noción del *layme*, del *ayni* y de la *minka*. Tampoco discernen de que las montañas, los lagos, las piedras son *wak’as*-señores temidos y peligrosos dueños del medio geográfico. La agricultura ancestral que todavía se practica en Ch’isikata depende de la relación que se establece con los seres suprahumanos. Como consecuencia la manera ancestral del manejo de la tierra-*laymes* fue quedando en el olvido. Además muchos comuneros que iban a trabajar a los arrozales de la costa volvían con familia y no se quedaban a vivir en la comunidad, habían sentado cimiento en otros lares. Y estos emigrantes llamaban a sus hermanos menores y a sus allegados para que vayan a vivir en la costa. Entonces, las familias que debían recoger sus *p’ukus*-topos correspondientes cada año, dejaron de recogerlos y estas tierras pasaron al *layme*. Luego, los *laymes* también fueron olvidados porque muchas familias todavía seguían viajando a las tierras calientes *yunka*-selva a realizar actividades suplementarias y no tenían tiempo de ocuparse del cultivo comunal. Pero sobretodo se abandonó la agricultura comunal desde que el ex presidente Alan García comenzó a parcelar y titular las tierras colectivas en 1987 la ley N.º 24657. Los *ch’isikatas* parcelaron y se dividieron entre ellos las tierras colectivas comunales que se hallaban cerca al pueblo. Fue el caso de las de mi madre y eso nos llevó a asentarnos en el pueblo. Desde el pueblo íbamos a la comunidad para la repartición de los *Laymes*. El presidente de la comunidad nos decía: “ustedes son *ch’isikatas*, como tales, si se trata de sembrar, siembren en este sector”, nos señalaba, “ya muchos han dejado de sembrar”. Fueron las causas del debilitamiento del los *laymes*. Además, los *laymes* que estaban descansando por siete años en barbecho, fueron vistos por parte del estado como “tierra abandonada”. Todo esto causó controversias y conflictos en las comunidades. Los *laymes* que quedan al otro extremo de la comunidad, más o menos a una hora y media de caminata, al final fueron los más olvidados. Solamente unas cuantas familias recogían la parcela que le correspondía para sembrar papa. A ello debemos sumar que hubo sequías fuertes y esas chacras correspondían a cultivos por agua de las lluvias.

En ese entonces los *laymes* estaban relacionados a la idea de *Ayni*, o sea del trabajo en reciprocidad. Si una familia sembraba un día, los *ayllu*-runa gente de la

comunidad iban ayudarlo. Al día siguiente esta familia, a la que se le ayudó, iba en reciprocidad a ayudar a otra. Así sucesivamente se ayudaban mutuamente en reciprocidad las familias hasta terminar con la chacra de la última familia. Hoy en día se sigue acudiendo al *ayni* para sembrar papa y para techar las nuevas casas.

La agricultura que fue una de las actividades más significativas de los *ch'isikatas*, fue siendo reemplazada más o menos desde los años mil novecientos ochenta por la ganadería ovina y bovina y, desde luego, por la minería. Sin embargo, en los años de mis estadías de campo, he observado cómo los comuneros seguían organizándose en *mink'a*. Trabajaban en colectivo para abrir zanjas por donde pudieran correr las aguas del río Apurímac. Este trabajo fue guiado por los ingenieros del estado y coordinado con la municipalidad de Yauri-Espinar. Hoy la tan soñada *larqha*-irrigación de *Ch'isikata* ya está haciendo correr el agua de regadío zigzagueantemente por la pampa de la comunidad de Hanansaya Qullana *Ch'isikata*. Como hemos mencionado, esto tuvo como efecto inmediato el retorno a a comunidad de las familias sobretodo las que se habían asentado en el pueblo. El año pasado he visto con asombro como aquellas pajonales en donde solamente crecía paja brava estaban floreciendo forrajes, cementeras de papas y de quinuas. La agricultura ha vuelto a la comunidad pero con otros matices, con otra gente y con otros significados. Solamente los comuneros de más de 45 años de edad siguen sembrando con el instrumento ancestral la *chakitaklla* y el arado de la masa de toros. Los jóvenes que entrevisté prefieren contratar tractores por horas y me hicieron saber que así: “se evitaban de tanto gasto en las hojas de coca, de la chicha de maíz y la harina de cañahua” que hubieran tenido que ofrecer ritualmente a los comuneros que vienen a colaborar por *ayni*. Estos jóvenes no se dedican exclusivamente a la agricultura sino que trabajan en las minerías y tienen medios económicos para contratar tractores para dar la vuelta al terreno y arar.

Sin embargo, paradójicamente, hay también una nueva generación de jóvenes que militan en contra de las minerías y empiezan a apoderarse de las tradiciones con significados agrícolas que fueron haciéndose a un lado en las últimas décadas. Lo hacen no solamente por razones agroecológicas sino para reafirmar su pertenencia a la nación *k'ana* que, como ha mencionamos, se ha caracterizado por ser ancestralmente agricultora, pastora y guerrera. En una entrevista realizada en setiembre de 2014, el joven Wilber Umiyauri Arrosquipa señaló: “nosotros somos *k'anas* y no mineros”.

Actividades económicas

Ya hemos visto que la actividad principal de los *ch'isikatas* combinaba la cría de camélidos con la agricultura. Hoy en día todavía la papa es un cultivo de mucha importancia económica y simbólica. En toda la pampa y en sus quebradas florecían antaño diferentes variedades de papas *sallka*-salvajes que fueron domesticadas, o sea, *uywasqa*-criadas. Las variedades de papas eran consideradas bienes comunes, no pertenecían a una persona sino a toda la comunidad. Puesto que la comunidad trabajaba las papas en colectivo. Además todos compartían el mismo punto de vista respecto a su naturaleza: las papas eran princesas y niñas. La nueva papa que aparecía entre las papas conocidas era considerada nuera-*qhachun*. Se deben a los *ch'isikatas* las dos variedades de papa muy preciadas: *p'itikiña-nuera* y *qhaxari-yerno*. El primero tiene la forma de zanahoria y la segunda es redondeada y rosada. La aparición de estas parejas de papa se debía al trabajo colectivo y por tanto también eran bienes comunes. Los jóvenes conseguían pareja trabajando en los sembríos y en las *qhashwanas*-veladas de fiesta de la papa. Justamente, mis abuelos y mis padres se conocieron en el sembrío de la papa. Era esa actividad también una ocasión en la que se hacían los rituales y donde se trabajaba en competición para distinguirse del resto de los comuneros. A los hombres que vencían se les llamaba *qullana* y a las mujeres *canturallay*. Hoy han desaparecido las *qhashwana* donde se cantaba y bailaba en las veladas que se hacía a la papa pero se mantienen las *wankas*-que son algunos cantos y bailes destinados a las papas.

Los principales cultivos actuales en Ch'isikata son las variedades de papa, quinua, cañihua, avena y los pastos cultivados. Estos productos se destinan al auto consumo. Los excedentes, cuando los hay, se comercializan en los mercados locales. En los meses de enero, en la fiesta de Reyes, se siguen realizando el ritual del trueque de la papa entre los *k'anas* y los *tapeños* del valle de Tapay y Chivay, de las cordilleras de tata *Qupurpuna* (del departamento de Arequipa). Los comuneros se ubican en la plaza del pueblo y cambian una olla de manzanas con una olla de papas y chuño. Los tejidos y las variedades de papa de los *ch'isikatas* son muy apreciados en este ritual del trueque. La actividad agraria está netamente relacionada con estos rituales.

En cuanto a la ganadería, hasta los años noventa y cinco cada familia disponía de rebaños de ovejas y de vacas. Las ovejas era de raza “cara negra” y las vacas de la raza “tirillas o criollas”, o sea aquellas consideradas *chuscos*. Hoy estas razas están siendo remplazadas por las “mejoradas”, las *brownsuis* y las *Holstein*. Son vacas

lecheras y su carne tiene mucha demanda. Se estima que la familia más acomodada tendría unas 20 vacas y 25 ovejas y la más pobre unas 3 vacas y 10 ovejas. Pero hay que tener en cuenta, según me señalaron, que “una vaca mejorada equivale a diez *chuscas*”.

También hay otras actividades económicas complementarias que realizan los *ch'isikatas*. La generación de mi abuelo materno, para ganar jornales, se trasladaban cada año en grupos de hombres y mujeres para trabajar en los arrozales y en la pesca de la Costa de Arequipa: a Camaná y a Moquegua. Eran recibidos por las primeras generaciones de migrantes que mucho antes se habían asentado definitivamente en la costa. Dos de mis tíos, Nicomedes y Salustio se marcharon de niños, luego la finada tía Aleja les siguió porque ya no soportaba los golpes de su esposo. Mi abuelo don Melchor iba cada año. Estando en la Costa, he sabido que se organizaban en grupos para trabajar en los arrozales y los más jóvenes se iniciaban como pescadores. Mis tíos son pescadores. Regresaban en grupo familiar justamente cuando comenzaba la temporada de la siembra. Llegaban cargados de sacos de arroz, pescado y machas secas y algas marinas, los tan apreciados *quchayuyus*. Y nunca faltaban los panes de Arequipa. Mi hermana mayor y mi hermano el segundo, guiados por mis primos, todavía fueron a la costa. Además, la costa era vista por muchos comuneros de la puna de Ch'isikata como un espacio de refugio. Muchos jóvenes varones y mujeres terminaron huyendo de sus padres y acogiéndose donde sus tíos y hermanos asentados en Costa.

Los *ch'isikatas* también realizaban actividades económicas complementarias en las tierras calientes de la vertiente amazónica, los *yunkas*-selva. Fue el caso del medio hermano de mi padre que huyó y no volvió nunca más de la selva. Algunos veteranos de la comunidad tenían la nariz carcomida por las enfermedades tropicales. Mis abuelos decían que este grupo de veteranos pertenecían a la segunda generación de trabajadores que habían vuelto de la selva-*yunka*. Muchos de ellos habían vuelto enfermos de paludismo. He sabido que la mayoría trabajaba en los lavaderos de oro, en las plantaciones de las hojas de coca y en las caseríos pastando vacas de los colonos. He sabido que mi abuelo paterno había llegado hasta Echarte, La Convención y Calca para recoger las hojas de coca. Su hermano, o sea mi tío abuelo paterno, le esperaba en Guabutio y Calca con doce burros para negociar su carga en trueque en los valles del nevado de tata Qurupuna como Andahua, Viraku, Urqupampa. Ahora los *ch'isikatas* no han dejado de viajar a las tierras calientes pero lo hacen en menor cantidad y frecuencia. Mi padre también ha viajado mucho y cuando volvía nos traía hojas de coca, achiote, palos de chonta y las semillas *willka*.

Ch'isikata, en la parte sur de Cusco, presenta diferencias respecto de la otras poblaciones de habla quechua, tanto social como lingüísticamente. En efecto, el quechua presenta una gran diversidad interna, varía de región a región, información corroborada por expertos como Bruce Mannheim¹⁸ quien afirma que no se puede hablar de un solo quechua, único y homogéneo, y en este sentido a su entender el quechua sureño hablado en la región que él investiga es distinto del *ch'isikateño*, pero también las formas de vida de dichas poblaciones lo son: En primer lugar los *ch'isikatas* eran pastores en la puna mientras que los sureños eran agricultores en tierras bajas. Y, como pastores, eran guerreros y se habían impuesto en las tierras bajas. Los quechuas *ch'isikateños* se representan en efecto como: “aguerridos *k'anas*”. En segundo lugar los *ch'isikatas* de tierras altas de Cusco son conocidos en las tierras bajas con el término de “compadres”. En el imaginario quechua se dice “compadre” a los aimaras. Los aimaras son conocidos como grandes viajeros y adiestrados curanderos. Sin embargo, también se les denota negativamente con la idea de que son unos: *qullas aka ch'ak'is*. La traducción literal sería: "aimara de excremento seco". Es decir, son unos avaros, que no sueltan ni un centavo. Que no saben compartir los alimentos. Y no conocen lo que es el *ayni*, el préstamo en solidaridad y reciprocidad. Cuando un *chisikata* come a escondidas sin compartir, se le tacha de: *qulla aka ch'aki*. También se dice *qulla* a los que no consumen verduras. Y a los que guardan silencio y no hablan. Pero, sobretodo, los aimaras son conocidos por ser grandes comerciantes. También se les presenta como un pueblo que se impone sobre los demás. Cuando los aimaras entran a la plaza de Cusco, silencian a los grupos de quenistas, como también a los grupos de violinistas y arpistas con un monótono batallón de cientos de zampoñas y bombos.

Se sabe que como pastores, los habitantes de las tierras altas habían entablado una relación muy especial con la naturaleza y los animales. Además no era casual que, a diferencia de los otros departamentos de Perú, las minas más importantes de oro, de plata y de cobre estaban en las tierras altas de Cusco. No en vano habían sacralizado las montañas de *Apus*-abuelas y abuelos.

Como hemos visto, la actividad que ha tomado más envergadura desde hace un par de décadas es la minería. En Ch'isikata, en las tierras de la comunidad, hasta el momento todavía no hay minas en explotación, pero por los alrededores, en las otras comunidades, la tierra se está viendo “agusanada”, como dicen haciendo referencia a la papa, por todos lados, con las excavaciones a cielo abierto de las minas. En las

¹⁸ Conversación personal (28-05-2011).

comunidades vecinas, donde se halla la última tierra de mis abuelos paternos, en Wisaqullana se ha iniciado la mina de Antapakay. Cubre las tierras donde están ubicados algunos lugares sagrados como las cuevas de la *wak'a* Sut'u donde habita el granizo y la lluvia. Las montañas de oro de sus majestades de la princesa Chuqichampi y del señor Antapakay y del abuelo Tintaya también se hallan en esta jurisdicción. Las tierras de Apu señor K'insach'ata en la comunidad de Coporaque cuyos dominios también ya están dados en concesión a una empresa. Las minas en los distritos de Chumbivilcas, Santo Tomas, Cailloma y Arcata ya están en marcha. Muchos de los jóvenes de 20 años y hasta hombres de 40 trabajan en estas minas. Han dejado de viajar a la costa y a la selva. La señora Valeriana Chullu en diciembre del 2014 me comentó en relación a estos jóvenes: "*qullqi diricho, mina diricho*, dependientes de la plata todos van directo a la mina". *Qullqi dirichu, mina dirichu* significa que estos jóvenes dejan de practicar el *ayni* y la *minka*. O sea dejan de practicar la reciprocidad y el trabajo colectivo. Para doña Valeriana *ayni* y *mink'a* están relacionados a las personas que trabajan la chacra y pastan las ovejas. O sea que son autosuficientes y no se hacen dependientes del mercado. Estos jóvenes son contratados por las minas por un año o por dos años. Con el dinero adquieren motos, taxis y casas. Muchos han devenido taxistas, comerciantes, zapateros, heladeros y albañiles. Tienen casa en el pueblo y también en la comunidad. Con la llegada de la irrigación han empezado a tener chacras. Alternándose, trabajan en el pueblo y también en la comunidad. Se ha creado un fuerte deseo de adquisición de bienes de consumo que antes no existía y, además, tienen el deseo de liderar la comunidad. Algunos que eran de las familias pobres, han devenido ricos y se imponen socialmente haciéndose cargo de prioste de la fiestas patronales. Cogen el cargo de la fiesta de Santa Cruz y la reviven a la usanza antigua con bombos y platillos y gran despliegue de fastuosidad.

Las haciendas

En la comunidad de Ch'isikata no hubo haciendas, pero en los pueblos de los alrededores estaban ubicados los hacendados-*mistis*. Mis padres me dijeron que hasta antes de la Reforma Agraria, cuando llegaba la temporada de seca, los *ch'isikatas* llevaban sus ganados a las diferentes haciendas que se hallaban en el distrito de Coporaque y en la provincia de Santo Tomas. Los del sector de Sukhamarca los

trasladaban a la hacienda de los Álvarez en Santo Tomas. Los del sector de Llikllika, a las hacienda de los Sinayuca, en Coporaque. Los del sector de Hatunwak'ayllu llevaban sus ganados a Urin Saya, a las tierras de la familia Meza. Llevaban esos ganados para que se alimenten de los rastrojos en las tierras de los hacendados luego de las cosechas. A cambio de ese uso de la tierra para pastoreo que podían hacer los comuneros, los *ch'isikatas* iban a trabajar las chacras de papas de los hacendados y muchas jovencitas iba a sus casas en el pueblo de Yauri a servir de empleadas domésticas. Mi abuela sabía decir que la abuela del cantor Ch'apu-barbudo Meza había regresado de la casa hacienda del doctor Meza con hijo en los brazos. Se dice también que muchos hijos de los hacendados han huido al extranjero llevándose los cuadros coloniales que han tomado de las iglesias, otros estudian junto con los hijos de los *runa-gente* en las universidades y hay algunos que también trabajan en las minas. En setiembre del 2014, el tío abuelo Marcelino Incacayo Cana dijo: “los pobres han perdido todo su poder, los *runa-gente* les han superado”.

Religiosidad y fiestas

Podemos decir que de una población total de 426 habitantes *ch'isikatas* en 2014, unos 120 son feligreses de la Iglesia Israelita del Séptimo Día. Otros 100 de la iglesia evangélica. La mitad de las familias comuneras se consideran, como dice el tío abuelo Timoteo, “netos católicos”. Estas últimas siguen realizando los *tink'ay*-rituales a las vacas, ovejas y a las pocas llamas que hay en la comunidad. Las fiestas más principales siguen siendo los carnavales, las fiestas patronales y el pago-despacho a la *Pachamama*. Pareciera que la prosperidad de los jóvenes estuviera unida a las costumbres tradicionales como el ritual de Pago a la Tierra y los Festejos de los Ganados. La señora Susana (de treinta y tres años) me dijo: “ahora que tengo casa, tengo que alcanzar (ofrendar) a la tierra para me proteja”. También pude observar que muchos *yachaq*-sabios, curanderas, parteras, cantoras y lectores de hojas de coca han encontrado espacio en la Iglesia Israelita del Séptimo Día. A diferencia de los evangelistas que prohíben la práctica de sus conocimientos a los *yachaq*, los israelitas la estimulan para curar acudiendo al poder que manejan pero en nombre de Jesucristo. Como observaremos en el transcurso de esta tesis, la ritualidad y el mundo mítico tradicional perviven y se manifiestan en la cotidianidad y en grandes ocasiones rituales.

***Kacharpariy* salida del recorrido positivo**

En efecto, es impresionante el paisaje físico plano de la puna de Ch'isikata, es una estepa donde crece escasa vegetación. Son tierras cultivables en los periodos de lluvia y sujetándose a largas rotaciones de varios años por la altura. Son tierras frágiles, fácilmente erosionables, quizás más apropiadas para la crianza de camélidos, ovejas, vacas y burros. Sus tierras tan poco favorables a la vida y, sin embargo, como ya descubrirán por lo que sigue, dotadas de una riqueza impresionante de construcciones narrativas: de mitos. Es un paisaje de una riqueza imaginaria que es casi inversamente contraria de lo que se le ofrece a primera vista al viajero que nada sabe. Ch'isikata es un lugar ventoso y polvoriento y, a la vez, tan recorrido por los murmullos infinitos de las narraciones míticas que les voy a contar. Quizás después verán su paisaje con otros ojos.

Pallay-diseño 2

Caminando por la Mitografía de la manta de Ch'isikata: una descripción “emic”

En esta sección les voy a llevar a recorrer por la comunidad de *Ch'isikata* siguiendo los caminos del mapa mito-topográfico del lugar. Mientras vayamos recorriendo iremos comprendiendo como los *ch'isikatas* piensan, como viven y como se relacionan con los espacios geográficos donde habitan los personajes dueños-*waka* de los lugares. O sea, cómo los *runa-gente* establecen relaciones con los no *runa-wakas*. Para este recorrido no sigo un recuento documentado como quien camina con un mapa geográfico en la mano sino, como dicen las letras de una canción de los *ch'isikatas*: “la vida que van pasando junto al viento en los pajonales”. Relato las maneras de percepción que tienen a partir de su propio relato de los lugares con significación, vale decir, lo que ellos recorren-cuentan. Por ejemplo, cuando pasan cerca de un manante, cuando bajan por la quebrada y cuando bordean los lagos, es decir cuando recorren por la topografía mítica, los *ch'isikatas* perciben la presencia de los seres *suprahumanos*. Entonces cuentan sus experiencias vivencias en relación a esos lugares, esa *topomitología* les susurra relatos para hacerles hablar.

Para los *ch'isikatas* el tiempo-espacio-mundo-*pacha* tiene dos caras: por un lado se dibuja la cara de lo que perciben los *kay-runas* en su condición de *runa-gente* y, en la otra cara se diseña el *kay-wak'as*, espacio-tiempo-mundo, el *pacha* de las *wak'as* en su condición de *wak'as*- no gente, de *suprahumanos*. La franja que une el mundo-*pacha* del *kay-runas* y el mundo-*pacha* del *kay-wak'a* son las narraciones. La unión de ambos se establece cuando comienzan a contarse de sus vidas a través de historias. La pastora Rosa cuenta al viento el abandono de su amado y el viento llora junto con ella porque el tiempo de la lluvia ya se acerca. Yo les contaré sobre estas uniones-franjas-cuentos de una manta.

Al mismo tiempo les iré contando los espacios de mis vivencias y las percepciones que sentía cuando de niña recorría la pampa de *ch'isikata* y las que me captan aún hoy en día. Les contaré, acudiendo a las categorías quechuas desde el lado de los *no-runas* y desde el lado *runa-gente*. A mí, como a toda cuenta cuentos, me

encantaría contarles con detalle el mapa mito-topográfico; sin embargo solo les haré aquí, en esta sección, un somero recuento, puesto que la mayoría de los cuentos-mitos y experiencias de mito-topografía están desarrollados todo a lo largo y lo ancho de esta manta-tesis. También me detendré para contarles algunas mito-topografías e historias-experiencias que no figuran en la tesis.

Debo prevenirles que narro recorriendo dos mapas mito-topográficos de Ch'isikata diseñados por mi sobrino adolescente Kevin Ninawaman y otro por mi madre. La topografía de *ch'isikata* cambia constantemente según quién relata, por los recorridos que se hace y las narraciones que se conoce. Así pues, como podrán constatar, los dos mapas-recorrido no son similares. Son como los nudos-hilos *taytamama* que recorren en forma de nubes, uniéndose y separándose de otros cúmulos, tomando infinitas formas y matices en las diferentes estaciones por los lugares por donde pasan. Hay días en que los Apus-cerros están tristes con una carga negra de lágrimas en sus cumbres, pero de repente estallan a carcajadas de un momento a otro, sus cimas se despejan y se muestran a cuerpo entero. Así son también sus gentes. Cuando parten a trabajar en la costa como pescadores regresan con otros matices, entonces integran nuevas historias-experiencias a las ya en circulación, murmullo de la mito-topografía de Ch'isikata. Puesto que las experiencias cotidianas son personales, también las mitos-narraciones-recorridos se personalizan, se actualizan y se reinventan. Nada es fijo o inerte; como las nubes en la pampa, todo fluye.

He aquí un mapa de la mito-topografía diseñado por Kevin Ninawaman Chaiña, alumno de la escuela del sector *Belin-q'asa*. No voy a narrar este mapa porque no corresponde a mis vivencias y a la de mis padres y abuelos. Kevin tendría que ser quien les cuente sus recorridos, el camino de las últimas décadas, como la llegada de la mina, la construcción de la soñada irrigación de Ch'isikata, la nueva escuela, y otros elementos captados de forma distinta. Desde luego, los hilos *taytamama*-engendrados de los mitos-cuentos y las historias-experiencias, las narraciones conversacionales, se dibujan de otra manera bajo las experiencias del niño de hoy, cotejadas con las de mi madre y las que yo misma les puedo contar.



Imagen N° 6. Mapa mito-topográfico de Kevin Ninawaman, de 16 años, dibujado en 2014¹⁹

A continuación observamos el mapa mito-topográfico diseñado por mi madre Lucía Ríos Umiyauri. La mito-topografía que presenta sigue los mitos-cuentos y las vivencias cotidianas suyas y la de mis tías abuelas, como también de mama-grande Brígida *Umiyauri*, mama Rosa Charca, Mama Francisca *Ninawama*, mama Placida Ríos; o sea de mi familia por línea materna. Los lugares de este mapa, las vivencias correspondientes a mi ascendencia paterna quedan fuera de este mapa dado que mi padre, aunque descendiente de la línea de la comunidad de Ch'isikata, ha vivido en el pueblo. Ch'isikata hasta los años ochenta estaba demarcado desde las laderas del pueblo de Yauri-Espinar. Además mi padre se replegó apartándose de los comuneros ch'isikatas desde que le quitaron la tierra de sus padres y de sus abuelos. El mapa-mito topográfico de sus vivencias se teje por los viajes que viene realizando desde los seis años hasta hoy en día, hacia las tierras de sus majestades Tata Qurupuna y mama Sulimana (Arequipa).

¹⁹ foto tomada por Urpi Adela Carlos Ríos en febrero de 2014.



Imagen N° 7. Mapa mito-topográfico diseñado por Lucía Ríos Umiyauri (2015)

La manta de este dibujo está dividida en dos grandes partes: derecha (*pañã*) e izquierda (*lluq'i*). Cada parte está formada por seis *pallay*-diseños. El *chawpi*-mitad de la manta está trazado por el aeropuerto ‘Capitán Centeno Vamos a la Guerra con Colombia’. Yo les contaré de uno de los lados de la manta, puesto que una gran parte de las historias del otro lado de la manta están narradas en la manta-tesis. Empezaré a guiarles en el recorrido partiendo del primer *pallay*-diseño, el del lado derecho, tal como lo pueden ver en el dibujo que sigue.

Primer trama-sector *Sukhamarka*-Atardecer entre neblinas.

Se observa en lo alto del mapa una cadena de cerros que van oscilando desde donde está parado y aleteando el cóndor hasta donde está la pista y se halla la cruz. Esta cadena de cerros se llama *Sukhamarka*. Es el territorio donde habita el abuelo *Apu*-señor *Sukhamarka*.



Imagen N° 8 Sector *Sukhamarka*-Atardecer entre neblinas.

El abuelo mítico tiene tres *kay*-condiciones; la primera es su condición de abuelo *Sukhamarca*, la segunda es su condición de virgen *Belin-q'asa* y la tercera *kay*-condición es de abuela *Aphachillanka*. Es un ser-estar uno y múltiple a la vez. En el primer diseño reina su condición de abuelo *Sukhamarca*. Este sector del primer diseño lleva su nombre. El abuelo mayor tiene mucho *llaksay-piqtuy* (potencia que quita la fuerza), que explicaremos más adelante. Mi madre solía contarme que los viajeros que pasaban por sus laderas terminaban extenuados; viéndoles a ellas, mi madre les decía: “pastorcitas vuestro abuelo, a pesar que le hemos ofrecido hojas de coca, nos ha absorbido el aliento”. El abuelo tiene mucho poder, es el señor principal de Ch'isikata. Se sabe que en el amanecer de este mundo había hecho una apuesta con la cadena de montañas del abuelo *Apu*- señor *Wayllika* que se halla frente a él para fundar un valle fértil en la tierra de los *ch'isikata* y en la tierra de *Waykilla*, o sea en la comunidad vecina del distrito *Coporque* (provincia de Yauri-Espinar). Pero, cuando crecían en cadena de montañas mientras el río *Apurimac* abría el valle, una perdiz se había posado en *Belin-q'asa*, entonces las montañas habían caído en el *taphkay-tati*. Es decir se petrificaron en una cadena de montañas. Desde entonces a este sector le dicen *Belin-q'asa*. Es decir la montaña asentada en hondonada.

Siguiendo el recorrido por el dibujo, la línea que baja a la izquierda desde donde está el cóndor es la carretera que lleva a las tierras altas de Arequipa. Desde esa

carretera comienza *Ch'isikata*. La *wak'a*-mono que se ve al otro lado del camino pertenece a la comunidad vecina de *Alto-warka*. Este mismo mono fue el que le *larpho*-transmitió su condición de mono al primo Cerafino que tiene sus ojos tan saltones. En este trabajo no me centro de las vivencias de los *ch'isikata* en relación a las mitotopografías vecinas que, son desde luego muchas, en las otras comunidades.

Siguiendo el camino hacia abajo, más abajo del condor y, justo encima de una casa, está escrito: *Sukhamarka Kondor Sayanayuq- Sukhamarka*: “donde se posan los cóndores”. A este sector se le conoce como la montaña donde se reúnen los cóndores. En noches de luna, cuando mis abuelos nos pedían a mi y a mis primas que les ayudemos a hilar para la trama de sus tejidos, nos mantenían despiertas narrando historias. Nos decían que en el tiempo de sus abuelos, los cóndores bajaban desde el nevado tata *Qurupuna* para contarse cuentos. Nos señalaban que su abuelito, como era curandero, iba al lugar a escuchar aquellos cuentos. Y, una vez, estando allí había obtenido la sarta de llaves de los cuenta cuentos; ¡el cóndor *Apuchin* se la había olvidado! Mi abuelo guiado por esos cuentos que le contaba su abuelo, había seguido a su padre por la tierra de tata *Qurupuna*. Yo también tengo mi propia sarta de llaves de cuenta cuentos, esa llave me da la *kay*-condición, pero sobre este punto les contaré en la siguiente sección cuando hable sobre la auto-etnografía, de como me hice tejedora-narradora y viajera cuenta-cuentos, ahora escritora también.

Hoy en día en este lugar tan solamente corre el viento, los cóndores ya no llegan. Mi abuela me contó que una *layqa*-bruja, al ver que los cóndores se comían sus llamas se había escondido en un agujero y cuando el cóndor se había posado para picotear la llama muerta, la bruja lo había atrapado de los pies. Desde entonces los cóndores ya no bajan de tata *Qurupuna*.

En el diseño, justo mas abajo del cóndor aleteando, se ve una mancha negra redonda: ese es el agujero que abrió la bruja, pero esa es otra historia, lo menciono solo para que se den cuenta que hay muchos mitos-cuentos e historias-experiencias que dejo de lado.

Eso es en cuanto a la montaña donde se posaban los cóndores. Ahora bien como pueden ver a lo largo de la ladera de los cerros de *Sukhamarca* hay arbustos, esos son los granos de quinua y *qaniwa*: más adelante, en el capítulo 13 volveré sobre esos granos. Por el momento, sobre la cima de los cerros caminan dos aves. Una de ellas ya atravesó al otro sector. Las aves son los *yuthus*. Ellos son los *hap'iqis*-potencias que atrapan los granos. Para los *yuthus* en su *kay*-condición de aves, las granos de la quinua

son las ovejas blancas y los granos de la qaniwa las ovejas negras. Y como son su potencia, las aves pastan sus ovejas como los runa-gente las suyas. Se les deja comer los granos, no se les puede espantar, pues podrían llevarse la potencia de los granos a otros lugares.

Siguiendo el primer diseño, mas abajo del cóndor cuenta-cuentos se observa una casa color con una ventana redonda y una casa pequeña. Esas casas eran la hacienda de don Mariano Valdés. Hoy esta casa se está desmoronando, tiene como potencia-*hap'iqi* la sepultura. En ese entonces, cuando don Mariano todavía estaba vivo, la hacienda florecía. Vacas, ovejas y llamas se extendían en todo el sector de *Sukhamarka*. En los carnavales mi padre iba a visitarle pues eran amigos. Don Mariano hacía grandes ofrendas al abuelo Sukhamarka, decía que la *illa-* potencia resplandeciente de sus ganados había salido del manante de Sukhamarka. En reciprocidad de la ofrenda su ganado se multiplicaba. Desde que asesinaron a don Mariano y a su joven segunda esposa doña Benita, todo ha caído en *taphkay- tatiy*. O sea que todo se ha estancado y luego todo se ha desvanecido. La comunidad, al enterarse que los asesinos habían sido sus hijas y la madre de éstas y sus yernos, echaron a éstas de la comunidad. Hoy se le conoce como la casa con sepultura; como pueden ver en el diseño, mi madre escribió: *Baldiskunaq wasin sipulturayuuq-* “La casa de la familia Valdés con sepultura”.

Ahora bien, sigamos recorriendo el paisaje mito-topográfico y pasemos a la siguiente imagen: al costado de la casa con sepultura, más arriba, hay una casa con una mariposa grande. A su costado está escrito: *taparakuyuuq riyata wasi* “Mamita-la casa de la mamita Reata tiene mariposa negra”. El *taparaku* es una mariposa negra mensajera de la muerte. La gente cuenta que esta mariposa ha devenido el *hap'iqi-* potencia que atrapa la casa de la familia Reata. Recuerdo una mañana, en que la abuela Reata comenzó a gritar diciendo que la mariposa negra le estaba esperando detrás de la puerta con las alas extendidas. La abuela se vino a vivir al pueblo para escapar a la mariposa negra y era nuestra vecina. Mi madre me contó que años mas tarde, cuando la abuela Reata ya había fallecido, sus hijos habían llegado de Arequipa y habían regresado a la casa de Ch'isikata, pero dice que las paredes estaban repletas de mariposas que se habían adueñado de la casa. Desde entonces la casa está abandonada.

Sigamos. Podrán ver a la derecha una casa con un cerco redondo. En el patio hay una llama de color amarillo y unas pequeñas casas. A su costado está escrito: *Umiyaurikunaq wasi*. “La casa de los Umiyauri”, o sea de mis parientes. Yo no logré ver la casa de los tíos abuelos Umiyauri. A veces, cuando acompañaba a mi madre para

recoger bosta, ella miraba con tristeza la casa que se iba cayendo lentamente. Era la casa de los hermanos de la madre de mi abuelo. El mayor se llamaba Jacinto Ninawaman, le seguía Flavio, Manuel y Gilberto. Solía mi madre contarme que los tíos tenían la *illa*-fuerza resplandeciente de las llamas. Me señalaba el patio y me decía que en carnavales sacaban sobre la piedra plana del patio una llama gigante de oro para rendirle pleitesía. Por eso los tíos tenían llamas cual estrellas regadas del firmamento. La fuerza había sido fuerte porque hasta ahora solamente en este sector hay llamas.

Prosigamos con la narración-caminar del primer diseño. Se puede ver más abajo de la mariposa un hombre bañándose en el río y a su frente un pescado rojo. El que se baña es el finado de don Jacinto Ninawaman, yerno del tío Carmen Cuyo Ninawaman. El año pasado cuando fui a ampliar los datos etnográficos para esta tesis y también fui a visitar a mi familia, me contaron que cuando el joven yerno Jacinto se estaba bañando en el río, el pescado rojo le había mordido en su tetina. Cuando fueron a buscarlo lo encontraron muerto. Mis abuelos sabían decir que el tío Carmen y su esposa tenían como *hap'iqi* –potencia que hacía que fueran prósperos al pescado rojo. A la vez, el pescado rojo era el *hap'iqi*-potencia del río *Ranchomayo*. Los tíos cada año en los carnavales entraban al barranco del río para ofrecer a la *wak'a*- del pescado rojo sebos y hojas de coca. Pero como los tíos se habían vuelto evangélicos, habían dejado de hacerle ofrendas. El pescado, como estaba acostumbrado a las ofrendas, se había servido del yerno. Pasando unos meses el tío Carmen Cuyo también se había lanzado al *mach'ay*- lugar oscuro y temido del río. Hace poco el tío había amanecido tieso en la orilla del río. Entonces, la hija, doña Cirila dejó de asistir a la iglesia evangélica y ahora ella y sus hijos viven en la casa con pescado rojo.

Lo que les cuento lo he vivido desde niña, mis abuelos entre duerme velas me contaban las historias que habían escuchado de sus padres y abuelos en relación a la topografía de *ch'isikata*. Yo al día siguiente junto con mis primas pastando las ovejas y mientras recorría los lugares iba integrando a mi memoria las historias que había escuchado y las iba entramando con los lugares con significación en el paisaje de la mito-topografía. Aprendí reconocerlos y, así, se hacía en mi lo que es el espacio-tiempo-*pacha* de *Ch'isikata*.

Segundo trama-sector *Bilin-q'asa*. La quebrada asentada donde bailan los condenados

Ahora que hemos terminado de narrar el primer diseño pasemos al segundo que verán aquí abajo. Este sector se llama *Bilin-q'asa*. Comienza donde aparece la cruz sobre el cerro hasta una raya ancha. Esa raya es la carretera, se llama *Bilin-carretera* y va al distrito de Coporaque y a la provincia de Santo-Tomas. Se dice *Belin-q'asa* al cerro con la cruz. Se le dice *q'asa*- hendidura porque del otro lado se puede ver el cerro en forma desprendida.

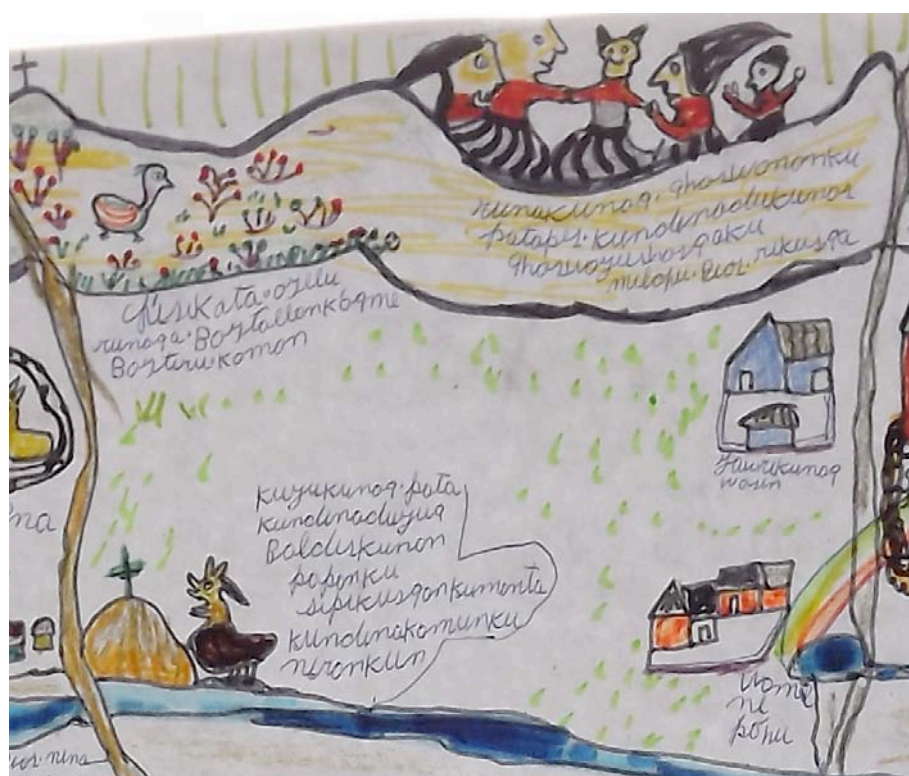


Imagen N° 9. Sector *Bilin-q'asa*-Quebrada asentada donde bailan los condenados

Cuando mi padre nos llevaba a la casa de sus compadres, solíamos descansar en el cerro. Desde este lado se podía ver toda la pampa de Ch'isikata y al otro lado se extendía la pampa del abuelo cadena de montaña *Waykilla* (Coporaque). Mi madre nos decía que la virgen Belén había huido de la tierra de los Urinsaya, porque su esposo San Roque la golpeaba. Al huir había descansado en ese lugar y, desde lo alto, había mirado

ambas comunidades. Desde entonces ha devenido un mirador que delimita ambas comunidades.

Siguiendo andando-contando vemos que debajo de la cruz aparece el *yuthu-ave*. Viene pastando los granos de la quinua desde el lado *Sukhamarca*. En este lado, el abuelo *Sukhamarka* toma su *kay*- condición geográfica de *Belin-Q'asa*. Como podrán ver hay una extensa ladera: son los *laymes*; o sea tierras de la comunidad cuyo uso se rota con barbechos. En esa ladera, después de haber cosechado las papas, se sembraban los granos de la quinua y la *qañiwa*. Mis padres cuando eran jóvenes, junto con la gente del *ayllu*-comunidad, solían cosechar sacos y sacos de quinua. Nosotros, yo, mis hermanos y mis primos Leónidas, Paulina, Margarita y el finado primo Ceferino y otros niños corríamos a recoger los granitos que se escapaban de los costales cuando las acarreaban. Esos fueron los recuerdos más hermosos de mi infancia. Nos decían que no debíamos perder ni un granito, porque los *ñawpas*-abuelos míticos nos los habían prestado en *ayni* para que los *runa*-gente puedan hacer esos granos comestibles. Ya les contaré sobre el *ayni*-prestado y de cómo amansaron la quinua que era *k'ita*-salvaje y no se podía comer en un capítulo posterior, el capítulo *pallay-diseño* 13.

Retomando camino, debajo de la avechilla a la derecha está escrito en quechua: “*Ch'isikata ayllu runaqa bayta llank'aqmi bayitirukama*, “los comuneros de *Ch'isikata* tejen la bayeta, todos se dedican al urdido de la bayeta”. En cada casa de los *ch'isikatas* no faltaban telares traídos desde España. Las mujeres hilaban haciendo girar la rueca en platitos de barro y los hombres urdían pedaleando en el telar. Nosotros las niñas hilábamos para la trama del telar escuchando los cuentos de los abuelos. La abuela *Aphachillanka* potencia de las tejedoras nos llevaba de la mano para tejer las más finas bayetas. Es así como yo me impregné de mi hilo-nudo de tejedora y cuenta-cuentos, como expondré en el capítulo *pallay-diseño* 3 dedicado a la auto-etnografía.

Siguiendo con el cuadro del segundo diseño de la manta mito-topografía de *Ch'isikata*, en la parte de arriba a la derecha, vemos una rueda de personas con largas ropas de colores rojo y negro bailando en rondas. Este grupo son los curas que se han condenado. El hombre que aparece con los brazos abiertos es mi abuelo don Melchor. El *tiyan*-ubicación del lugar se llama *Qhashwana-pata*. *Qhashwa* significa cantando-bailando. *Pata* es la cima. Este lugar es una explanada redonda. Mi madre y mis tías mientras cocinaban solían recordar que en aquellos tiempos de su adolescencia se reunían en la explanada para bailar. Decían que en los meses de junio, después de haber escarbado las papas, las muchachas se daban cita en plena luna llena para escoger a sus

parejas. Las muchachas bailaban en ronda y los muchachos les seguían tocando sus charangos y quenás. Es así como mi madre y mis tías habían conocido a sus parejas. Lamentablemente ya no viví esta experiencia. Así pues, en una ocasión, cuando mi abuelo paterno don Melchor estaba regresando de la comunidad, había sorprendido a un grupo de condenados bailando en ronda en plena luna llena. Desde entonces el tiyan-ubicación del lugar se llama *condenaduq qhashwana pata* “la cima donde bailan en ronda los condenados”. La historia que les estoy contando está escrita en quechua debajo de los condenados, en el dibujo de la mito-topografía de la sección.

Debajo de los condenados, a la derecha aparece una casa encercada y una pequeña casita. Es la casa de la familia Yauri. Los *Yauri* eran muy ricos, poseían las mejores vacas de la comarca. Solían pastar silbando. La gente venía y cooperaba llevando sus vacas para que los sementales de sus toros las monten. En la temporada de *phaqsay*-cuando no había lluvia, los *Yauri* arreaban sus vacas a la tierra de los hacendados Alvares. Mis abuelos decían que los *Yauri* habían sido muy pobres, pero habían devenido ricos desde que habían arreado a la humilde cancha de sus vacas la potencia-*hap'iqi* de las vacas de los hacendados Alvares. La historia de los *Yauri* y los Alvares será narrada ampliamente en el capítulo *pallay-diseño* 11 sobre el *pukllay*-juego ritual.

Ahora pasemos a narrar la siguiente imagen: más abajo de la casa de los *Yauri*, siempre a la derecha, hay unas pequeñas casas: ahí vive la familia Hilario Huamani. Al lado de la casa hay un manante y del manante está saliendo un arco-iris. El manante se llama *Wankar puxo*. Se dice *Wankar* a la *quwa* o gato salvaje nutria muy temido. *Puxo* es manante. El gato *wankar es el hap'iqi*- potencia que coge la granizada y los truenos para precipitar la lluvia. Es una de las *wak'as* más temidas. Sobre el poder y significado del gato, hay un mito-cuento que les contaré en el capítulo *pallay-diseño* 14 dedicado a la vida terrible de mamá Rosas-Margaritas y la Loma con Joroba. De niña, no bien nos acercábamos al manante, ya sentíamos la respiración del gato, su *llaksay*- la potencia que deja pasmado, comenzaba a darnos dolor la cabeza. Entonces yo y mi hermana, temerosas, sin acercarnos más, advertíamos desde lejos arquear el arcoiris desde el manante a la laguna llamada también *wankar-qucha*, laguna del gato. Los Hilario Huamani decían que en la orilla de la laguna, por las noches de cuarto menguante, salía de la laguna una muchacha con cabellos multicolores. El abuelo Cristóbal Hilario Huamani había visto que la muchacha recibía en sus manos el arcoiris que le enviaba el gato *Wankar* desde el otro manante donde mora-*tian*.

Se contaba una infinidad de vivencias e historias sobre el arcoiris. Es muy conocida la historia del arcoiris que se le presentó a la tejedora en un manojo de lana de colores. Esta historia-experiencia les contaré en el capítulo *pallay*-diseño 3 que dedico a mi recorrido en la auto-etnografía. Los Hilario Huamani hasta ahora le rinden pleitesía a los dos manantes para que no les hagan daño. Algunas historias referidas a este lugar con arcoiris serán narradas en varios capítulos *pallay*-diseños de la tesis.

Ahora narremos la última imagen del segundo diseño. En la esquina izquierda abajo, un zorro está rezando a la cruz que se halla plantada sobre el morro. En este lugar vivía la familia Cuyo. Estos eran muy ricos. El texto en quechua dice que la gente ha visto condenarse a los Cuyos por haber matado a su padre. Es decir, a don Mariano Valdés, como ya les conté. En mi estancia de campo en Ch'isikata del 2014, los habitantes comentaban que los Cuyo rezaban arrodillados transmutados en zorro frente a la cruz que la comunidad había colocado.

Como podrán haberse dado cuenta, mientras les hago recorrer por la cima de *Bilin-q'asa* y les llevo a la cima donde bailan los condenados, bajando por la casa de los *Yauri* les hago bordear el manante con gato, ya se percibe incluso desde lejos la presencia de los seres dueños de los lugares, las *wak'as*. Entonces, los lugares nos murmuran y el paisaje cobra significación, es reconocido-percibido. Pero los *ch'isikatas runa*-gente y los *no-runas* gente existen, no solamente porque perciben la presencia de los seres, sino porque narran lo que les ha pasado y lo que ha ocurrido en estos lugares. Ahora pasemos a describir el tercer diseño.

Tercer trama-sector *Aphachillanka*- La abuela que recorre tejiendo

Este sector se llama *Aphachillanka*, el sector de la abuela potencia de las tejedoras. Comienza desde la carretera *Bilin-ñan* hasta la carretera de Santo Domingo que delimita con la comunidad vecina de *Suyru-kama*. Arriba, a la derecha, siguiendo la cruz de *Bilin-q'asa* continua la cadena de cerros hasta alcanzar al río *Hatunmayo-Apurimac*.

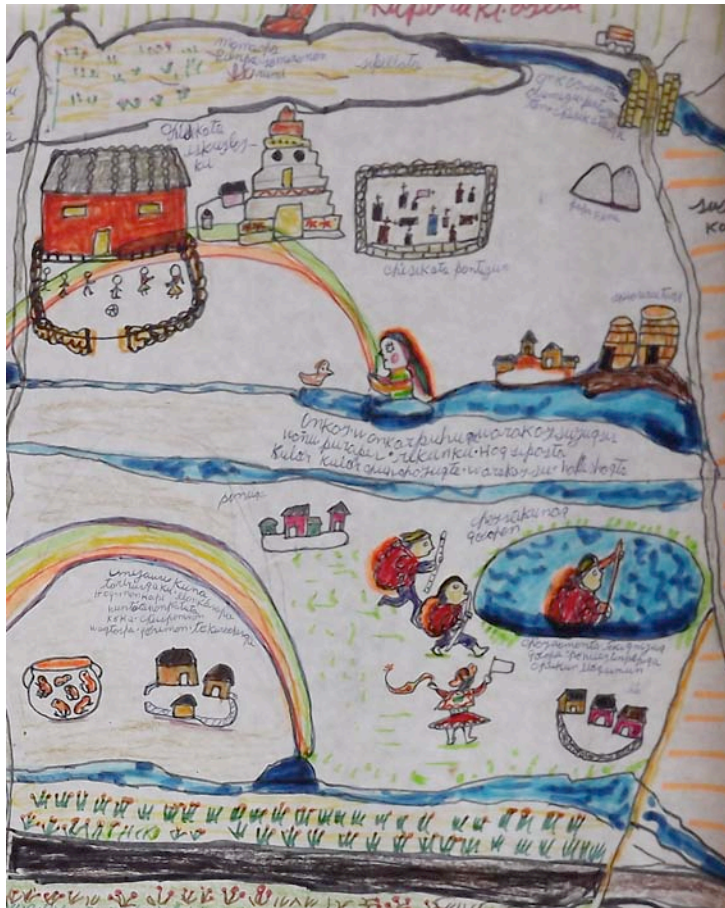


Imagen N° 10. Sector *Aphachillanka*- La abuela que recorre tejiendo.

Siguiendo las montañas desde la cruz hacia la derecha hay una silla anaranjada; abajo esta escrito: *mamacha Bilinpa samaranan rumi*, “la piedra donde descansó *mama Bilin*”. En efecto es muy conocida la historia de *mama Belén* y de la silla. Cuentan que *mama Bilin* había huido de su esposo San Roque sin voltearse atrás y solamente cuando habían alcanzado la cima de las tierras de los *Ch'isikatas* habían descansado sentados en un piedra. Desde entonces la piedra tiene la forma de una silla. Este lugar iba a ser el *tiyan*-lugar donde iba a vivir para siempre *mama Bilin*, pero su *tiyan* actual es la iglesia de Yauri. De un costado de la silla sale un chorrillo de agua al otro lado de la comunidad. Cuentan que *mama Belén*, sin fuerza muerta de sed, había rascado la piedra con su dedo para sacar agua. Desde entonces sale ese chorrillo de agua. Dicen que esta agüita es milagrosa. Entonces, los *ch'isikatas* al ver a la *mama Bilin-Belén* sentada en la silla, le erigieron una hermosa capilla que lleva su nombre. Pero también dicen que *mama Bilin-Belén* al día siguiente se había escapado, abandonó la capilla y se regresó al mismo lugar donde había aparecido. Mi madre decía que se había escapado porque

desde ahí podía observar si San Roque venía en su búsqueda. Dicen que pasaba días enteros hilando y mirando la pampa de la comunidad vecina de San Roque. Hasta que un día, al ver que San Roque llegaba corriendo con una botella en la mano, mama Bilin-Belén había botado su rueca y había huido a la iglesia de Yauri. Desde entonces los *ch'isikatas* cada año la visitan llevando nuevas ruecas para que mama Bilin les trasmita su *samay*-aliento de hilandera. Los *urinsaya*, los comuneros de abajo, también visitan a San Roque llevando la leche y la carne que han robado pues San Roque es el patrón de los abigeos. Desde entonces la capilla ha quedado abandonada. La capilla es muy hermosa, data desde la época de la colonia. Juan Quispe Ccolque (2007: 50) menciona que: “Ch'isikata denominada Hanansaya (la mitad de arriba) fue planificada para la formación de Yauri, donde los pobladores bajo orden de autoridades españolas comenzaron la construcción de un templo”. Pero, el proyecto fue abandonado porque en el lugar aparecieron culebras, lo cual fue interpretado como un mal agüero y la presencia en el lugar de fuerzas adversas, *wak'a*-supra-humano. Mis abuelos decían que la capilla era eterna porque debajo de ella habitaba la *illa*-resplandeciente de un curaca de apellido Umiyauri, del mismo apellido de mi madre. Recuerdo que, siendo todavía muy niña, junto a mis hermanos y primas recorríamos la capilla pidiendo permiso con tres hojas de coca en la mano para ofrendar al curaca. Subíamos por los pasajes zigzagueantes que nos conducían a su torre de aspecto piramidal. Desde ahí se podía observar que la torre del pueblo de Yauri, tata *Torrewaychu*, se comunicaba con la capilla mirándose frente a frente.

A veces en noches de luna, cuando nos quedábamos en la chacra cuidando las papas, se escuchaban rezos y el repiqueo de campanitas finas. Mi madre nos decía que eran las primeras beatas que el cura de la capilla había preparado para enseñar a cantar las canciones que mis abuelos y mis tías abuelas solían cantar en la misa. Una de las beatas había sido la prima abuela de mi padre don Florencio Carlos Ancca. Mis abuelos habían contado a mi madre que la pobre beata había sido echada de la capilla porque había comenzado a manejar el libro de San Cipriano. San Cipriano es el santo que se desvió del buen camino del catolicismo porque había aprendido a rezar al revés. Dicen que leyendo el libro que lleva su nombre bendecía para la construcción de las casas, para bautizar las ovejas, para curar a los enfermos embrujados y también para hacer daño, echar el mal. Hasta hoy en día muchas familias de la comunidad siguen rezando rezos del libro de Ciprinito para levantar el cimiento de las nuevas casas.

Queridos lectores, como se irán dando cuenta, la *illa*-potencia resplandeciente

del ojo de la nociones quechuas, como *samay* y *hap'qi* a medida que les voy contando va tomando bordes y formas por los lugares por donde les llevo a visitar. Esas nociones van pautando el espacio-tiempo-*pacha* con las narraciones. Pero esas nociones-entidades que son los suprahumanos *wak'a*, son a la vez las potencias que también organizan la propias narraciones que les iré contando y son los *tian*-lugares que otorgan sentido al paisaje, a los recorridos y a los sucesos de las vidas de los ch'isikatas.

Ahora pasemos a contarles la siguiente imagen. Hacia la derecha, en la mitad de cuadro, ven una casa roja con un patio grande donde corren niños. Es la antigua escuela del tiempo de mis abuelos y de mi madre. Se llamaba escuela de Ch'isikata. La escuela de hoy en día está mas adelante, se llama escuela de Belén, pero como no forma parte de las memorias de mis abuelos y de mis padres, el ojo resplandeciente de las nociones quechuas no recorre por la nueva escuela, pues mi madre no tiene ninguna historia-vivencia que contar de ese lugar nuevo; por eso no aparece en la mitotopografía de mi madre. En los lugares donde no se cuenta nada no hay *wak'as* y las *wak'as* dejan de existir cuando nada se cuenta de ellas, como veremos en el capítulo *pallay-diseño* 10. La escuela actual pertenece a las historias vivencias de Kevin Ninawaman Chaisa. El muchacho tiene, en cambio, su propio mapa-topográfico, es el que hemos visto al comienzo de este trabajo. Una pregunta me viene y se queda abierta, sin respuesta, quizás para otra investigación: ¿tiene Kevin mitos-cuentos e historias-experiencias que contar? ¿Su cartografía sigue utilizando los *tian*-lugares de las *wak'as* para significar el ámbito de Ch'isikata? Kevin es algo así como dos generaciones más joven que yo.

Vuelvo a donde andaba contando. La escuela de Ch'isikata a pesar de que lleva desmoronándose dese hace años, retiene mucho *llaksay*-potencia que absorbe la fuerza de quienes se acercan. Mi abuelo sabía decir que habían construido la escuela cantando con la alegría de saber que sus hijos aprenderían a leer y escribir. El primer profesor se había llamado Santiago Ninawaman Umiyauri. Le habían nombrado profesor porque era uno de los pocos que sabía leer y, además, porque había llegado del cuartel tocando su corneta. Dice que tocaba la corneta cada mañana en la torre de la capilla Belén. Entonces habían dicho que como sabía tocar la corneta, así mismo enseñaría a los niños y a las niñas para defender la patria.

Mi madre, cuando solíamos ir a recoger bosta por la escuela, nos señalaba el patio de la escuela diciendo que, en ese lugar, la profesora tejía un ajuar y mi madre siendo niña jugaba con otras niñas alrededor de la profesara. Dice que en una ocasión,

cuando estaba jugando había pisado un atadito de huevos que la profesora había guardado entre la pajas. Mi madre se reía y decía que hasta hace poco la hija, ahora ya mayor, de la profesora, le había vuelto a decir que dónde están los huevos que había aplastado. Entonces, dicen, que como la escuela devenía pequeña para tantos alumnos, habían acordado ampliarla. Entonces, dicen, que cuando estaban colocando mas adobes para levantar las paredes, mi abuelo había visto que una serpiente se deslizaba escapándose entre las pajas del techo. Mi abuelo había tirado el pico con el que trabajaba y se había marchado a su casa, había dicho: “*purunyanqa*. La escuela va a devenir *purun*-salvaje, no amansada, hasta convertirse en un canchón abandonado”. La gente no le había escuchado y habían seguido construyendo. Pero después de un año la escuela había devenido efectivamente abandonada, la profesora había caído enferma y los alumnos habían desertado. La serpiente ya se había enseñoreado de la escuela desde hacía mucho tiempo.

Queridos lectores, ahora pasemos a describir el nuevo cementerio de Ch’isikata, que se ubica al costado de la capilla, que en el mapa está a la derecha de la casa roja-escuela. Hasta los años 80 los *ch’isikatas* llevaban las almas al camposanto de Yauri. Cuando alguien fallecía aparecían desde la pampa de Ch’isikata como sombra negra cargando un cajón. La gente del pueblo les esperaba sobre la torre y el sacristán repicaba con las campanas de su majestad tata Torrewauchu el repique de las almas. Mi madre dice que, el cementerio de Ch’isikata había sido cimentado más o menos en los años sesenta, pero que muy muchos seguían trayendo sus almitas al pueblo. Pero, como el cementerio de Yauri-Epinar devino pequeño, construyeron el nuevo cementerio en las afueras del pueblo. Mi abuelita mama doña Brígida descansa en el antiguo cementerio de Yauri, su persona falleció en la casa del pueblo, pero mi abuelito don Melchor descansa separado en este cementerio nuevo junto a mi tío abuelo Don Gabino. Su persona falleció en la casa de la pampa de Ch’isikata. Por el momento, no recuerdo ninguna historia vivencia o narración conversacional en relación al cementerio nuevo.

Siguiendo con la narración, un poco más abajo, al costado derecho y delante de la escuela, una muchacha que parece medio sumergida en el agua de un manante recibe en sus manos el arcoíris que le había enviado el gato *Wanka*. Es la muchacha de la que ya hemos hablado en el segundo *pallay*-diseño. Sin embargo, viendo a la muchacha, acabo de recordar una historia-vivencia que también servirá para anticiparles lo que entiendo por “*histroiras-vivencias*”. Recuerdo que una mañana la comunidad se despertó entre gritos y lágrimas. Dijeron que un viajero que estaba pasando cerca del manante-

laguna donde *tiyan*-habita la muchacha, había escuchado hermosas melodías de amor. Entonces el viajero seducido, siguiendo la melodía, se había lanzado al manante. Al día siguiente su mujer ya no la encontró, tan solamente hallaron el sombrero del viajero flotando en la laguna. El viajero había sido encantado por el canto de la muchacha. La muchacha era pues *waka*-sirena. Eso es lo que B.- Mannheim llama una narración conversacional y yo le llamo historia-experiencia o vivencia, un cuento que se cuenta conversando al recorrer-pasar por un lugar *wak'a*. Este lugar, el manante de la bella muchacha, emana mucho poder, tiene *manchay*. Es decir, es un lugar que induce miedo, sobrecogimiento, aprensión. Desde lejos ya se siente. Como les dije, es el *tiyan*-lugar de la sirena. Pero la sirena no está sola en sus dominios, también hay aves y estas aves son también como la sirena, *wak'as*-peligrosas y temidas. Estas aves tienen pues de *hap'iqi*-potencia generadora a la sirena. Ella es la dueña de todas las aves que habitan en su laguna. Bueno, ya van escuchando algunas de las categorías o nociones de pensamiento (lo nudos *tayta-mama* o *yura*-papa-rizoma que anudan todo lo que se siente, se piensa y se dice) a las que más adelante me iré refiriendo tejiendo esta manta-tesis para ir mostrándoles como se usan-hilan-tejen en Ch'isikata y como yo las voy tejiendo-narrando-escribiendo aquí, al contarles-escribiendo.

Ahora pasemos a describir la imagen de dos torres sobre un barranco que se ubican en el mapa de Lucía Ríos Umiyauri, mi madre. Hacia abajo a la derecha, más abajo del cementerio, la laguna de la sirena-*wankar* es grande y verdosa; en su parte baja tiene barrancos y precipicios. Al borde de uno de los barrancos hay dos torres en forma de almacenes. Esta pareja de torres son el *tiyan*-lugar donde moran sus majestades Sawasira y Pitusira. En medio de las torres crece una torrecita; es el niño de sus Majestades. Sawasira y Pitusira, son los *hap'iqis*-potencias que atrapan el *samay*-aliento de vida de las papas. En este lugar crecen las mejores papas de toda la comarca *k'ana*. Sobre la historias de sus Majestades ya tendremos tiempo de detenernos largamente en el capítulo, *pallay-diseño* 11 dedicado al *Pukllay*-juego ritual de fecundación de los carnavales.

Continuo con la narración: pueden ver al costado de tata Pitusira y mama Sawasira un conjunto de casas en forma de capilla. Es la casa de la hacienda de la familia Merma. Tiene *hap'iqi*-potencia que les atrapa a sus Majestades *Swasira* y *Pitusira*. Las hijas de don Merma tienen el *kay*-condición de las papas *p'itikiñas*; son hermosas, tienen el rostro rosado y la cintura fina como la papa *p'itikiña*. En los carnavales la familia Merma rinde pleitesía al gato dueño de las aguas y la pajera de

Sawasira y Pitusira potencias de las papas. Por eso, desde sus abuelos hasta ahora siguen sembrando extensas pampas de papa de diferentes variedades.

Andando con la narración se pueden ver más arriba de las torres de Sawasira y Pitusira dos montículos en forma de dos lomas, estas son las *papaphina*. También se le dice: *papa- sayat'a*. *Saya* significa el verbo “parar”. *Saya* añadido del sufijo *t'a*, significa “pararse a favor de”. *Papa-sayat'a* significa que la potencia de las papas está bien parada irradiando la prosperidad. Hace poco un grupo de ingenieros habían excavado las *papaphinas* pues buscaban minas de oro. No habían encontrado el codiciado oro, tan solamente habían encontrado debajo de las *papaphinas* dos estacas de piedra negra como de los incas. Mi padre dijo con tristeza que esas piedras eran la *sayat'a* de la papas. Sus abuelos le habían revelado que un grupo de *yachag*-sabios habían traído la *sayat'a* de las papas de tierras de los *Apachaqus*, donde predominan las papas. En la *sayat'a* había venido todo el *samay*-aliento de las papas de esas tierras. Los sabios, buscando tierra fértil habían metido las puntas de las estacas en el lugar donde están ahora. Dice que las estacas bien paradas había penetrado la tierra. Ahí habían edificado las dos *papaphinas*. Otra gente decía que la piedras respiraban, que eran *illas* que habían traído desde la ciudad de Puno. Junto a las *sayat'as* habían encontrado piedras en forma de mano y piernas, también papas de piedra pegadas como mellizas. La primera se llama *maki*, el segundo *t'ankar* y el tercero *llallawi*. En el escarbe de papas, cuando mis padres lograban encontrar al menos uno de ellos, entonces era la algarabía. Recuerdo en una ocasión, cuando estábamos escarbando, un *llallawi* se me presentó, venía de la mata de papa que estaba abriendo. Mis padres me besaron, me hicieron guardar el *llallawito* en la bolsita de coca y me hicieron colocarla sobre el montón de papa que ya habíamos cavado. Este monto de papa también se llama *papaphina*. Mis abuelos, mis tíos y toda la gente que nos estaba ayudando en el escarbe, quitándose el sombrero besaban al *llallawi*, le esparcían de gotas de trago, decían que el *llallawi* era la potencia de las papas, el *t'ankar* eran la potencia de los pies, el *llallawi* llamaba a las papas y todas venían corriendo con las piernas de *t'ankar*. El *maki* era la energía de *Sawasira* y *Pitusiray*, nos estaban diciendo que nuestra chacra de papa prosperaría, que necesitaríamos muchas manos para escarbarla. Mi hermano, el ingeniero agrónomo, dijo que las *sayat'as* que fueron encontrados por los exploradores de mina serían expuestos en el museo de Yauri; para los carnavales, todos los *ch'isikatas* le rendían pleitesía a *mama Sawasira* y *tata Sawasira*. Bueno, si les cuento todo eso es también porque quería mostrarles cómo fui aprendiendo a reconocer las

entidades con *samay*-potencia engendradora y cómo, desde niña, fui aprendiendo a usar esas nociones en relatos de vivencias cotidianas para dar significado a lo que hacíamos, percibíamos y nos ocurría, o sea, una manera de razonar; y precisamente ese es el tema nudo central tayta-mama de este trabajo-manta.

Ahora pasemos a describir la última imagen del tercer cuadro. En la esquina derecha de arriba aparece un autobús y más abajo, siguiendo el camino, el puente Santo Domingo. En el puente habitan las sirenas que afinan los charangos. Los viajeros que pasan por el puente suelen colgar sus charangos para que las sirenas los afinen. Historias de las sirenas y del puente les contaré en el capítulo de *Pukllay*.

Bueno, queridos lectores hasta aquí les estoy narrando los lugares donde habitan las *illas* y las *wak'as*. No olvidemos que, como ya les advertí, las *wak'as* son el conjunto de historias que se cuentan del dueño de los lugares. Son además como el manojito raíz de la *yura*-papa en la que, como se reproduce la papa siendo rizonmática, de una historia-vivencia se bifurca una raíz y de ahí otra y otra raíz. Y de cada raíz, en algún punto-momento, bajo tierra, sin que se vea, brotará un tallo, saldrá fuera de la tierra y echará flores. Así mismo son los cuentos.

Cuarto trama-sector *Quchapata*-la cima de la laguna inagotable

Ahora que hemos terminado con el tercer *pallay*-diseño, empecemos a caminar por el cuarto *pallay*-diseño, el que se encuentra abajo a la izquierda en el mapa general de Ch'isikata.

Comienza desde la carretera que sube a las tierras altas de Arequipa y termina en la carretera de *Bilin*. Al otro lado de la carretera de Arequipa comienza la comunidad de *Pampawarka*. Sin embargo la familia *ch'isikateña* se extiende hasta las comunidades vecinas y hay parentescos tejidos entre las comunidades. Pero también ocurre que desde que el gobierno de Lima empezó a parcelar, demarcar y privatizar las tierra de las comunidades, muchos de los *ch'isikatas* se han visto mapeados por los funcionarios en las comunidades vecinas.



Imagen N° 11. Sector *Quchapata*-la cima de la laguna inagotable

Pero continuando con la descripción en la esquina derecha, arriba del cuadro aparece una casa grande y otra pequeña al borde del camino: es la casa de doña Julia Ninawaman, una de mis tías maternas. La gente la conocía como “la que da a luz puro varones monos”. Así pues, resulta que tenía cinco hijos varones. El primero se casó con Hipólita Umiyauri hija de Jacinto Ninawaman; el segundo con Clemencia Cuyo de Flavio Ninawaman; la tercera Leoca Ninawaman de Manuel Ninawaman y la cuarta Lucia Cuyo de Hirbardo de Ninawaman. El tío Hirbardo fue uno de los mejores *ch'uskos*-danzantes del *pukllay*-carnaval. Mi madre nos contó que antes de que devenga *ch'usko* era un colegialito tímido que cuando las mujeres le llamaban huía chillando como un mono. Probablemente, dicen, el mono le habría pasado su *larphay*-condición de mono. Pero más grande, había devenido forajido hasta volverse el mejor danzante, desde que había bailado con las solteras míticas del *pukllay*, las *wak'as* que salen trasmutadas en muchachas de los manantes en carnaval. Las historias y nociones que giran alrededor de la potencia de los *ch'ukos* las narraré en la sección dedicada a este importante rito del *pukllay*-juego de seducción y de fecundación.

Entonces, como les estaba contando, la tía Julia y sus hijos preparaban las mejores *vilajas*, o sea una cena ofrendada a los *Apus*-montañas-cóndores en un ritual de trasmutación que veremos en el capítulo *pallay*-diseño 11. Como la tía Julia era nuestra pariente, mis abuelos nos solían llevar para visitarla. La tía nos recibía batiendo la

bandera blanca del carnaval, los hijos tocando los *pinkuyillos*-queñas encantadas y las nueras nos envolvían con serpentinas diciendo: *wipha*-soltera. La tía tenía una voz gruesa. Mi abuela decía que gracias a su voz tan gruesa había podido domar a sus hijos varones pues los hijos tenían gestos de mono, no gritaban como suelen gritar ciertos hombres, sino que chillaban como los monos. Cuando mi tía y sus hijos terminaban de ofrecer la cena-ofrenda a sus *hap'iqis*, es decir a las montañas que se les presentaban el día en que nacían para transmitirles su condición de montañas (a estas montañas se les dice mi linaje, mi *hap'iqi*), entonces, la tía llevaba en los brazos la cena. Le seguían los hijos, mis abuelos y mis padres y nosotros los niños detrás de ellos. Cerca de la casa de la tía hay un barranco empinado; a este barranco se le dice *kusilluyuq*. O sea que en este barranco habita la potencia generadora del mono-*kusillo*. En este lugar quemaban la ofrenda. Ahora, resulta que ese mismo *k'usillo*-mono se comió a la tía. Como los hijos partieron a trabajar a las tierras calientes de Puerto Maldonado, o sea a la selva, y las nueras se volvieron evangélicas, la tía había dejado de ofrecer la cena ritual al poderoso y temido mono. Entonces dicen que una noche de carnavales la tía se había despertado con los bramidos de su toro-*tañu*. La tía se había precipitado en busca del toro y ya no había vuelto. Al día siguiente la encontraron tiesa en un rincón del Barranco con mono.

Esa es la historia de la tía en relación a su linaje el Barranco con mono y si les cuento esa narración, en este recorrido de visita por las tierra de Ch'isikata, es porque quería mostrarles de manera práctica cómo con esas historias que yo conocí y con las que aun hoy me ubico en la geografía de Ch'isikata, o sea, una forma de aprendizaje y de incorporación de las nociones perceptivas que dan significado al espacio. Esas nociones o categorías se formaron en mí, como se hace una franja-tejido que une varios *pallaymantas*, en un “entre” que une a los lugares, a las potencias-*wakas* y las narraciones.

Ahora, pasemos a narrar la siguiente imagen. Mas abajo de la casa de la tía Julia hay una casa grande y una pequeña, ambas están encercadas. Es la casa de la familia Llave. Antes de que el gobierno parcelara las tierras indígenas, *Ch'isikata* partía desde la torre del pueblo, o sea desde *Torrewaychu*, hasta las pampas de *Bilin-q'asa*. Por eso todos los *ch'isikatas* tienen casa en el pueblo y viven hasta ahora detrás de la torre. Los Llave tenían una tienda en una esquina del pueblo. Los días de feria los *ch'isikatas* se reunían en esa tienda. Recuerdo que una noche, cuando mis padres y mis abuelos estaban bebiendo, el tío *Elmecha* pidió en préstamo a don Felipe Llave una caja de aguardiente. Don Llave se negó. La tía Rosa Charca se molestó con don Llave, se levantó y le insultó. Le dijo que don Llave era un foráneo *qanchi-layla*. Mis abuelos

decían que el abuelo de don Felipe había venido de yerno desde las tierras intermedias, desde Sicuani. A los sicuaniños, les dicen *layla-qanchi* porque bailan temblando. Recién entonces comprendí porqué don Felipe vestía con pantalón hasta la rodilla. La tía Rosa agregó que como *qanchi* vestía un pantalón ridículo, que los panes que vendía estaban preparados en su negra rodilla. En ese momento, tío *Elmecha* aprovechó el pánico y tiró de la caja de trago y huyó corriendo. Don Llave salió detrás de *Elmecha* y se resbaló en la orilla del río *Tuksamay*. Cuando lo levantaron estaba fuera de sí. Esa misma noche el tío *Elmicha* tiritando de frío, preparó una ofrenda para el río *Tuksamay*. El fuego ardía a la orilla del río, la gente bebía caña de trago, don Llave semi-desmayado con el moco tendido, tío *Elmicha* que no dejaba de repetir que había escarmentado. El *hap'iqi*-la potencia que atrapa del río *Tuksamay*; se llama el *tuqu*, es un sapo-rana con dos cabezas. En el fuego vieron que cuando el *tuqu* estaba cruzando, el tío *Elmicha* saltó esquivándolo, pero don Llave resbaló en la espalda de *tuqu*. En ese momento don Llave se quedó sin su *samay*-aliento. Al día siguiente, cuando mis padres nos mandaron a comprar pan, don Llave ya estaba barriendo la tienda, tío *Elmecha* salía de la tienda con un cajón de trago mas grande que el primero.

Ahora retomando el mapa mito topográfico, pasemos a narrar el río que atraviesa la comunidad de *Ch'isikata*. El río se llama *Ranchu-mayu*. El *Hap'iqi*-potencia que atrapa del río son los *such'is*-pescados rojos con bigotes. En el río abundaban esos pececillos. Desde que aparecieron las minas de *Tintaya*, desde los años ochenta, los pececillos han ido desapareciendo. En ese entonces, bastaba con introducir la mano al río y sacar manojos de pececillos. Pero no por eso se podía sacar todo lo que se pudiera, estaba permitido sacar tres manojos. Sabíamos que los pececillos-*such'ichas labrincos* tenían de madre a la sirena. La gente decía que la sirena contaba sus pececillos. Cuando le faltaba alguno, enloquecía a los que le habían robado. Había sido el caso del soldado Cuyo. Yo no le conocí, había sido contemporáneo del abuelo de mis abuelos. Decían que al soldado poco a poco le había entrado la manía de pescar. La madre de las sirenas le había atrapado porque había pescado más de tres puñados. Decían que una tarde, cuando el soldado había jalado la red, había encontrado envuelta en una alga un inmenso pescado: había atrapado a la sirena. Desde entonces el soldado había caído en la manía de pescar día y noche. Nadie pudo salvarlo, la sirena le había pasado su *samay*-aliento de sirena. El soldado formaba parte de las *wak'as*, su cuerpo estaba en el *kay*-pacha, en el mundo de los runa-gente, pero su *samay*-aliento era parte de otro tiempo espacio, el de las *wak'as*. Al final, había desaparecido lanzándose a las

aguas verdes del sector llamado *mach'ay-sirenayuyq*- lugar oscuro muy peligroso con sirena.

Cuando se pasa por el lugar con sirena, se escucha el murmullo de historias que salen de las rocas y los aguas verdes del río. Cuando llegan los carnavales, es la locura, los cerros, las quebradas, los pececillos, los zorros, todos hablan atropelladamente. El río *Ranchu-mayu*, como está cerca de la casa de mis abuelos, no me dejaba dormir. En esta temporada los lugares toman otros bordes y otros nombres. El río *Ranchu-mayu* en los carnavales bulle bramando tierras abajo, la gente sabía decirle “el río que nos lleva directamente a la selva a comer plátano y naranjas”. Mucha gente ha perecido en sus aguas comiendo naranjas y plátanos. Fue el caso de los gemelos de la tía Hermelinda. La tía vivía al otro lado de la orilla, tenía casi 50 años y a esa edad dio a luz dos gemelos. La gente, cuando se reúne en la orilla en los carnavales, siempre la recuerdan. Dicen que un domingo, la tía había ido al pueblo para vender su bayeta dejando a los gemelos. Los gemelos al ver que no llegaba la madre se habían lanzado al río diciendo que irían a comer plátanos y naranjas. Cuando la tía volvió de la plaza enloqueció. Desde ese momento se había puesto a tejer ropa de niños. Cuando mis abuelos me enviaban a comprar las hojas de coca al pueblo, la tía Hermelinda estaba tejiendo en la puerta de la iglesia, sus polleras, su chompa, toda su ropa estaba tejida a croché. Cuando veía a un policía le daba alcance y le decía: *maymi gemichaykuna yaw*. “Donde se han llevado a mis gemelos.” La tía, a pesar de que se sanó, nunca fue vista como gente normal, decían que como había podido dar a luz a los cincuenta años y además gemelos, probablemente el padre de los gemelos eran las *wak'as*, por eso se los había llevado a comer naranjas y plátanos. Además, desde siempre hasta hoy en día, a los gemelos y a los mellizos se les considera que son *wak'as*.

Sigamos describiendo el mapa mito-topográfico de *Ch'isikata*. Delante del río *Ranchu-mayu* hay águila de colores vivos. Se llama *Ninawaman*, el águila de fuego. Es una avecilla mítica: nunca la he visto. Pero en los carnavales sabíamos escucharle cantar al compás de las gotas de lluvia. Mi abuelita nos decía: buena señal, habrá lluvia. Mi abuelito decía que la avecilla *Ninawaman* venía desde la selva acompañando a los *ch'ayñachas*. Los *ch'ayñachas* son los hombrecillos diminutos que salen de la selva para recorrer las punas. Traen en sus diminutas botellas ajicillos amarillos y en sus bolsitas, hojas de coca. Las historias de estos hombrecillos las cuento en el capítulo del *Pukllay*. La gente decía que el abuelo de mi papa-grande Melchor sabía conversar con la avecilla mítica. Que la avecilla le contaba lo que pasaba en el mundo. El abuelo de mi

papa-grande escuchando a la avecilla partía a curar a los enfermos y a los embrujados.

Siguiendo con la descripción, detrás de la avecilla mítica vemos dos casas con un cerco. Es la casa de mis tíos abuelos Ninawaman. Yo no les conocí, pero yo sé de sus vidas. Mis abuelos, cuando brindaban con mis padres y mis tíos, solían contar la vida de los tíos. El primero, que se llamaba Aurelio Ninawaman se casó con Melchora Cuyo. El segundo era Luciano, el tercero Eusebio, el cuarto Esteban y el quinto Sabino Ninawaman. Mi madre dice que estos tíos tenían de *hap'iqi*- potencia generadora, a su doble no *runa*-gente, a la avecilla mítica. Decían que la avecilla llegaba acompañada de las primeras lluvias, entonces los tíos le daban alcance llevándole el néctar del corazón del maíz. Gracias a la avecilla los tíos sabían lo que pasaba en el mundo.

El 2014 vi con asombro en mi última estancia en Ch'isikata, como las avecillas daban vueltas alrededor de la loma donde se posaba la avecilla mítica, pero ninguna ave se posaba en la cima. Mi tía Rosa me dijo que hasta las avecillas, siendo aves, sabían respetar el lugar de sus *wak'as*.

Siguiendo con la descripción, al costado de la avecilla hay una laguna; en ella hay un pato y un sapo. Esta es nuestra laguna y se llama *Quchapata*. La casita que aparece de color verde es la casa de mis abuelitos, la casita pequeña es la casita de mi madre. La casa está pintada de color verde porque está construida en el lugar de la potencia-*hap'iqi* del rayo. El lagarto que está hacia abajo, corriendo delante de la casa, ese el *hap'iqi*- potencia del viento *suq'awayra*. El agujero donde quiere meterse el lagarto se llama *ayawantan*. La puerta del *ayawantan* se abre cuando y donde cae el rayo. Como se habrán dado cuenta, vivíamos en medio de los seres que hacen mas daño que bien, mi abuelo gasto su juventud amansando estos seres que se hallaban en estado *wak'a-salvaje* y peligroso. A la partida de mi abuelito nos trasladamos mas abajo. El finado del tío Marcelino levantó su casita a un costado de la casa de mi abuelito y hace poco el rayo lo fulminó. El tío Timoteo Ríos Umiyauri era y continua siendo más taruca que los tarucas, o sea es un ambicioso que quiere apoderarse de la casa del tío Marcelino y de las tierras del finado de mi abuelito don Melchor Rios Ninawman, pero no podrá porque el rayo se ha apoderado de la casa y ha comenzado a respirar con mucha fuerza. Sobre las historia de mis abuelos y la de los señores dueños de la casa donde habitaban mis abuelos les narro a lo largo de la tesis.

Mis abuelos en los carnavales le daban buenas ofrendas a la laguna *Quchapata*. Las lagunas era el *hap'iqi* de nuestros ganados. Por eso nuestras vacas y ovejas se extendían alrededor de la laguna. La laguna nos conoce y nunca nos ha enfermado. A la

prima Ana-Carina, hija del tío Salustio, hermano menor de mi madre, casi se la come. Mi madre me contó que el tío Salustio y el tío Nicomedes se habían marchado siendo niños a Camana. El tío Salustio volvió con esposa e hija llamada Ana-Carina. Nosotros siendo niños quedamos embelesados con la prima, era como la niña de la virgen María, llevaba vestido rosado y cintas azules. La prima corría detrás de nosotros. Es así como nos siguió hasta la laguna. La prima no quiso tomar tres sorbos de agua antes de entrar a la laguna, por eso, en medio de la laguna se desmayó dando un grito. La laguna no la había reconocido como a su niña, muy al contrario la había visto como un plato de *phuti*- o sea feto de llama con papas. La primita se despertó después de una semana de inciensos, alcohol, copales, hojas de coca y campanitas. Dijo que, cuando estaba nadando, un sapo gigante le había dicho: “hola, ¿cómo te llamas?” En efecto, el *hap’iqi*-potencia dueño de la laguna es el sapo-*hamp’atu* verde. Mi madre solía contarme que, en su tiempo, toda la gente de este sector de *Quchapata* prendía llamaradas alrededor de la laguna para hacer ofrenda a la *wak’a* del sapo-*hamp’atu*. Sobre historias de los lugares que aparecen en este diseño también las desarrollo ampliamente a lo largo de la tesis. Ahora pasemos a describir el quinto pallay-diseño de la manta mito-topografía de Ch’isikata.

Quinto trama-sector *uña-wak’ayllu*- la quebrada oscura del pequeño diablillo

Este sector se llama *uña wak’ayllu*. *Uña* significa pequeño y *wak’ayllu* deriva de *wak’a*, es decir un supra-humano. El sufijo *llu*, acentúa el calificativo pequeño y a la vez su ubicación en ese lugar. Para los *ch’isikatas* *uña wak’ayllu* quiere decir el lugar donde habita el diablillo. *Uña wak’ayllu* es una larga hondonada sinuosa que se fue formando por los riachuelos de los manantes y por los desbordes de la *laguna quchapata*.



Imagen N° 12. Sector *ña-wak'ayllu*- la quebrada oscura del pequeño diablillo.

En los carnavales *ña wak'allu* deviene un huayco poderoso y arrasa con las cementeras de papa. De *ña wak'ayllu* se cuentan muchas cosas, en los carnavales se despierta y enloquece a las personas. En la imagen se puede ver a una señora que corre y a su costado hay un cuadrado con cuatro cruces y cuatro velas. A su costado está escrito en quechua y dice que el lugar donde habita *ña wak'ayllu* tiene el poder del *manchay*. Es decir que el lugar causa miedo. O sea tienen *llaksay*-potencia que pasma y espanta. También dice que en el tiempo de los carnavales se despierta y camina de noche transformado en un toldo de muerto con velas. La casa paterna de mi abuela se halla en el sector *uray*- abajo de *ch'isikata*. La de mi abuelo se halla en la parte *hanan*-alto. Mi abuela y nosotros vivíamos en los dos lados. Entonces, mi abuelita nos contó que una tarde de lluvia estaba dirigiéndose a la casa de arriba, cuando de pronto había percibido que alguien venía detrás de ella. Se había volteado y había visto que un toldo de las almas en forma de cementerio le seguía volando por el aire. Nos dijo que a los costados del cementerio había cuatro negras cruces y en el altar donde velan las almas había cuatro velas flameando rojo candela. Mi abuela había recordado que, cuando este tipo de toldos andantes atrapan a las persona para cubrirlos, estas personas fallecen.

Entonces mi abuelita se había echado a correr y el toldo también detrás de ella. Cuando el toldo estaba por atraparla, mi abuelita de salto había aterrizado en la cocina de tío Francisco. El toldo se había quedado en la puerta transformado en galgo amarillo de inmensa cabeza. Para los tíos no había ningún galgo, no podían verlo, pero mi abuelita se había desmayado de miedo, porque el galgo le había ordenado con la cabeza para que saliera de la cocina. Recién al día siguiente mi abuelita se había despertado con las gotas de agua bendita que el cura le había roseado. Desde entonces mi abuela se había vuelto mitad *runa*-gente y mitad *wak'a*- no runa. A ratos estaba en su condición de *runa*-gente, nos servía la cena con cariño, pero a ratos, cuando tomaba su condición de *wak'a*-no humano se echaba a correr sin rumbo tirando la olla de comida. Cuando yo nací, yo la conocí en sus dos estados, gracias a su doble *kay*- condición yo fui aprendiendo a escuchar el murmullo incesante de historias de las *wak'as*. Es una de las tantas historias que se cuenta de *Uña-wak'ayllu*.

Ahora pasemos a describir la imagen del inmenso búho-*piqqi* que está parado en el techo de una casa. Es la casa del finado tío Gabino Ríos, sobrino de mi abuelo Don Melchor Ríos. El *hap'iqi*-potencia que atrapa el lugar donde estaba la casa del tío era el malagüero *piqqi*-búho. El búho para los *ch'isikatas* es el mensajero de la muerte y es el aliado de los brujos. Cuando el búho se posa sobre el techo de una casa, se dice que alguien de esa casa va a morir. Mi madre me contó que la tía Carlota Umiyauri, madre del finado tío, había caído en la brujería *-layqeria* de un hombre de una comunidad vecina. Este le había echado la brujería en una sarta de búhos porque la tía le había rechazado para casarse con el padre del tío Gabino. Los comuneros le habían sorprendido, cuando el rechazado amante estaba haciendo bailar al lado izquierdo una sarta de búhos detrás de la casa de la tía. El brujo al verse sorprendido había huido dejando los búhos. Desde entonces esta sarta de Malagüeros se habían adueñado de la casa de la tía. Primero había fallecido el padre del tío Gabino, luego la tía Carlota, le había seguido la tía Dominga, esposa de tío Gabino y finalmente hace poco falleció el tío Gabino. Desde entonces en esta pampa se escucha solamente el canto de los *piqqis* diciendo: *piq-piq, piqpiriq*. Hoy, después de veinte años, los nietos del tío abuelo don Francisco *k'ana* se han apoderado de las tierras del tío Gabino. El abuelo *K'ana* le había engañado a su propio tío don Gabino con una copa de trago para hacerse dejar un testamento como único heredero. La tía Carmen y su niña Leslie se han presentado en la asamblea de *Ch'isikata* como única hija heredera de las tierras de su padre don Gabino;

nadie lo conocía, pero, en su acta de nacimiento está la firma de tío Gabino. La tía abuela Rosa Charca dice que el causante de todo esto es el *piqpi* malagüero.

Ahora pasemos a describir la casa solitaria pintada de color verde. Es la casa de la familia de ojos pequeños; los *Ch'usus Umiyauri*. Son los familiares de mi abuela. Sin embargo, se alejaron de nosotros desde que se volvieron millonarios. El tío abuelo Eusebio y la tía abuela Patricia nos escuchaba cuando se le saludaba. Pero los hijos como el tío Serafino Umiyauri y su hermana Liberata ni nos miraban. Son dueños casi de todo el pueblo de Yauri, tienen almacenes de lana, tienda de abarrotes y ahora tienen hoteles para hospedar a los mineros e ingenieros. Mi madre nos contó que se habían vuelto ricos, porque habían encontrado la tumba de un curaca debajo de su casa. El curaca había tenido varas y coronas de oro. Tejidos finos y vasijas en oro y plata. Habían sacado la riqueza del curaca durante un día. Pero, el curaca en reciprocidad de sus riquezas había empezado a comer el corazón de los tíos abuelos; ambos murieron tosiendo y secándose negramente hasta devenir momias. Ahora, sus nietos también han empezado a secarse. El *yachaq*-sabio de la comunidad había dicho a los nietos que el curaca pide doncellas a cambio de sus riquezas. Los nietos, para salvarse, se han vuelto evangélicos, y dicen que han echado tres cruces a la casa de sus abuelos para nunca volver. Desde entonces la casa de los tíos *Ch'usus Umiyauris* está abandonada. Cuando cae la granizada, el rayo revienta en su casa levantado polvo rojo candela. Es probable que el curaca tenga mas veras de oro, por eso el rayo revienta en ese lugar.

Ahora pasemos a narrar las tierras que rodean al niño desnudo que lleva una piedra en la mano. Son extensas tierras comunales, llamadas *Laymes*. Cada comunero o *ayllu-runa*, tenía en su posesión los lugares donde estaban construidas sus casas y sus cementeras de papas, pero la mayor parte de tierras, como pampas, laderas y quebradas eran tierras comunales. Nadie podía pastear sus ganados, tampoco podía sembrar sin permiso. Eran bienes comunes de los *ch'isikatas*. Mi padre me cuenta que, una vez al año, el *varayuc*-teniente escogido por la comunidad, repartía la tierra de los *laymes* para que los comuneros puedan sembrar las papas. Mi abuela mama Brígida solía reprochar a mi padre diciendo que, en ese entonces, mi padre aún siendo niño caminaba erguido delante del *varayuc*-teniente favoreciendo a sus amigos, puesto que, una buena parte de las tierras eran de sus abuelos. Ahora, mi padre no tiene nada, sus tierras desde donde está el niño calato-duende, le fueron arranchadas por los comuneros. Mi padre dice que su persona había preferido regalar a los comuneros, en lugar de enriquecer al ladrón del Alan García que había empezado a parcelar no solamente sus tierras sino

también las comunales. Pero, el dueño de ese sector no habían sido ni mis abuelos paternos, ni los comuneros, sino el poderoso *tuwintu*-duende. El *tuwintu* habita en la honda serpenteante quebrada llamado *hatun wak'ayllu*. *Hatun* significa grande. Es el hermano mayor de la quebrada menor, el *uña wak'ayllu con toldo y velas*. A veces cuando mi abuela no estaba en su condición de *runa*-gente, nos despertaba a media noche y nos pedía que le acompañemos a la casa del pueblo. Entonces, no bien nos acercábamos al lugar con duende, ya se escuchaban los llantos de un bebé, mi abuela nos decía; “ni le escuchan, ni le miran, es el *tuwinti*”. Pasábamos sin mirar el precipicio. El soldado Feliciano había mirado el precipicio y había recibido una pedrada fatal que le reventó el ojo izquierdo. Cuando quieren conseguir favores del *tuwinti*, dicen que suelen llevarle sus platos favoritos, solamente los brujos conocen ese plato. La gente decía que el día en que los comuneros se enfrentaron con los policías en defensa de las tierras que nos arrancharon para construir el aeropuerto de las empresa minera, el *tuwinti* había lanzado la piedra que acabó con la policía. Las historias del *tuwinti* murmuran en cada familia de los *ch'isikatas*.

Continuando con la narración, en la esquina vemos un gato alargado de color amarillo con aura verde. Es la poderosa *wak'a* llamada *achhuqalla*, familia del gato-*quwa* que ya encontramos en el diseño tres de la manta mito-cartografía de *Ch'isikata*. Los *ch'isikateños* guardan este animalito en el bulto del *misaq'ipi*. Es decir, en el bulto de los rituales dedicado a la potencia de la plata. Al *achhuqallacha* también se le dice “yerno” y habita en los manantes y en las lagunas. Es interesante resaltar, una vez más, cómo los humanos establecen relaciones de parentesco con los humanos, de consanguinidad como cuando están en el origen del linaje, pero, también de afinidad como aquí, en que *achhuqallacha* es considerado yerno.

Estos manantes son *wak'as*-lugares muy temidos y sagrados puesto que la *achhuqalla* es también una *wak'a*. Cuando la encuentran, se hacen rituales para atraparlo con hojas de coca y vino tinto. Una vez atrapado, lo despellejan y cantando guardan el *samay*-aliento del animalito y el cuerpo lo devuelven al manante para que se regenere, pero guardan su piel con el *samay*-aliento. Se considera que en el manante el cuerpo vuelve a despertar. Mis abuelos en los carnavales abrían el bulto de los rituales y ofrecían al *achhuqallacha* vino tinto, sebo de llama y hojas de coca. Mi abuela daba lectura, leyendo el pellejo del animalito toda la noche y cuando el *achhuqallacha* presagiaba algo malo, mi abuela se ponía a cantar diciendo: “*achhuqallita* cuando yo me vaya quién te dará tus hojas de coca y tu vino tinto, los pelos de tu hermosa cola se irán

cayendo uno a uno, entonces has de extrañarme, entonces tu hermosos ojos aprenderán a llorar”. Hasta aquí les he contado sobre el quinto diseño, ahora veamos las historias del sexto diseño de la manta mito-topografía de Ch’isikata.

Sexto trama-sector *ch’aysaqucha*- la laguna entre los cantos de las primeras lluvias



Imagen N° 13. Sector *ch’aysaqucha*- la laguna entre los cantos de las primeras lluvias.

En la siguiente imagen hay un grupo de casitas que están encercadas por el arco-iris: es la casa de mi abuela mama Brígida, de la que ya les hablé. Su padre se llamó Guzman Umiyauri y su madre Hermelinda Zavaleta Umiyauri. La madre de mi abuela murió al darle a luz. Y como mi abuela fue hija única, heredó la casa y los terrenos. Pero como su padre se volvió a casar con doña Requila Cuyo, que ya tenía cinco hijas y un hijo, éstos se fueron apoderando de las tierras de mi abuela. Entraron en años de pleitos los nietos del lado de mi abuela y del lado de los Cuyo, y aún siguen arrastrando el conflicto. En ese entonces, recuerdo cuando mis abuelos salían de la subprefectura y se amanecían tomando trago mascando las hojas de coca. En una noche de esas, mis abuelos y mis padres, en un arranque de locura, llevando picos y palas, levantaron un inmenso monumento a *Tupak Amaru*. Le pusieron de cabello las largas pajas y

colocaron dos piedras para que sean ojos. Al día siguiente la gente admiraba el monumento y comentaba que mis abuelos iban a luchar por sus tierras como *Tupak Amaru*, hasta perder su vida.

Pasemos a la siguiente imagen (a la derecha dentro del arcoiris) donde vemos una olla con sapos de color amarillo. Mi madre nos contó que su abuelo estaba levantando un cerco, cuando había aparecido una olla repleta de sapos. Mi abuelo, como era *yachaq*-sabio, había golpeado la olla con su bolsa de coca y los sapos uno tras otro se habían *taphkado*. Es decir que los sapos fueron tomando su condición-*kay* de lo que realmente eran. Cuando mi abuelo había destapado la olla, los sapos se habían transformado en oro. En los carnavales mi abuela sacaba los sapos de oro para hacerle rituales. La olla de sapos eran las *illas*-potencias resplandecientes que nos había enviado la madre tierra anunciándonos buenos tiempo en el futuro.

Continuemos narrando los lugares donde habitan los señores y las señoras potencias de las llamas y las ovejas y de las familias de *Ch'isikata*. Ahora, los tres muchachos con bultos a la espalda que ven entrando a la laguna y la muchacha que porta una bandera blanca y una honda, son los solteros y solteras no-humanos que hacen parte del grupo del *Phukllay*, son los que salen a bailar en los carnavales. El *Phukllay* es la fuerza generadora de la vida, es la potencia que jala y lleva las lluvias por toda la comunidad. Sale de la boca de los ríos y de los manantes para recorrer por los lugares donde habitan los señores dueños de los lugares. Por donde pasa hace reverdecer los campos. La laguna que ven se llama *Ch'aysa-qucha*. En esta laguna habita uno de los grupos del *Phukllay*. La casita que ven más abajo de la laguna es de la familia *Ch'aysa*. El padre abuelo-*Ch'aysa* iniciaba y promovía los rituales que los comuneros hacían a la laguna cada año en los carnavales. He dedicado un capítulo al *Phukllay* dada la significación y la importancia que tiene para los *Ch'isikatas*. La parte verde de abajo, luego del río, donde aparecen unas plantas con flores rojas, son las sementeras de papa y son tierras comunales. La franja negra que atraviesa el diseño es la prolongación del *hatun wak'ayllo* donde habita el duende.

Hasta aquí les he llevado a recorrer por la manta mito topográfico de *Ch'isikata*. Hemos recorrido los lugares donde habitan los señores y las señoras potencias generadoras de la vida. Les he narrado las pleitesías que cada familia ofrece al propietario de sus parcelas donde habitan. También hemos visto los señores principales o punto de referencia de toda la comunidad, tales como sus Majestades, los montañas *Sukhamarca Aphchillanta*, los ríos de *Apurimac* y *Ranchu-mayo*, las lagunas de

Ch'aysaqucha y *quchapata*. Aquí acabamos el recorrido por la manta geográfica de Ch'isikata pero seguiremos leyendo la mito-cartografía a lo largo de las páginas y capítulos que siguen.

PARTE II

LA AUTOETNOGRAFÍA Y LOS PROCEDIMIENTOS DEL PENSAMIENTO QUECHUA DE CH'ISIKATA

Pallay-diseño 3

Los primeros hilos-tramas de la Auto-etnografía

Esta tesis es una etnografía sobre un pueblo indígena, con la particularidad de que la autora se ubica en ambos lados de la etnografía. En este capítulo voy a exponer mi posición como investigadora *ch'isikateña* y como indígena narradora para justificar el uso de la denominada auto-etnografía. Para lo cual, en primer lugar voy a utilizar varios autores que han tratado específicamente esta temática: Carolyn Ellis (1998), David Hayano (2001) y Kirin Narayak (1993). En segundo lugar utilizaré otros autores que aunque no han tratado el problema de la auto-etnografía y vienen de otras áreas de reflexión como la auto-biografía y el ensayo auto-reflexivo de una experiencia, sí se refieren al procedimiento de cómo explicar, trasladar o traducir narrativas y formas de pensamiento a contextos histórico-sociales y culturales distintos de los del propio autor. Al respecto utilizaré sobretodo a dos autores, uno es François Julián que plantea el problema de cómo “entrar en un pensamiento”, es decir, como ingresar y como comprender a una cultura desde otra cultura. Otro elemento relevante que utilizo del mismo autor es la consideración de los puntos en común entre otros pensamientos y el pensamiento clásico greco-cristiano europeo. El segundo autor que voy a utilizar en mi trabajo es C. Levi Strauss (1997), de quien utilizaré sus planteos sobre los procedimientos del pensamiento del *bricoleur* que no siguen el camino de la teoría-abstracción sino el de la experiencia-pragmatismo, algo que hasta los años sesenta se delimitaba en términos de abstracción y concreción, como hicieron los lingüistas con las lenguas (Pottier, 1964).

La auto-etnografía de la subjetividad²⁰.

Carolyn Ellis (1998) intenta una experiencia de investigación muy personal donde anuda el sujeto investigador y el objeto investigado. En sus trabajos enfoca

²⁰ El texto de este capítulo fue mi contribución a un artículo en prensa : Carlos (2015) en Carlos y Ventura (2015).

situaciones de su propia vida, momentos extremos como la muerte de su compañero, y aplica una metodología para el estudio de sus experiencias emocionales y el esfuerzo de dar sentido a esas experiencias traumáticas. De esta manera la autora intenta conectar una mirada hacia fuera (etnografía) y hacia adentro (auto-etnografía) en un mismo proceso de investigación. Es así que ella quiere romper la distancia entre la emotividad y la objetividad en el trabajo de investigación etnográfico. La emotividad pensada como una mirada hacia adentro, centrada en sus propios afectos y la objetividad como la mirada analítica de las relaciones con las personas e instituciones implicadas en los problemas que ella ha vivido durante el proceso de la enfermedad y, la muerte final de su compañero. Ellis a partir de este trabajo propone una serie de procedimientos como un método de investigación que puede ser generalizado a otros temas y situaciones donde difumina la brecha que separa la emotividad y la objetividad, el relato subjetivo de una experiencia y la mirada distante de la investigación.

Con este trabajo Carolyn Ellis va a diluir las fronteras que difícilmente son trasgredidas en las investigaciones “objetivantes” en antropología. Así por ejemplo, logra hacer una auto-etnografía muy centrada de los detalles de la vida cotidiana particular, pero al mismo tiempo esas descripciones minuciosas de lo emotivamente sentido, de lo efectivamente percibido y realmente actuado por ella misma se anudan con los procesos sociales de un grupo mayor de personas y también conciernen a las instituciones (médicos, enfermeras y hospitales). Esas descripciones detalladas de las vivencias también se entraman con reflexiones conceptuales. Por ejemplo, sobre las maneras de pensar las jerarquías en los intercambios cotidianos en las instituciones, como puede ser un hospital o una universidad.

Otra de las fronteras que diluye Ellis entre la emotividad y la objetividad concierne a la separación entre las ciencias sociales y la literatura. Las ciencias sociales consideradas como una narración que utiliza una mirada distante y una forma de descripción-relato que descarta la afectividad. La autora considera que el relato en las ciencias sociales se ubica en el campo de la creatividad objetiva marcando una distancia con respecto a la creación literaria que por oposición, estaría centrada en las vivencias individuales, en las emociones personales y en la imaginación propia del autor. Esto plantea el tema del rigor etnográfico, que abordaremos más adelante.

Por otra parte su relato se forja en una escritura que no se sofoca por las dimensiones estéticas y retóricas que un autor puede darle a su trabajo de investigación. C. Ellis precisa que la auto-etnografía, aunque siempre centrada en la persona

individual, puede ser con-participativa. Es decir que puede ser lo que en nuestra terminología, basada en la tradición andina, podemos denominar una manta concebida y tejida a varias manos. Y con respecto a este tejido co-participativo añade: “El contar bien los cuentos es muy importante en la co-construcción de narrativas participativas con otros. Esto se refiere a cuentos en participación que tratan sobre sucesos “epifánicos” importantes que han ocurrido en las vidas de las personas (Ellis 1998: 96). Por ello estas historias son plurivocales, puesto que siendo relatos subjetivos crean varias versiones ancladas en las vivencias emotivas de cada una de las ellas. Estas historias tratan sobre una misma situación local; son múltiples, como lo es también la experiencia de cada persona, pero siempre están referidas a experiencias concretas y reales. En nuestro caso, nos acercamos a la observación participante y al recurso a las narraciones de otras personas de la familia extensa o la comunidad, que han devenido informantes. En este sentido yo mantengo múltiples voces en mi narración, no hay una sola versión. Mis abuelos, vecinos, comadres, profesores cuentan de diferente manera pero siempre en un procedimiento fluido, tejiendo y haciendo el camino en la pampa de *ch’isikata*. Esta multiplicidad de voces contribuyen a ofrecer el rigor etnográfico que esta tesis también busca, no sólo para dar a conocer a los *chisikateños* del futuro, sino también a los lectores de otros orígenes que buscan en el relato etnográfico datos sobre la sociedad estudiada.

En su intento de romper la separación en la narrativa entre la autoetnografía y la antropología objetiva señala Ellis que la narrativa autoetnográfica: “tiene que ver con las ambigüedades impuras, ambivalencias y contradicciones de la vida relacional y tratan de poner sentido en sus situaciones locales” (Ellis, 1998: 86). Esto hace que la narración autoetnográfica pueda ser completamente coherente y objetiva para Ella. O sea que las historias toman sentido cuando las exponemos en su fluir concreto con los participantes que van urdiendo la manta-relato autoetnográfico. En este fluir de las manos tejedoras creamos historias a partir de diversas experiencias que dan sentido a nuestras vidas mientras conversamos e interactuamos.

Un tercer tema que voy a utilizar es el de la posibilidad de conceptualización de las descripciones de las experiencias de la vida cotidiana, pues los cuentos-mitos, ritos-experiencias de la vida cotidiana de los *ch’isikatas* son presentadas analíticamente a partir de categorías del pensamiento quechua.

Y un último problema que considero es la facultad de inserción de las descripciones de la vida particular de una persona con otras experiencias de un grupo

mucho mayor. Mi experiencia se entrama con la vivencia de los *ch'isikatas* y tanto los *ch'isikatas* como yo misma estamos urdidos por el hilo-trama de las categorías del pensamiento quechua manifiestas en la lengua. Los hilos-nudos que acabo de mencionar serán ajustados más adelante en acuerdo con la etnografía.

La auto-etnografía: Paradigmas, problemas y procesos.

Hayano (2001) recapitula algunos estudios previos sobre auto-etnografía y muestra su antigüedad en la disciplina antropológica citando el trabajo de un investigador Kikuyo sobre su pueblo, Jomo Kenyatta, en 1938, entonces cuestionado por especialistas no africanos por su falta de objetividad precisamente por su origen y los intereses que le acompañaban. Hayano sitúa en la misma dificultad de conseguir la objetividad al auto-etnógrafo y el antropólogo puesto que este último con el tiempo llega a compartir emotividad del grupo en situaciones que pueden ser críticas, de la misma forma que señalaba Ellis (1998) sobre la posición emotiva de ambivalencias y ambigüedades de todo etnólogo que coopta la objetividad de los datos que recoge. Ambos, según Hayano (2001: 75), encaran un problema metodológico parecido, pues tanto en la auto-etnografía como en la antropología que se implica aparecen problemas epistemológicos críticos en la observación. El manejo del idioma es otro punto clave en esta discusión. Hayano (2001) observa que; el auto-etnógrafo no tiene el problema de su ubicación externa a la lengua del grupo que estudia. Ello tiene que ver no solamente con la habilidad del manejo del idioma sino que también se asocia al manejo de los instrumentos conceptuales y las prácticas de una cultura. Esta misma facilidad señalada por Hayano me permite a mí desarrollar la investigación a partir de la asociación de las categorías del pensamiento y las prácticas de significación del mundo, de los mitos y los ritos y las vivencias de la vida cotidiana, que constituirán la esencia de esta investigación. Para el mismo autor, el etnólogo está envuelto en una comunidad de sentimientos y emociones compartidos (que en mi trabajo devendrá la posición de estar *nuqanchis*) con el grupo de estudio. Esto nos reenvía al cuestionamiento de la objetividad del trabajo, puesto que el esta envuelto en los mismos sentimientos de nuestro grupo de estudio, nos lleva a cuestionarnos metodológicamente los procedimientos de la investigación. Este tema yo lo desarrollaré con las posibilidades y

las prácticas que me ofrece la lengua quechua de estar adentro y a la vez afuera, que dibuja la pareja de hilos-tramas de *nuqanchis -nuqayku*.

Finalmente, entre las ventajas de la auto-etnografía está el conocimiento de la parte implícita de la cultura, de los contextos en que se crean y se utilizan las palabras, los gestos y la significación. Pero esta metodología presenta también desventajas y Hayano nos la señala con claridad, empezando por la polaridad entre subjetividad y objetividad al recolectar, interpretar y transmitir la información, aunque dicha polaridad no es universal. Para los quechuas de *ch'isikata* hay una circulación entre ambos polos. En la lengua quechua no hay la noción de ser y la de esencia. Hay la idea de cambio, transmutación, que permite estar en *kay*-objetividad y pasar al *kay*-subjetividad. *Kay* vinculado con el *tiyan*, o sea el primero entendido “como” (ser) y la segunda “ubicación” (estar). Hay una diferencia que utiliza el pensamiento como esencia que procede de la abstracción (teoría) mientras que las categorías quechuas proceden de la ubicación-*kay*, la situación-*tiyan* y el uso práctico, la concreción, que desarrollaré más adelante. En efecto, para el pensamiento quechua no hay una verdad esencia, sino una diversidad de maneras de significar, percibir e interpretar que son elaboradas en el contexto de una situación específica. Por ello no es posible generalizar ni a todas las situaciones ni para todas las personas una misma interpretación. Según Hayano “las “realidades” culturales y las interpretaciones de los sucesos aún entre las personas del propio grupo son por lo general variables, cambiantes y hasta contradictorias. Por lo tanto la posición de ser del grupo no da la verdadera fotografía y solamente representa una de las posibles perspectivas” (2001: 81) .

Otro problema que genera la auto- etnografía es la dificultad de percepción de aquello que parece obvio a ojos de un miembro de la comunidad estudiada: para Hayano “La propia intimidad del auto-etnógrafo con su grupo podría hacer que no vea las cosas que son obvias y cotidianas” (Hayano 2001:81). Se trataría de la falta de la mirada lejana que proponía Lévi-Strauss para el trabajo antropológico: una mirada cercana para conocer, una lejana para comprender (Lévi-Strauss 1973:321) que en el caso quechua la dicotomía antes aludida permite superar.

Finalmente, Hayano plantea que la auto-etnografía podría obviar los problemas éticos morales que se presentan cuando se utiliza a personas humanas como fuente de información. En último término, la auto-etnografía tendría la potencialidad de elaborar “las voces internas, la reafirmación política interna de la diversidad cultural y la autonomía de algunas poblaciones que han sido dejadas de lado” (Hayano 2001. 81).

Algo cercano al planteamiento de Andrés Guerrero (2010) en su estudio de las relaciones de poder y dominación que se dan cuando una cultura en una situación de supeditación es representada por personas que no son del propio grupo, representada por la noción de ventriloquia y de transescritura.

¿Cuán nativo es el antropólogo?

La historia de la antropología se ha desarrollado con la dicotomía entre los antropólogos nativos-indígenas y los antropólogos ‘reales’. Kirin-Narayan (1993), antropóloga hindú-germano-norteamericana expone la historia del antropólogo nativo en la época colonial y menciona que éste tomaba dos figuras; la primera era la de “la persona que sabe de su pueblo” que se convertía en el informante clave o “Chief informant”²¹ y la del ayudante del antropólogo a quien se daba una corta formación en el lugar con el fin de acceder al ‘punto de vista *nativo*’, así, en singular (Narayan 1993: 672). Kirin Narayan agrega que el nativo entrenado tiene la ventaja de que puede revelar con precisión los sentimientos y pensamientos elusivos de los nativos, como ya señalaba Franz Boas a inicios del siglo XX.

Narayan destaca el sentido ambiguo y ambivalente de la noción del antropólogo nativo, porque, por un lado, es alguien que conoce desde adentro el mundo del que habla, pero por otro lado aún si tiene la formación de antropólogo, no deja de ser nativo. Se le atribuye autenticidad, pero se le restringe su actitud a producir un conocimiento general.

Narayan concluye que la antropología ha cambiado desde fines del siglo XX, puesto que hay muchos antropólogos de origen de las antiguas colonias trabajando en Estados Unidos y en Europa y en sus propios países, por lo que es necesario repensar la dicotomía entre antropólogos de dentro y antropólogos de afuera. Además, se debe relativizar la idea de que alguien es exclusivamente auténtico y para explicarlo, Narayan narra su historia personal resaltando sus orígenes cruzados: su madre, hija de padre alemán y madre norteamericana y su padre, hindú, se encontraron en la universidad de colorado y posteriormente ella se fue a vivir a la India en el grupo familiar. Este se

²¹ Sobre el informante clave ver el relato de la relación que Víctor Turner cuenta de su informante que le visita en su oficina para explicarle la simbología de su cultura. (1990, cap.I).

revindicaba de la casta de brahmanes, a pesar de proceder de una casta baja de artesanos carpinteros. Haber recibido una educación británica había permitido a su padre abandonar la casta inferior. La madre de Narayan ya es vista como extranjera en Estados Unidos y sus nietos norteamericanos le instruyen como debe portarse. A su vez, cuando ella realiza trabajo de campo, en lugares de habitación de su familia extendida, según las situaciones se presenta subrayando la relación de parentesco y pertenencia a la familia, mientras que en otras situaciones se la ubica como procedente de América. Los comportamientos y el trato de su familia hacia ella varía según estos dos parámetros. Esta situación le lleva a concluir que dependiendo del origen del antropólogo, el trabajo de campo se realiza de formas distintas y las características de este trabajo deben ser tomadas en cuenta, deben “admitir los límites del alcance de su propia posición”. Por lo tanto el antropólogo, sea cual fuere su origen, se encuentra envuelto en una madeja de “interacciones en campos de relaciones de poder” y esto tiene una implicación que socaba “la noción de objetividad, porque desde cada ubicación particular toda la comprensión tiene una base subjetiva, que es forjada a través de las interrelaciones en los campos de poder” (Narayan 1993: 679). Por último esto subrayaría que la descolonización abrió el campo a los aspectos “perspectivistas de la antropología y la afirmación de que la antropología puede representar a otros, está envuelta en las relaciones de poder de cada grupo social”, entre representados y representantes. (Narayan 1993: 679). Por último Narayan señala que se debe enfatizar el carácter híbrido del conocimiento. Siendo la identidad de naturaleza múltiple, hay forzosamente facetas de uno mismo que se comparten con la gente que estudiamos y otros aspectos que marcan una diferencia o distancia. Por lo tanto, si se entiende bien a Narayan, somos una manta híbrida con muchos colores y dibujos que se comparte parcialmente con el lugar de origen, con la red de parentesco y los lugares de vida. Entonces siempre hay en el trabajo de campo, aún siendo nativo el antropólogo, situaciones de disyunción que tienen que ser recompuestas y son precisamente estas situaciones que “enriquecen la textura de nuestros trabajos y así se acercan a la complejidad de las interacciones vividas” (Narayan, 1993: 680).

Ahora que ya tengo las tres madejas seleccionados de los tres autores desarrollados (C. Ellis. D. Hayano y K. Narayan) voy a comenzar a tejer mi manta de recorrido como auto-etnógrafa.

Tejiendo mi surco-recorrido de autoetnografía

La tesis de doctorado que ahora estoy escribiendo se dio inicialmente sin que yo la hubiera planificado. El primer hilo-nudo de la manta de esta tesis se dio cuando yo estaba siguiendo un seminario sobre literatura oral con el profesor F. Zimmerman y los sistemas de adivinación andinos con el profesor Gilles Rivière en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Me habían pedido que escribiera lo que pudiera ser la noción y práctica de la teatralización y adivinación en Ch'isikata. Entonces súbitamente se me vino a la memoria-sensación la teatralización de un juego ritual de la transmutación donde mis abuelos y padres se transmutaron en cóndores, en pumas, en zorros y donde yo también siendo niña me transmuté en un condorcito. El relato de esta historia-vivencia me condujo a otras historias-vivencias que se activaron en mí y fueron el comienzo de mi redacción del *Pukllay*. La teatralización del *Pukllay* es un juego ritual de transmutación entre humanos y supra-humanos. En esta teatralización el grupo de los no-humanos *pukllay* sale del ojo de los ríos transformados en “solteras y solteros” y también en sirenas para bailar y cantar en contrapunto con los *ch'isikatas* humanos. El *pukllay* sale en la época de los carnavales y corresponde al *puquy*-tiempo. O sea, el *samay*- potencia-fuerza del tiempo de la fertilización y del renacimiento que avanza con la lluvia.

Conforme iba escribiendo y narrando las historias del *pukllay* que iba corriendo en tropa de caballos por la pampa de *ch'isikata* encantando a la gente y reflorciendo los campos, caí en cuenta que en mi manta iban apareciendo nudos-hilos irradiantes, es decir *illas*-aerolitos resplandecientes. O sea palabras-nociones con una fuerte carga refulgente que impulsa las venas de aquellos ríos que se secaron en su cauce. Por los hilos-venas iban recorriendo irradiaciones de intensidad que buscaban enlaces con el ojo resplandeciente de sus antiguos cauces en la manta-experiencia de mis recuerdos y abrían nuevas orientaciones en el texto que yo estaba escribiendo. Por esas venas bulle bramando el *samay*- energía engendradora del pasado de mis vivencias y el presente de la creatividad. Como dice el escritor mestizo, que nosotros los *ch'isikatas* conocemos cariñosamente como *niñucha*, José María Arguedas (2004), las venas bullen y fluyen bramando como ríos profundos. Así esas irradiaciones, unas tras otras, se precipitaban caudalosamente cuando iba escribiendo e iban al encuentro-*tinkuy* de otros nudos-palabras irradiantes de igual magnitud. Al encontrarse entre nudos-palabras de la misma carga fulminante generaban un *samay*- energía cada vez más poderosa, bullente y

resplandeciente. Me di cuenta que esos nudos-palabras irradiantes eran categorías de pensamiento que utilizan los quechuas *k'anas* de Ch'isikata. Estos nudos palabras-categorías iban creando figuras e imágenes como un cielo de constelaciones. Mientras más seguía contando y narrando hilo tras hilo, el tejido de mi manta-texto se extendía y de repente al recorrer lo que había urdido hasta el momento, se me apareció la figura de que cada palabra-nudo estaba cargada de *samay* que otorgaba significaciones a las experiencias cotidianas; y estas experiencias cotidianas se relacionaban con los cuentos-mitos por medio de esas palabras-nudos que son las categorías de pensamiento. Estos hilos-nudos eran los que enlazaban varios aspectos de las experiencias vividas de los *ch'isikatas* con los lugares míticos de significación en el paisaje. O sea, el *tiyan*-mítico, el lugar de ubicación de los seres supra-humanos situados en la geografía de Ch'isikata (como las *wak'as*, *paqarinas*, *Apus*, *Awkis*, *Apachetas*, *p'uytunkus*, *mach'ay e illas*).

Estos hilos-nudos existen solamente en un significado-práctico, o sea en su utilización en la vida cotidiana. Cuando los *ch'isikatas* los utilizan para dar significación a los sucesos de su vida, se crean enlaces de significación de las vivencias de la gente.

Los procedimientos de enlace con estas categorías de pensamiento que iban apareciendo como ojos resplandecientes funcionaban por rizomas, raíces del manojó de la *yura-papa* y de las cuales salen nuevos brotes-sentidos de las experiencias cotidianas. Los *ch'isikatas* para comprender una vivencia se cuentan mitos-cuentos que asocian a los sucesos vividos. Estos mitos-cuentos son los nuevos brotes bebés de la papa- *qhulla papaq ñawin*. Entonces en ese momento, cuando volví a recorrer toda la manta texto que había tejido y escrito sobre la transmutación para el profesor Rivière, caí en la cuenta que había trazado varios *p'alqariy*- escorrentías.

- 1 Estos ojos irradiantes-*illas* que enlazan las vivencias con el paisaje (con los lugares de significación mítica) y con el murmullo de cuentos-mitos que circulan en la pampa de *Ch'isikata* eran nada más y nada menos que procedimientos de pensamiento.
2. Esos ojos-nudos irradiantes-*illas* que son conceptos de pensamiento de los quechuas de *Ch'isikata* son la trama que crea los enlaces de significación de ese pensamiento.
3. Los *ch'isikatas* al contar los cuentos como narrativas conversacionales ponen en práctica esos procedimientos de pensamiento, utilizan las nociones

denominadas ojos irradiantes-*illas* y crean a partir del acerbo de murmullos de mitos-cuentos que circulan, nuevos brotes de historias que dan sentido a las nuevas vivencias de lo que les está sucediendo cada día.

4. El contorno de significados de esas categorías o nociones de pensamiento-ojos irradiantes se dibujan cuando ello se pone en funcionamiento.

Este hilo-trama de las maneras del pensamiento de los *ch'isikatas* también me atraviesa a mi en la manera de interpretar los sucesos de la vida. Por lo tanto yo en la tesis de doctorado aplico mis propios procedimientos y lógica de pensamiento para leer e investigar y redactar. Como *ch'isikata* es así que pienso y escribo y como toda narra cuentos mantengo en expectativa a mi público contando y recreando historias. Conforme voy recorriendo otros autores, cuando los leo y estudio lo que plantean se me van enlazando con mis propios mitos-cuentos e historias-experiencias en una trama de significados que voy utilizando tanto para comprender estos autores que voy leyendo, como para ir tejiendo una nueva narración, que es la que ahora estoy entramando. Es así como voy tejiendo las figuras-*pallay* de la manta de esta investigación sobre cómo piensan recorriendo-viviendo los *chisikatas* y como yo pienso andando- tejiendo. Es decir, no solamente realizo una etnografía de mi propia manera de pensamiento sino que la expongo en las formas-*pallay* de cómo esta tejida. O sea que la textura misma de lo que está escrito diseña los procedimientos de pensamiento de los *ch'isiktas* y la utilización de las categorías-ojos irradiantes *illas*. Quiero explicar como piensan los *ch'isikatas* y al explicarlo me explico a mi misma como pienso yo y es así como yo escribo. Y también voy comprendiendo cómo pensamos los *ch'isikatas* quechuas *k'anas*. Es decir que hago una auto-etnografía de mis propias maneras de andar pensando y de las maneras de pensar andando que hacen los *ch'isikatas*. Kirin Narayan plantea de manera muy interesante basada en su experiencia de vida que ninguna auto-etnografía es única, la que verdaderamente expresaría lo que piensa un grupo social. Ella cuenta que su padre y su madre vienen de diferentes orígenes culturales y cuando Narayan regresa al lugar de origen de su padre en la India, la consideran como extranjera luego de haber vivido largo tiempo en los Estados Unidos, pero también la miran como del lugar. Ella plantea que la pertenencia a un lugar cultural depende del contexto y también del recorrido de vida de la persona. Señala que no hay una autenticidad única de la voz narradora en una auto-etnografía, sino que pueden haber varias voces heterogéas, que todas pueden ser consideradas auténticas en una misma

persona. Narayan puede contar de la cultura de su padre siendo auténtica, también de su madre, sin dejar de ser auténtica y también cuando los familiares la reincorporan como de la familia o cuando los mismos familiares la ubican como hija de alguien o del hijo que se fue. En mi caso mi padre y mi madre vienen de diferentes orígenes y culturas. Mi madre viene de la línea aymara y mi padre del linaje quechua; ambos hablan el aymara y el quechua. Yo también como ellos fui incorporando en mi recorrido de vida varias culturas. Así lo mismo, yo como Narayan, puedo contar en un recorrer de *nuqanchis* yo siendo *ch'isikateña* quechua hablante y también puedo andar tejiendo en *nuqanchis* peruana hispanohablante; por último puedo saltarme a un *nuqanchis* extranjera en Francia, que maneja la lengua francesa. En todos estos casos puedo hablar desde un *nuqanchis* auténtico. Y en todos estos casos me puedo poner en un *nuqayku* de distancia sin dejar de pertenecer.

Para escribir la tesis yo me ubico en la arista intermedia entre *nuqanchis* yo *ch'isikateña* y el *nuqanchis* yo hispanohablante. Puesto que la tesis la estoy escribiendo en castellano y no quechua. Para dar cuenta de las categorías de pensamiento quechuas de *Ch'isikata* he acudido al concepto de François Jullien (2012) “puntos de convergencia” entre las nociones de los dos idiomas. He hecho converger el lado *pañá* de la manta del pensamiento quechua y el lado *lluqi*-izquierdo del pensamiento castellano cosiéndolo-tramándolo con un guion. Por ejemplo la categoría de *llaksaypasmu*. Como en la expresión en castellano, ‘me quedé pasmada’ y en quechua, cuando la persona se queda lívida, sin fuerza. O sea que ha sido captado fuera de si mismo.

Retomando lo que venia explicando sobre los procedimientos de pensamiento de los *ch'isikatas*, cuando yo narro una historia, estoy estableciendo significaciones a través de mis vivencias y narraciones-experiencias de los *ch'isikatas*. Tramo y urdo no solamente mi acervo cultural sino que hay una forma práctica de pensamiento conceptual en mi urdido. Para explicar una teoría de un autor yo me remito al *manojoyura* de significaciones de las historias y experiencias de la vida cotidiana. Tejo las reflexiones teóricas y conceptuales procedentes del acerbo antropológico y las retejo en un entramado con algunas de mis experiencias que he escuchado y de lo que me han contado.

Gilles Deleuze²² menciona que “una teoría es un pensamiento práctico y local”. Para Deleuze la teoría no es abstracta ni sintética sino más bien un pensamiento que se utiliza y se crea conforme se recorre. Como el fluir de las nubes en *ch'isikata* pampa, que son empujadas por los vientos y las va transformando continuamente, así mismo, el andar del pensamiento de los *ch'isikatas* es práctico en el sentido de que va construyendo enlaces entre lo que se vive, la topología mítica, lo que se cuenta y las categorías de pensamiento que se utilizan para dar significado a esas vivencias de la vida cotidiana. Bruce Mannheim (1999) menciona que las narraciones conversacionales, o sea los módulos- intertextuales que van apareciendo en los diálogos y conversaciones de la vida cotidiana que asocian sucesos de la vida diaria con los mitos y cuentos, son una manera de comprender el mundo que se vive. De tal manera que es así como uno pueda saber lo que está pasando o lo que ha ocurrido y lo que le ha sucedido.

Así mismo, yo pienso en el andar tejiendo. Cuando comienzo a recorrer la pampa de *Ch'isikata* y cuando paso y me acerco a los lugares con significación donde han ocurrido sucesos e historias-vivencias, es entonces cuando comienza a fluir en mi una cascada de mitos- cuentos. O sea el *lliphiq-lliphiq-* el murmullo centelleante de voces de los *ch'isikatas*. Miro el flanco de la montaña, miro la pampa de *ch'isikata*, percibo y siento lo que es (*kay*) y lo que esta ahí (*tiyan*). Miro los *Apus*-montañas, los ríos, los manantes, las quebradas, las apachetas-hitos y las *saywas-* adoratorios, y es entonces cuando comienzo a crear asociaciones entre los mitos-cuentos y las narraciones-experiencias. Mis sensaciones de lo que veo y percibo voy vinculándolas con los elementos y los seres del paisaje y las *wak'as* conceptos, como dice Salomon (2014) que allí habitan, *tiya-* están. Como explica Frank Salomon, estos procedimientos de andar pensando por un paisaje también se encuentran en el manuscrito de Huaruchiri²³. Y los *ch'isikatas* también utilizan procedimientos parecidos del andar pensando. Para mi estos procedimientos son mi *hap'iqi*. O sea mi *kay-* condición. A mi esos procedimientos me poseen-*hap'iy*.

²² Deleuze, Gille, Michel Foucault: “dialogo sobre poder”, *Contratiempo. Revista de pensamientos* (2º Entrega) / Año V N° 7 / Invierno-Primavera 2005.
http://www.revistacontratiempo.com.ar/foucault_deleuze.htm, 2014

Sobre la teoría como un pensamiento práctico y local, Deleuze precisa que: La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias. Por una parte, una teoría siempre es local, relativa a un pequeño campo, aunque puede ser aplicada a otro, más o menos lejano.

²³ Artículo publicado en: *RES: Anthropology and Aesthetics*, n°33, Spring 1998.

Pallay-diseño 4

La narradora cuenta-cuentos y la hebra de mi tejido-texto

Alrededor de mi hebra principal de cuenta-cuentos tengo varios hilos-nudos que me han formado como narradora. Una primera vertiente-hilo que me ha constituido como la *kuwintu-q'ipiq* se debe a mi madre y a mi padre. La segunda vertiente-cauce se debe a mis abuelos del lado materno y del lado paterno. La última vertiente se debe a mis recorridos intuitivos de busca cuentos; es así que llevo recopilando y grabando cuentos-mitos y experiencias de la vida cotidiana desde los quince años. Por último está mi vertiente universitaria y mi formación como doctoranda en antropología social, que desarrollaré en la siguiente parte.

Pushkay: en mi primera rueca comienzo a hilar los primeros hilos-cuentos

En efecto soy hija de cuenta-cuentos y tejedores por excelencia. Mis abuelos de la línea materna me transmitieron su *samay*-aliento de tejedora y cuenta-cuentos pasándome tres alientos en mis manos y en la laguna de mi cabeza. Mi abuelo don Melchor Ríos Ninawaman, en cuanto el sol comenzaba a rayar las pampas de *Ch'isikata*, emprendía a tejer pedaleando el telar. Pero, antes de pedalear sacaba su *ch'uspa*-bolsita de coca y golpeaba con la bola el telar y sus partes como la *lanzaderay* y la *siranan*. Mientras golpeaba, se encomendaba a la abuela *Aphachi* para que impregne su potencia en el telar. *Aphachi* abuela es la *hap'iqi*-potencia generadora de los tejidos. Luego mi abuelo mascaba las hojas de coca con la abuela *Aphachi* y le decía cariñosamente: “abuela llévame con tus manos ágiles para terminar el telar antes que se esconda el sol”. Colgaba su bolsita en el cuello y comenzaba a entamar el telar mascando las hojas de coca. Cuando la bolsita de coca comenzaba a escasear me llamaba y me decía: “Tuti-mama la coca verde de la abuela *Aphachi* están escaseando, corre al pueblo a comprarle para que termine hoy mismo la bayeta”. Agarrando la bolsita me perdía corriendo en la ladera hacia el pueblo.

A mi retorno, Papa grande, don Melchor seguía tejiendo en el cuarto del telar y también mi abuela en el patio amarrada de la cintura en dos estacas en lo que se llama

un telar de cintura. Ambos Tejían canturreando y bromeándose el uno al otro. A veces ambos llamaban a la abuela *Aphachi* al mismo tiempo; mi abuela la convocaba hacia el patio y el abuelo al cuarto del telar. Entonces mi madre les bromeaba diciendo: “por dios dejen tranquila a la abuela, le van a dividir en dos”. Entonces todos rompían en risas. Se bromeaban pero se tenían mucho respeto. Mi abuelo nunca tocaba el tejido de mi abuela; decía que el tejido, en su condición-*kay* de tejido, era muy celosa. Es decir que el tejido se *taphkaba*-desencantaba. Entonces mi abuela podía pasarse día tras día sin avanzar un palmo en el tejido. Por eso, cada uno guardaba su tejido con mucho cariño. Mi abuela tampoco cogía el telar de mi abuelo. El telar, en su condición-*kay* de telar estaba permitido tan solamente a los hombres. La *Aphachi* (*hap'iqi* potencia generadora de tejidos) abuela así lo había dispuesto. Decían que la mano de la mujer la enfriaba. La abuela doña Rosa Charca, una tejedora de mantas, cuenta que la abuela mítica Aphachillanka había pasado su *samay*-aliento de tejedora a todos los varones de *ch'isikatas* entregándoles la *mini-trama* llamada *lanzaderay*. Esta tenía el don de lanzar trama tras trama en cada pedaleo que le daban los tejedores. Por eso, los *ch'isikatas* eran considerados como los mejores *bayeteros*. Solamente ellos tenían el don de la mano para entramar el telar de la bayeta. Cuentan que, cuando los *runa*-gente de otras comunidades intentaban entramar el telar de bayeta, el *lanzaderay* se les atascaba y que solamente obedecía a los *ch'isikatas*. Mi abuelito y mis tíos abuelos cuando se juntaban pasaban días y noches en un ritmo monótono de la *lanzaderay*, solamente la dejaban descansar cuando tenían que comer. Mi abuela Brígida Umiyauri decía que la *lanzaderay* les tenía atrapados-*hap'iy*.

Mi abuelo entramaba el telar con cariño y con pasión. Él mismo con sus propias manos se encargaba de cortar la lana del cuero de oveja, luego la lavaba más blanco que la nieve y recién entonces la hilaba. Después enmadejaba en sus brazos los hilos, hilados en parejas de hilos. Cuando estaban listas las madejas las teñía en hermosos colores. Ponía a secar las madejas sobre piedras y cuando estaban medio húmedas se ponía a rehilarlas más finamente. Recién entonces armaba el *allwiy*- tramado de la bayeta con mis tíos abuelos. Para armar la trama necesitaban doce a quince ovillos y diez a doce ovillos para la trama. Mi abuelo había aprendido a trenzar las bayetas en doble cara y en catorce portadas o *p'alqas*. Solamente los buenos tejedores podían igualar a mi abuelo. Al día siguiente, mi abuelo Melchor se levantaba temprano y se ponía a tejer la bayeta cantando:

*Phuskaysis kapuwan wik'uñachamanta,
lanzaderaysis kapuway Aphachicha,
tutapas p'unchawpas awapakunaypaq.
Tengo rueca de vicuña,
tengo lanzaderay de la abuela,
para pasar mi vida tejiendo día y noche.*

Cuando había terminado de tejer la bayeta nos llamaba a su nietos y nos decía que le diéramos nuestro aliento de niños para que la bayeta pueda venderse a buen precio. Entonces realizaba el *batanay*. Esta labor la encargaba a mi madre. Mi madre volvía a lavar la bayeta en agua caliente con ceniza de quinua y con arenas de cataratas. Luego empezaba a enrollar en un fierro sacudiendo, mientras nosotros los niños le jalábamos con toda nuestra fuerza para que la bayeta pueda estirarse. Entonces mi abuelo le daba el rollo de bayeta a mi madre para que pueda venderla en la plaza de Yauri.

Mi abuela Doña Brígida Umiyauri Zabaleta era tejedora por excelencia desde sus abuelos y abuelas. Como quedó huérfana, le habían entregado una pequeña rueca a los tres años. Desde entonces su persona había aprendido a ganarse la vida tejiendo. Solía contarnos que teniendo en mano la pequeña rueca había empezado a hilar en *t'inku-t'inku*. Es decir, como decía su persona: “le hacía vestir a la rueca tan solamente con un calzón”. Es decir que torcía unas cuantas vueltas de hilo en la mitad de la rueca. Pero, poco a poco, había empezado a vestir la rueca con hermosas polleras; pues los hilos que la envolvían crecían dando vueltas desde la base-rueda de la rueca. Además había aprendido a quitar muy finamente la pollera que se había formado en la rueca. A esta pollera le dicen: *ch'utiy*. O sea, quiere decir que una buena hilandera debe saber quitar la pollera de la rueca. Cuando no la quitan con cariño, el ombligo del *ch'uti* se sale y se enreda. Entonces, mi abuela siendo niña aún en un día ya podía sacar un *ch'utiy*. Luego había empezado a sacar dos *ch'utiy*, luego tres y así sucesivamente había llegado hasta diez *ch'utiy*. Y como buena hilandera también había aprendido a envolver muy fina y ajustadamente el *ch'utiy*. Pero, para esta etapa del hilado, la abuela *Aphachi* le había obsequiado el *hap'iqi*-potencia del ovillo. Es decir del *kururu*. Cuenta que, cuando estaba pastando las ovejas en las laderas de la abuela *Aphachillanka*, las ovejas se había escapado a otro rebaño, entonces mi abuelita dejando su rueca y el *ch'utiy* que ya estaba listo para envolver había corrido detrás de las ovejas. Cuando había regresado había encontrado al lado de la rueca y el *ch'utiy* dos piedras en forma de ovillo; una fina muy pequeña y la otra grande muy tosca. La abuela *Aphachi* le había obsequiado los

hap'iqis-potencias de sus ovillos. Mi abuelita, quitándose su sombrero, se había arrodillado y le había ofrecido a la abuela-*Aphachi* trigo y maíz tostado, pues como era niña todavía no mascaba las hojas de coca. Sin perder tiempo, en la piedra fina había comenzado a envolver el *ch'utiy*. Entonces dice que mientras envolvía los hilos iban tomando vida en forma de un ovillo fino y duro. La abuela había aprendido a envolver ovillos. Y para que el ovillo comience a respirar le había golpeado tres veces con la piedra tosca diciendo: “*kukuru*-ovillo de la abuela *Aphachi* eres como la piedra y como tal nunca te acabarás; hilo tras hilo entamarás fajas, ponchos y mantas”. Por eso, los *kururu*-ovillos de mi abuela materna nunca se terminaban, pues eran como la piedra que nunca se gasta. Mi abuela sacaba los ovillos y entamaba con mi madre mantas y frazadas y como por arte de encanto los ovillos seguían tal cual. Además, sus ovillos eran finos e iban de pequeño a grande; estaban envueltos de un *ch'utiy* hasta diez *ch'utiy*. Antes de entamar, la abuela daba tres alientos en los ovillos diciendo: “ahora corran rápido”. Mi madre decía que la piedra fina en la que se envolvían los ovillos tomaba vida y corría como la piedra de un lado a otro lado del entamado. Desde entonces los tejidos de mi abuela y de mi madre fueron muy apreciados por la gente del pueblo. Pues la abuela tenía como *hap'iqi* a la abuela *Aphachi*, la potencia de los tejidos.

Mis abuelos eran no solamente tejedores sino sobretodo pastores y como tales guardaban una relación muy estrecha con la lana de la oveja, de la alpaca y de la llama. Sabían decirme: *manan usuchinachu wilmanchistaqa uxanchis tukukunman*, “no se debe desperdiciar ni una fibra de la lana, y cuando la desperdiciábamos, así mismo la lana de nuestros animalitos empezaba a caerse poco a poco”. Esa era mala señal pues las ovejas y las llamas se iban a terminar una por una. Por eso mis abuelos guardaban la lana con mucho cuidado en ollas de barro y le ponían hojas de muña para que no les entre la polilla. Antes de trasquilar las ovejas se le pedía permiso a su *hap'iqi*-potencia. Es decir a su majestad *Tañumama*. Se le ofrecía hojas de coca y flores. La lana de la oveja la guardábamos rociándoles gotas de vino. Al día siguiente recién mi abuela sacaba la lana y nos llevaba a lavarlas. Buscábamos lagunitas donde lavarlas. Me decía que nunca se debía lavar en los ríos. El caudal de los ríos podía arrancharnos para llevárselo hacia lugares inhóspitos. Entonces dicen que la lana se despierta en noches de cuarto menguante y al verse sola en aquellos lugares oscuros comienza a llorar como lloran los abuelos míticos *nawpas* diciendo: *inin-ininn*. Los *ñawpas* al escuchar el lamento de las llamas se despiertan y las van a buscar diciendo: “quien está haciendo

llorar a mi *qatay*-yerno”. La historia cuenta que antes en el tiempo lunar los *ñawpas* habrían sido llamas, pero que, cuando había salido el sol, se habrían transformado en llamas. Que por eso le decía: *qatay*-yerno. Entonces los *ñawpas* como venganza hacían que las llamas devengan a su estado inicial de salvajes- *sallqas*. Entonces las llamas dejaban de obedecer a los runa-gente, no querían cargar, sus lomos devenían trompos. Si las cargaban a la fuerza se escapaban dejando las carga en medio camino. Por todo eso se tenía que aprender a cuidar la lana. No se debía desperdiciar ni un hilo de la lana. Mi madre nos hacía recoger las lanitas que a veces se quedaban en los rincones de la casa. Nos decía que los sapos y los lagartos se enredaban con esa lanitas. Y como castigo pasaban su *larphay*- suerte de enmarañado a las llamas. Es decir que las llamas también se enredaban como los sapos y lagartos. Les daba arrebatos de cabeza. Las pobres llamas empezaban a sacudir las orejas, luego daban vueltas moviendo la cabeza y finalmente se echaban a correr sin rumbo.

Mis abuelos, como la mayoría de los *ch'isikatas*, habían sido desde siempre compradores y vendedores de lana de alpaca y oveja. Como eran conocidos por la finura de sus bayetas y sus hilados y tejidos, la gente solamente a ellos les amontonaba cuero tras cuero. Recuerdo que cada domingo gente de todos lados se amontonaban alrededor de mis abuelos para vender sus lanas. Mis abuelos nunca lo rechazaban aunque los cueros estaban en mal estado. Decían que la potencia-*illa* de la lana podía resentir. Que para la gente pobre esos cueritos eran lo maspreciado. Les compraban, les brindaban hojas de coca y bebían copas del trago de caña. Algunas abuelitas que se pasaban de copas se ponían a cantar diciendo que mis abuelos tenían el *hap'iqi* de la llama roja. Que probablemente la llama roja *takusqa* se le habría presentado a mi abuelo don Melchor en las alturas de tata *Qurupuna*. Que como mi abuelo era hijo de *kallawayas*²⁴ le habría *Thawkado*-convertido la llama en un manojito de lana roja. Que dicha lana roja convocaba a todas las lanas. Muchas personas preferían venderles a mis abuelos, aunque ellos no les ofrecieran cerveza, como lo hacían otros laneros. Decían que si vendían su lana a esos negociantes podían enfriar su ganado. Es decir que sus llamas podían acabarse. Estos negociantes compraban y vendían la lana para hacer dinero pues las arrojaban a un rincón sin cuidado. Por eso la gente prefería vender a los *ch'isikatas*. Decían que, como los *ch'isis* tenían las manos calientes, sus llamas se reproducían

²⁴ Los *kallawayas* son los sabedores de la medicina tradición y del conocimiento ancestral basado en la adivinación y en la lectura de las hojas de cocas y en el canto de los animales y pájaros, también interpretan las constelaciones y el medio geográfico. Son originarios de los pueblos de Charasani, Bolivia. Viajan por valles y quebradas cargados de plantas medicinales y también cargan a tata *kirkinchu* (armadillo, *illa*-potencia que hace que sean médicos itinerantes).

puesto que tenían cuidado con la lana, no la hacían llorar ni en los huecos de los sapos ni en el de los lagartos.

Mis abuelos habían enseñado a mi madre desde niña a comprar y vender la lana. Por eso, mi madre compraba y vendía lana de oveja y llama junto a mi padre. Su persona sabía escoger los tipos de lana. Algunas, aunque parecían limpias al momento de hilar, luego se retaceaban como paja gastada. Las lanas tupidas y sucias donde no entraba ni siquiera el dedo, eran las mejores. Esta lana se hinchaba al momento de hilar. De un cuero de oveja se podían sacar ocho ovillos; es decir, se podía tejer una frazada o sino ocho varas de bayeta. Mi madre sabía hacer negocio de lana, pero solamente para tejer y revenderla en frazadas y mantas. Mi padre le enseñó a hacer negocio a gran escala. Compraban en cantidad y enviaban en camiones a la empresa Alpaca II de Arequipa. Gracias a la lana de la alpaca obtuvimos una buena posición económica y gracias a la lana de alpaca quedamos también endeudados. La lana de alpaca perdió de valor, la libra iba subiendo hasta diez soles y de un momento a otro cayó a un sol. Mis abuelos decían que el *hap'iqi*-potencia de la llama roja se había podrido en la olla de barro. Porque mis padres le habían sacado su *samay*-aliento al arrojar su lana de alpaca a los camiones. El petróleo del camión habría quemado la potencia de la lana.

La relación que los *ch'isikatas* han establecido con la lana de oveja, alpaca y llama nos viene desde tiempos muy remotos. Como hemos visto, los *ch'isikatas* pertenecen al grupo étnico *k'ana*. Los *k'anas* se caracterizan por ser pastores.



Imagen N° 14. Camélidos silvestres en fuga. Sitio Torrene Espinar (foto Arqla. Silvia Flores)²⁵

²⁵ foto tomada de pagina web: <http://www.rupestreweb.info/postcolom.html>

Lo que acabo de contarles yo lo he vivido desde niña y así se fue haciendo mi formación de tejedora, que luego se combinaría con la formación de cuenta cuentos y, hoy en día, con la de escritora y antropóloga. Fueron mis abuelos los que me iniciaron en el arte del tejido. Mi madre tal como lo heredó de su madre, también me entregó siendo todavía muy niña la pequeña rueca para que yo comience a hilar. Me dijo: “aquí está tu aliento de mujer para que pases tu vida”. Entonces yo, lentamente como mi abuela, y como mi madre comencé a proveer de *mini*-hilo para la trama del telar de mi abuelo y para las frazadas y mantas de mi abuela. En aquel entonces, mientras mis abuelos iban tejiendo, iban contándose historias y cuentos desde que salía el sol hasta que se escondía en la loma de su majestad *Aphachillanka*. Y en las noches de luna llena aprovechaban la claridad para seguir tejiendo, y yo junto a ellos también iba hilando la *mini*-trama. Y cuando el sueño comenzaba a atraparme, mis abuelos me entretenían cantando: *tuquito-tuquito*. Cuando el sueño volvía a arrastrarme profundamente, mi abuela me despertaba con un *hinaspari* y abría la puerta de los cuentos. Entonces nuevamente echaba a andar la rueca. Mi abuelo pasaba a contar historias de sus tantos viajes. Contaba de los saca-sebos *pishtaku* que hacen dormir a la gente con campanitas. También de los doce ladrones que murieron atragantados con la papa arenosa. Luego mi abuela comenzaba a desgranar sus cuentos. Contaba que un toldo rodeado de cuatro velas le había perseguido. Que al pobre loco del pueblo le habían arrojado al mar, pero que al día siguiente ya estaba en la puerta de la iglesia. Que nuestra laguna tenía como *hap'iqi*-potencia a un sapo gigante de doble cabeza. Cuando llegaba mi turno, los abuelos me pedían que les cuente las historias de las imágenes de princesas y escarabajos que había visto en la petaca de mi padre. Mi abuela se echaba a reír diciendo: “nieta, cómo era la historia de las tres princesas que se volvieron deformes de tanto hilar?”. Entonces yo comenzaba a desgranar mis historias diciendo que la primera princesa tenía una joroba inmensa de tanto hilar. La segunda tenía los dedos de dos leguas de tanto agarrar la rueca y la tercera tenía la jeta mas larga que una lampa de tanto mojar la lana. El príncipe, al ver las tres princesas deformes, había preferido casarse con una ociosa de miedo a que se vuelva deforme. Mis abuelos rompían a carcajadas. Y me pedía otra de escarabajos y de brujas encantadas. Entre duerme velas, la rueca giraba entre mis dedos y de mi boca emanaban historias sin fin. Hasta que me di cuenta que el hilo de mis cuentos-mitos y experiencias también fue tomando borde: el arte de tejer y el de contar. Los hilos en mi rueca estaban ajustados con finas polleras.

Mi madre viendo que yo había aprendido a hilar los primeros bordes de mis cuentos-tejidos, me ayudó a ajustarlos y a afinarlos. Me dijo: “mi hijita, tejedora, y, como su madre, cuentera”.

De esta manera fui asociando, sin poder desmadejar entre el armar un tejido y el armar los cuentos; ambos procedimientos estuvieron siempre asociados, siendo sin embargo muy distintos. No se confunden y cada uno tiene su propia línea de creación-surco-*huacho*. Es así como se van combinando también los colores, tejiendo y retejiendo. Y mientras se teje, se va combinando también los diseños. En los cuentos hay como hilos, nudos y tramas que uno sigue y en el momento de contar se le va dando forma a la narración. Para mí, los tejidos y los colores, los diseños y los cuentos están asociados en mi formación. Además, armar un tejido no es solamente hilar finamente y combinar los colores, sino que es también dar forma a los dibujos. El tejido tiene un paralelo con una cierta narración y cada diseño-*pallay* al final cuenta historias.

Mi madre doña Lucía Ríos Umiyauri es también tejedora y cuenta-cuentos. Como cuenta-cuentos obtuvo varios premios y acaba de ser reconocida por el Ministerio de Cultura del Cusco como una de las máximas representantes de la tradición oral y cuenta-cuentera. Su persona me ayudó a afinar los primeros nudos-hilos de mi cuentos-tejidos y poco a poco me atrapó con su *llaksay*-potencia resplandeciente de cuentera. Me convirtió-*tukuy* en su *rantin*. Es decir en su doble idéntica cuentera.

Del lado paterno, desde tiempos inmemoriales somos del linaje de viajeros itinerantes. Desde el abuelo de mis abuelos mi padre viajaba en nuestro burro llamado don mariano. Llevaba las hoja de coca por las alturas de sus majestades *tata Qurupuna* y *mama Sulimana*. Durante el trayecto del viaje, para poder pasar de un lugar a otro, realizaba varios rituales. Estos rituales yo los aprendí y los manejo como mi padre. Y en cada lugar por donde pasábamos me iba contando las historias narraciones y también cuentos-mitos de cada uno de estos lugares sagrados-*wak'as*. Mi padre era recibido con mucho cariño y respeto, pues les hacía llegar la hoja de coca, siendo un elemento tan sagrado. Mi padre para repartir y hacer el trueque de la hoja de coca abría la ceremonia del pichado. Entonces la gente se sentaba alrededor de la hoja de coca y mientras compartíamos las hojitas de coca comenzaban a desgranar historias de viajeros-intrépidos, de soldados desertores, de cazadores que se transformaron en vicuña y también de la vida de la princesa *Wachalinca*, hija de *tata Qurupuna*. De regreso, yo llegaba a mi casa cargada de cuentos-mitos y narraciones-experiencias de las tierras altas de sus Majestades. Mis hermanos me esperaban con ansias y me hacían amanecer

hasta que terminara de contar todo el murmullo de voces de la tierra de sus Majestades.²⁶

Desde entonces, como mis padres, yo también desde niña vengo cargando un inmenso bulto de cuentos-mitos, historias y experiencias. Aunque me duela la cintura de tanto cargar, sin mi bulto de cuentos no podría vivir. Así como los jorobados que cargan en la espalda un *Apu*-señor que los atrapa-*hap'iy* y los hace a su condición-*kay* de jorobados, a mí el bulto de mis cuentos me tiene prisionera, me maneja y hace que yo sea la *kuwintu-q'ipiq*. Es decir una potencia generadora de los cuentos.

Y como toda cuenta cuentos, cuando tengo que contar cuentos yo percibo y siento la presencia de mi público. Yo se cuando están atentos. Cuando se distraen, como en la historia de la mama araña-*sisicha* que atrapa a sus futuras nueras con el *llaksay*-potencia de sus ojos y colmillos, yo también embeleso a mi público envolviéndoles con mi mirada, con mis gestos y con los granos de quinua que brotan de mis labios. Entonces yo los manejo. Mi *hap'iqi*- mi potencia, su majestad el cóndor *Apuchin* cuenta-cuentos que hace que yo sea narra-cuentos, también hace que yo atrape a mi público.

El cóndor *Apuchin* es el jefe-rey de todos los cóndores. Su Majestad lleva en el cuello plumas blancas. Estas plumas que rodean el cuello del *Apuchin* en forma de bufanda, para los cóndores en su condición de cóndores, son la sarta de llaves que agarra-*hap'i* y abren-*kicha* la puerta de los cuentos y también del conocimiento. Además, cuando sus Majestades los *Apus*-nevados quieren contar un nuevo cuento a los *runa*-gente acuden al *Apuchin* para que abra la puerta con su sarta de llaves. Solamente el *Apuchin* tiene la capacidad de escoger a los cuenta cuentos. A sus escogidos o escogidas les regala su sarta de llaves para que sean sabios y buenos cuenta cuentos. En muy conocida la historia de un sonso desdichado que se embadurna con crema de quinua y se tira al suelo para ser devorado por los cóndores. Los cóndores rodean al sonso y mientras esperan al *Apuchin* para que dé el primer picotazo, comienzan a contarse cuentos. Uno de ellos cuenta que en el pueblo de *Viraco* la gente sufre de agua porque el ojo del agua, la serpiente resplandeciente, se halla atrapada bajo una roca en la puerta de la iglesia. El otro cuenta que en las tierras bajas un hombre rico lleva años hinchándose. Que si encontraban detrás de su cama una olla llena de sapos punzados

²⁶ Sobre los viajes realizados acompañando a mi padre por las tierras *tata Qurupuna* y mama Sulimana, hablaré mas abajo.

con espinos y que si sacaban los espinos de los sapos, el rico se sanaría. Así iban contando hasta cuando había llegado el *Apuchin* portando un libro de oro y una sarta de llaves. Entonces, cuando el *Apuchin* había dado el primer picotazo, el sonso se había levantado gritando de dolor. El *Apuchin* había alzado vuelo dejando su libro de oro y su sarta de llaves. Los otros cóndores también habían alzado vuelo. Entonces el sonso se había dirigido a *Viraco* y había liberado el ojo del agua sacudiendo la sarta de llaves. Luego leyendo el libro de oro había sanado al hombre rico. De esta manera el sonso se había hecho sabio. Y se había puesto en marcha para seguir sanando a la gente y para seguir contando los cuentos del libro de oro.

Así mismo como el sonso que se hizo sabio, mi abuelo don Melchor Ríos Ninawaman también se hizo sabio y cuenta cuentero. Mi abuelo nos contó que en uno de sus viajes por los nevados de *Qurupuna*, el cóndor *Apuchin* y sus cóndores habían devorado su mula de carga. En reciprocidad le había dejado su sarta de llaves. Esta sarta de llaves es el *hap'iqi*-potencia que atrapa a mi abuelo para que sea sabio y cuenta cuentos. Esta sarta de llaves la heredó mi madre y hace poco me la transmitió. Hay pues un *hap'iqi*-potencia que me posee para *llaksa*-pasmear a mi público. Como la *Mamasisicha* que sabe leer el pensamiento de cada una de sus nueras, yo también leo a mis auditores y me adecuo a ellos.



Imagen N° 15. La sarta de llaves del buen cuenta cuentos de mi abuelo don Melchor²⁷

²⁷ Tomé la foto en 2012 primero de agosto, día en que mis padres sacaron el bulto ritual para hacerle rituales.

Chhallallaq: la sarta de llaves de la cuenta-cuentos

En segundo lugar yo tengo la experiencia de recopiladora de cuentos. Yo también, como mi padre y mis abuelos, voy caminando de caserío en caserío para seguir compartiendo el ritual del *piccheo* de la hoja de coca. Y como mi padre también sigo iniciando el ritual de la hoja de coca contando, como toda cuento-cuentos, las historias-experiencias y los cuentos-mitos que llevo cargando desde mi niñez. Compartiendo la hoja de coca también se va compartiendo y tejiendo los cuentos. Y para no perder el murmullo fresco e inmediato de lo vivido, he aprendido a grabarlo. Llevo pues 20 años recopilando cuentos-mitos, narraciones-experiencias, canciones, adivinanzas y juegos.

Todo esto ha dado en mi una formación de cuento-cuentos. Hay una cuestión formativa en tanto que ese aprender de cuenta-cuentos es también una manera de pensar y de percibir.

Yo adopto en este trabajo la manera de narrar de la cuenta-cuentos. En la manera como está hilada, tramada y tejida esta manta escritura en su misma configuración, están expuestas mis maneras de percibir y de pensar. Estas lógicas de pensamiento en parte me vienen de mi acervo cultural de *Ch'isikata*. En un cuento sobre una tejedora que emprende el largo viaje al mundo de los colores del arco iris, conforme camina se le van abriendo nuevos hilos-cuentos por los lugares por donde pasa. La tejedora avanza y cuando llega a la Puerta Sagrada-*willka punku* se le presentan dos puertas: una al lado izquierdo y otro al lado derecho; entonces la tejedora escoge la izquierda y sin darse cuenta mientras camina tropieza en una piedra y cae en cuenta que el ángel que le iba guiando le había *llaksado*-pasmado para desbarrancarla y así atraparla para siempre. Entonces la tejedora sale de la puerta izquierda y retoma el camino principal. Mientras avanza describe las quebradas, las cataratas y los manantes. Al pasar de un lugar a otro lugar siente la presencia del dueño de esos lugares y, de pronto, llevada por el hambre y a invitación de un hermoso señor de terno negro, entra en un hermoso salón. Ahí encuentra, sobre una mesa, dos atados de fiambre, uno de *chuño* blanco y el otro de *chuño* negro. La tejedora devora el *chuño* blanco y solamente se da cuenta que había tragado excremento de perro cuando aquel hermoso señor de terno negro alza vuelo

riéndose y transformado en *alqamari*-halcón come excrementos. La tejedora entonces sale del *llaksay*-pasma del rapaz y retoma la trama principal para seguir tejiendo sus emociones y sensaciones. Entonces es cuando de pronto encuentra el ojo de una aguja. Entonces mira el mundo por ese ojo y ve la magnitud de la maldad. Ve un gato ahorcado por su ama. Asustada, voltea el ojo de la aguja y ve un hermoso galán que le llama desde lejos con sus ojos azules, la tejedora, antes de caer en sus brazos, dice Jesús-María, y entonces el *llaksay*-potencia de pasmo del galán se desvanece. La pastora sale del ojo de la aguja y deja llorando al galán-*wak'a* dueño del ojo de la aguja. Entonces retoma la trama principal de su tejido-camino para seguir avanzando al mundo de los colores del arcoíris. Como se habrán dado cuenta, la tejedora avanza desviándose *-p'ulquriy*, como en un andar-tejer-contar en zigzag para así, en esos desvíos, ir narrando los nuevos hilos-cuentos que se van enraizado de su trama principal. Así es como aquí hago al escribir.

Así mismo en mi tesis, se van abriendo nuevos brotes del ojo madre de mi *yura*-papa-rizoma. Yo también, como la tejedora, avanzo en mi manta-texto sintiendo la presencia del dueño de los lugares y, sin querer, a veces caigo en el *llaksay*-pasma de esos señores; entonces me desvío-*p'ulqirini* de mi camino principal para contarles el murmullo de voces de los *ch'isikatas*, pero siempre retornado a mi hilo principal. Este procedimiento es cercano a lo que plantea Bruce Mannheim (1999) en cuanto a lo que llama “narrativas conversacionales” que son historias-experiencias que se cuentan en forma de un módulo mientras se recorre un paisaje y se pasa por un lugar cargado de significación mítica.²⁸

Estas formas de expresión que vienen del *samay*-aliento y estilo de los cuenta-cuentos me lleva a mi manera de escribir. El *kay*-modo de estar se puede usar también para *nuqanchis* y *nuqayku* (las dos posibilidades que ofrecen los pronombres personales quechuas) porque estando en *nuqanchis*, en el nosotros inclusivo juntos, puedo pasarme a *nuqayku*, al nosotros que personaliza sin excluir. Así, al escribir-contar ocupo un punto de vista estando dentro de la ronda y, si me hago a un lado, me ubico como *nuqayku* dejando *nuqanchis*. Entonces, mi *modo de estar* cambia y al cambiar, como cambié mi posición, mi cuerpo mira de otra manera. Entonces puedo hablar como un mono, como un puma, como el soldado desertor y también como su Majestad *Mama Sulimana* sin salirme de la ronda de los cuenta cuentos.

²⁸ Más adelante, cuando analice el trabajo de Bruce Mannheim, me detendré en las “narraciones conversacionales”.

Édouard Glissant (1998) estudia, en cuanto a la creación literaria, el paso de la oralidad a la escritura. Analiza como W. Faulkner compone su creación literaria tomando historias orales que vienen de diferentes horizontes culturales: de los indígenas *chiksawas* norteamericanos, de los trabajadores afroamericanos de las plantaciones y de los propietarios blancos. Para narrar, Faulkner, según Glissant, utilizaría tres procedimientos que toma de la literatura oral. Uno es la acumulación de descripciones, es decir, en sus palabras “un intento de inventariar la realidad”. El segundo y el tercer procedimiento que emplea, tomado de la oralidad, sería la repetición y la circularidad de los relatos, como una descripción que repite las mismas historias, tramas y situaciones para ir avanzando en círculo pero formando una espiral.

De esta manera fui encontrando un estilo de escribir mío. He podido recuperar ciertas pautas, ritmos y procedimientos de la oralidad, como sonidos reverberantes, palabras emparejadas por analogías y opuestos, descripciones exhaustivas que avanzan en espiral; los procedimientos de la reiteración de la oralidad, el movimiento ondulante y zigzagueante de ciertas situaciones y acciones. Gracias a dichas pautas orales, asociadas y reelaboradas, creo que voy encontrado un procedimiento apropiado de escritura y análisis que reciñe a mis maneras de pensar y percibir. Con esto quiero decir que puedo narrar los mitos-cuentos, ritos-técnicas e historias-vivencias de la vida cotidiana-*nuqanchis* y en ciertos momentos apropiados, en vaivenes, puedo analizar las categorías que se van urdiendo-anudando en el relato-*nuqayku*, cuando me pongo a un costado del *ñukanchis*, del nosotros juntos de mi familia y de los *chisik'atas*.



Imagen N° 16. Mujeres tejedoras: mama Lucia, Chaskascha, Valeriana y Urpita

Hap'achi: la abuela mítica urde en mis manos la manta de mi texto-escritura

La noción *kay*-condición en quechua se diferencia del verbo “ser” en castellano, algo así como lo que sería un “estar-condición” que no es esencia sino que es lo que hace que sea de estar-condición particular. Los runa-gente tienen su *kay* de *runa* y cada *runa* también, a su vez, tiene su propio *kay*-condición. Los vegetales, las montañas y los animales también tienen su *kay*-estar-condición. La tejedora también tiene su *kay*-estar-condición que hace que sea tejedora. Yo me pongo a tejer la tesis a partir de la cosmovisión de tejedora de *ch'isikata*. Empleo un pensamiento “connatural” a la trama con que están tejidos los *ch'isikatas*. Yo urdo el hilo-trama-*kay* y voy escribiendo por ejemplificaciones y por narraciones en zigzag y reiteración espiral.

Los tejidos son una representación visual de elementos que pueden servir de puntos de apoyo e incitan a narraciones. Armar un tejido no es solamente hilar los hilos y combinar los colores, sino que es también dar forma a los dibujos. El tejido lleva una cierta narración y cada diseño-*pallay* cuenta algunas historias. Recorro un paisaje y miro un manante, entonces se me vienen historias a mi memoria que acumula susurros. Miro una manta, recorro sus diseños y sus pampas, entonces me vienen también historias a mi memoria. La antropóloga Ingrid Hall en la presentación de sus tesis en el 2009 en la Universidad Paris Quest-Nanterre señaló que había encontrado en una comunidad de Cusco (en *Llaychu*) una vinculación entre los conceptos que utilizan y las técnicas agrícolas asociadas a los procedimientos del tejido. Sostuvo que una parcela de tierra era como una manta. Que para ambos se usan los mismo términos lingüísticos. Entre la sementera y el tejido habría una circulación de fluidos que recorrían de surco en surco, de hilo en hilo, es decir un *animu*-energía vital.

Para los *ch'isikatas* el tejido es una composición de diferentes elementos, son pues algo así como narraciones constituidas como una forma de representación visual. Hay la composición de mundos que narran cuentos-mitos y experiencias de la vida cotidiana. Por ejemplo la tejedora Doña Rosa Charca de 85 años recorre con su dedo los surcos y pampas de la manta y mientras va recorriendo los surcos y los diseños que le van susurrando historias me las va contando. Cuando le pregunté porqué seguía con el dedo los surcos, me dijo que estaba “leyendo”. Para la tejedora leer significa recorrer los surcos, palpar la textura de los hilos y admirar los matices de los diseños mientras se le van relatando historias. Mientras recorría con el dedo, me dijo que el *samay*-aliento del

tejido avanzaba bullendo “de surco en surco”. Y cuando le pedí que me enseñara a “leer”, cogió mi pulgar y fue llevándome por las quebradas y montañas del paisaje de la manta diciéndome: “sientes que cada hilo está respirando, escúchales, te están contando historias de la memoria de tu pueblo”. Mis dedos recorrían lentamente por un largo camino siguiendo una fila de llamas. En mis oídos una fila de llamas-guías de los viajeros bajaban la cuesta de la ladera de *Ch'isikata*. Doña Rosa agregaba diciéndome que las llamas estaban cantando como toda llama viajera mirando atrás y adelante diciendo: *innn-innn*. Por la textura tan fina y los colores naturales-crudos de la lana de la llama se puede leer que son llamas del tiempo de los abuelos míticos- *ñawpas*. Doña Rosa fue llevando mi dedo por la fila de las llamas y se detuvo dando vueltas en una llama. Me dijo que era la llama *hañachu*-capitán. Que el *hañachu*, en su *kay*-condición de *hañachu*, llevaba en el cuello la campana de oro. Que los viajeros escuchando la campana daban paso a otros viajeros que venían en sentido contrario. Así lentamente la tejedora fue haciendo leer-tocar mis dedos por otros surcos donde se dibujaban solteras montadas a caballo batiendo banderas blancas. No hay duda que eran las solteras suprahumanas que salen de los manantes a bailar con los solteros runa en la fiesta del *pukllay*. Doña Rosa, mientras acaricia la soltera, me dice que la noche de carnavales una de estas solteras había llamado a su tío para bailar. Nunca había vuelto a ver a su tío. Al día siguiente la encontraron muerto en la catarata de donde salen las solteras con encanto. Así me fue llevando, guiada por el dedo, por quebradas y montañas de la manta. Los diseños fueron susurrándome cuentos-mitos y experiencias de la vida cotidiana, no solamente aquellas que me reenviaban a mis vivencias, sino sobretudo a los de doña Rosa.



Imagen N° 17. La tejedora doña Rosa lee con los dedos los *pallay*-diseños de la manta²⁹

²⁹ La foto fue tomada por Adela Carlos Ríos, en 2013.

Los procedimientos de la tejedora y de la narradora me habitan. Como yo fui a la escuela, ambas técnicas fueron retejiéndose en mí lentamente mientras iba aprendiendo a escribir. Entonces sin que me diera cuenta, los tejidos y los cuentos se fueron asociando al potencial de relatar de forma escrita. Los tejidos, en su condición-*kay* de tejidos, fueron pasándome su *samay*-aliento de tejedora. Los cuentos, en su condición-*kay* de cuentos, fueron transmitiéndome su *samay*-aliento de cuenta-cuentos. Ambos *samay*-alientos circulan bramando por las venas de todo mi cuerpo. El aliento de tejedora y la de cuentera fueron a la vez llevándome por nuevos surcos como lo es la escritura. Escribir es algo que yo fui armando por mi propia cuenta porque no vengo de una tradición de narraciones escritas sino orales. Los *ch'isikatas* contaban y tejían y araban la chacra pero no estaban habituados a escribir. En la cultura *ch'isikata* no había la tradición de escritura y de literatura que me hubiera podido impulsar. Además tampoco había un cauce ya trazado por donde yo hubiera podido seguir en mi formación como mujer quechua antropóloga y escritora. Ahora, yo me estoy tejiendo como escritora.

Tampoco en la cultura quechua de *ch'isikata* disponía de formatos de escritura ya dados, como novelas, relatos cortos, cuentos, ensayos e investigaciones antropológicas que me pudieran servir de modelo para realizar una narración escrita. Yo fui trazando mi propio *huacho*-surco jalando los hilos de cuenta-cuentos y los de la tejedora para crear un nuevo tejido de narración escrita, como el que ahora están leyendo. En este nuevo surco mezcló mis experiencias, las narraciones conversacionales, los mitos-cuentos y los ritos para crear un tejido distinto de narración que les presento en esta manta. Por tanto, mis relatos escritos no siguen las regularidades, los puntos de cambios, las pautas y los ritmos de las investigaciones antropológicas que tienen un formato de referencia establecido, sigo más bien el ritmo de mis maneras de pensar. En este surco de hilandera, tejedora, narradora hasta atrapar el otro surco de escritora he caminado largo. Sin darme cuenta probablemente habría empezado cuando mi madre me regaló la primera rueca.

Desde entonces como toda tejedora *ch'isikata* fui escogiendo los hilos y fui combinando los colores. Cuando las tejedoras *ch'isikatas* tejen una manta-aguayo toman las lanas más finas, sin ningún grumo, que estos pueden resquebrajar el tejido. También saben escoger y combinar los hilados padre-madre, es decir los hilos torcidos a la derecha-masculino y los hilos doblados a la izquierda femenino. Y cuando escogen

los colores, escogen de los oscuros a los mas claros. Es decir que los oscuros abrazan-*uqllan* y protegen a los hilos blanquiñosas-*ñiñachas*. El tejido de la manta depende de esta combinación de hilos; así también escojo los cuentos mitos, las historias vivencias, y mis recorridos para escribir. Por ejemplo si se comienza entramando con los colores verdes, primeramente las tejedoras escogen el verde-negro (*yana-q'umir*) luego comienzan aclararle con un verde-pasto (*q'achu-q'imir*) enseguida la refulgen con un verde-esplendoroso (*k'anchoq-q'umir*) y finalmente la hacen irradiar en el ojo-*ñawi* de los colores verdes. O sea en un blanco-verde (*yuraq-q'umir*). Este ojo-*ñawi* es la vena irradiante que va a guiar el recorrido del tejido. A este ojo-vena se le llama aparente-*k'anchoq*, es decir irradiante. Este ojo hilo-blanco resplandeciente avanza por si solo caudalosamente en el tejido. No se le escoge-*aqlla*, tampoco se le cuenta-*palla*. La tejedora doña Valeriana Carlos señala que es como el papel blanco sobre el cual se hace girar el pincel en una infinidad de figuras multicolores. Los colores que giran alrededor del papel blanco serían la combinación de los verdes-oscuros a los verdes-claros que se van escogiendo-*aqllay* y se van contando-*pallay* para hacer aparecer una infinidad de figuras-*pallay* en la manta. A partir del ojo hilo-blanco resplandeciente se hace abrazar su otra mitad con otra familia colores. Así el ojo resplandeciente fluiría protegido de ambos lados en un juego de colores que van de claros a oscuros. Por ejemplo, si se escoge la gamma de colores rojos, en la primera hilera-*wachu* se escoge el rojo- irradiante (*puka k'anchoq*) que crea un cierto “aparente” entre el ojo irradiante del verde y el ojo irradiante rojo. Luego se va atenuando la apariencia del ojo irradiante en un rojo-flor rosada (*panti-puka*), en la tercera hilera se le aleja del ojo resplandeciente en un rojo-sangriento (*yawar-puka*) y finalmente se le hace bordear en rojo-negro (*yana-puka*). O sea que los extremos serían como los *mach'ay*-barrancos oscuros y peligrosos, o sea *wak'as*. El ojo irradiante sería la serpiente *illa*-potencia generadora del agua que corre en medio de los barrancos y cañadas.

La combinación o “aparente” de los hilos de una familia gira por lo general en cuatro colores y el ojo resplandeciente es siempre el hilo de color blanco. A cada combinación de la familia de los colores se le dice: *chharqu-chaqra*. Es decir la cementera-armonizada. Una cementera puede estar formada de colores verdes, también de rojos, azules o amarillos.

La buena tejedora comienza aprendiendo a manejar esta combinación de “aparentes”. Cada hilo-cementera debe ir matizando uno tras otro; cuando se coloca un hilo donde no corresponde, por ejemplo un negro entre un verde-amarillo y un maíz-

amarillo, se dice *yanayarun*. Es decir que en lugar de seguir reverdeciendo esplendorosamente se torna negro marchito. O sea que los colores no llegan a florecer, se echan a perder.

Este procedimiento de la sementera-armonizada corresponde a la forma de la composición de los colores del arcoíris- *warakaysu*. Los *ch'isitakas* señalan que el *warakaysu* fue quien les enseñó a combinar los colores. La historia dice que el *warakaysu* había sido sorprendido por un pastora en la orilla de una laguna y al no poder esconderse, se había transformado en un bulto de lana de hermosos colores. La pastora viendo la lana de colores, la había cargado hasta su casa y la había escondido detrás del fogón. A media noche la lana se había transformado en un hermoso muchacho de colores y se había metido en la cama de la pastora. Pero la pastora le había dicho que antes de acostarse con ella debía enseñarle a combinar los colores en aparentes. Así, cada noche, la pastora y el muchacho arcoíris se pasaban combinando los colores. Cuando la madre de la pastora iba a sorprenderles, el muchacho se transformaba en un montón de lana multicolor. Y cuando la pastora se había embarazado, había pedido al *warakaysu* que le enseñara a tejer los hermosos *pallay*-diseños de su ropa. Fue así como la pastora había aprendido a escoger-*aqllay* y contar-*pallay* los hilos. La muchacha había dado a luz un niño de cabellos multicolores, pero dicen que cuando había momentos de *antawara*, es decir, cuando llovía y soleaba al mismo tiempo, de la cabeza del niño dicen que se extendían los colores del arco-iris hasta el lago donde habitaba su padre. Hasta que un día el niño, al igual que se padre, la había abandonado. Gracias al sacrificio de la pastora las tejedoras aprendieron a combinar los colores “aparentes”.

Desde entonces, se dice que el *hap'iqi*-potencia generador de los colores de la cementera-armonizada es el *warakaysu*- arcoíris. Hoy en día cuando hace momentos de *antawara* las muchachas que visten con los colores de la sementera-armonizada voltean su ropa por temor al arcoíris. Este puede introducirse en el cuerpo de la muchacha para embarazarla y enfermarla.

También se dice al ojo resplandeciente *hap'iqi*-potencia generador que atrapa y combina las sementeras de hilos-colores. Teniendo este hilo-resplandeciente en la mano, es fácil combinar el resto de los colores de la manta. Todo dependerá del tamaño de los diseños-*pallay* que se quiere tener en una manta-*lliklla*. Si los *pallay*-diseños son delgados, la pampa de la manta, como dice mi madre, tejedora, “solito se acomoda con los colores”. O sea que si los *pallay* son resplandecientes, el resto de la manta irá con

colores *hanku*-crudos, como café-gris, gris-nogal, gris-negro etc. Y cuando los *pallay*-diseños son grandes, ya no se necesitan los colores crudos, la manta está repleta de ojos resplandecientes en cada cementera-armonizada. Este tipo de manta es tejida por las mejores tejedoras que tienen el *samay*-aliento de la potencia que hace que sean tejedoras, es decir de la *Apachi-awila* (abuela).



Imagen N° 18. *Illa*-ojos resplandecientes de los colores *hanku*-crudos de la tejedora Lucía Ríos³⁰.

Estas tejedoras de la *Aphachi awila* tienen incorporados los colores. Saben escoger y contar los hilos para hacer fluir el ojo-hilo vena resplandeciente. Además esas tejedoras, mientras van haciendo fluir el ojo-resplandeciente y mientras van enumerando los colores de la cementera-armonizada, también comienzan a escoger y enumerar la misma vena resplandeciente. La escogen y la enumeran hacia arriba y hacia abajo en un punto *thullu*. Entonces los diseños-*pallay* comienzan desplegarse en ambos

³⁰ La foto fue tomado por mi hermano etnomusicólogo Orlando Carlos Ríos, en 2014.

lados de la manta-*lliklla*. En un lado- cara de la manta comienzan a aparecer el ojo resplandeciente mirando el mundo de arriba- *pacha-uya*. En el otro lado-detrás de la manta también empieza a aparecer el ojo resplandeciente mirando el mundo subterráneo-*ukhu-qhipan*. Ambos ojos resplandecientes son de dos colores diferentes: si el primero es blanco, el segundo es rojo. A este tipo de diseños, corresponde la mano del puma (*puma maki*), lomo de pececillo (*challwa waqta*), brote de rosas (*rosas pallay*), pico enganchado del loro (*lurayp'u*) y las doce tijeras (*ishkay chunka tijiras*), el ojo de la vaca (*waka ñawi*) y otros diseños.



Imagen N° 19. El ojo resplandeciente de los colores chayasqas-vivos³¹

³¹ La imagen la tomó mi hermano Orlando Carlos Ríos, en noviembre de 2014. En la foto, mi madre, tejedora-narradora de cuentos, Doña Lucia Ríos Umiyauri, muestra la manta tejida por sus manos.

Estos *pallay*-diseños hablan a la tejedora, le susurran, le guían y ellos mismos se adelantan antes de que la tejedora haya terminado de anudar. Los hilos habitan la tejedora. Esas tejedoras tienen como *hap'iqi*-la potencia que hace que sean tejedoras, a la abuela *Jap'achi-awila*. Su persona sale cada mañana de su Majestad la montaña llamada *Aphachillanka*. Es la *paqarina*-el mundo de donde amanece la abuela. Su Majestad *Aphachillanka* tiene la forma de tres cerros medianos. Demarcan la comunidad de *Ch'isikata* con otra comunidad vecina, la de *Coporaque*. De la ladera de su Majestad se desprenden *illas*-potencias resplandecientes en forma de piedras. Las que encuentran estas *illas*-potencias se hacen buenas tejedoras. De *Aphachillanka* sale la abuelita y recorre la pampa de *Ch'isikata* a pasos raudos hilando la madeja de lana que lleva en la espalda. Las tejedoras antes de comenzar a tejer le llaman para el ritual del *chaccheo* de la hoja de coca. Entonces abren su atado de coca y sacan la *illa*-resplandeciente de la *wich'una*. Es decir la mano poderosa de la abuela que agarra el instrumento con punta para ajustar finamente los hilos del tejido. La tejedora soplando tres hojas de coca le ofrece a la *Jap'achi* abuela, le dice con mucho respeto y cariño: “*kukachata akulliykusun mamitay*- abuela mía compartamos estas hojas verdes de coca”. Mientras mascan la coca en ambos lados de la boca, la tejedora, agarrando en una mano el atado de coca, lo pasa con golpecitos ligeros por el tejido. Con la otra mano ajusta los hilos del tejido, con la mano potencia de la abuela mientras se encomienda diciéndole: “*makillaykiwan apuraylla awarusaq*- voy ha tejer esta manta con tus manos, guíame con tu mano para acabarlo rápidamente”. Estas tejedoras, como fue el caso de mis tías abuelas y también mi madre, podían acabar en un día un lado de la manta. Cuando no acuden a la *Jap'achi-awila*, la tejedora puede pasarse la vida sentada, día tras día, al lado del tejido, sin haber ajustado ni el primer hilo-nudo ni el segundo.



Imagen N° 20. El *hap'iqi*- mano potencia de la *Hap'achi awila* que hace que sean tejedoras³²

Mis tías abuelas Doña Brígida, doña Andrea y doña Rosalinda Umiyauri tenían una *wich'una*-tejedora hecha del fémur de la vicuña. Se considera que la *Jap'achi* abuela agarra-*hap'iy* todos los *wich'unas* de vicuña. Ella es la propietaria. Mi madre nos contó que la *Jap'achi* abuela había regalado tres *wich'unas* de vicuña a mis tías abuelas porque las pobres al quedarse huérfanas habían ido a pedirle hasta la puerta de su Majestad *Aphachillanka*. Gracias a las *wich'unas* de vicuña mis abuelas no habían sido entregadas como niñas sirvientas en la casa de los mistis del pueblo de Yauri-Espinar. Su padre y la gente que les ordenaba habían dicho que “tenían con qué ganarse la vida”. Esta *wich'una* de vicuña la heredó mi madre y ella se la regaló a mi hermana mayor, la tejedora.

Estas tejedoras que tienen la *wich'una* de vicuña ajustan los hilos muy finamente y sus puntadas son tan tupidas que ni una aguja logra pasar. Además pueden terminar un lado de la manta en un solo día, pues la *wich'uña* de vicuña atrapa la mano de las tejedoras para hacerlas correr raudamente como corren las vicuñas por las pampas. O sea que las tejedoras hacen correr los hilos al dedillo y, además, los hilos que ajustan son finos y bien apretados. A estas tejedoras para que aprendan a ajustar los hilos así de finos desde niñas, jamás les dan de comer el “*tila wira*”, o sea el bofe como tela de araña que se halla pegado a los hígados. Señalan que las que comen este

³² La foto lo tomé yo misma en agosto del 2013.

tila-wira desvían-*taphka* su suerte de tejedoras, pues la *tila-wira* descarga en esta niñas su *larphay*- condición de puntos ralos y chirles.

Estas tejedoras de *la Japachi-awila* manejan y cuentan los hilos al dedillo y mientras van contando van creando nuevas formas y figuras. La agilidad y creatividad van juntos. Mi madre tejía día y noche, no solamente diseños- *pallay* de los *ch'isikatas* sino que también creaba nuevos *pallay*-diseños. En su creación imaginaba nuevos puntos hasta mediodía y luego los desataba en la tarde, al día siguiente comenzaba hacer aparecer los nuevos *pallay* que había tejido el día anterior.

Las buenas tejedoras, como cuando se escribe, tienen una idea y van creando formas y figuras. Por lo tanto tienen en sí mismas, en su cuerpo, el ritmo de sus gesto, las regularidades y puntos de cambio. Por ejemplo, en los puntos como el denominado caballito de totora, de repente el caballito sacaba alas y luego comenzaba a girar para alzar el vuelo. Más adelante, de pronto el caballito se iba transformando en ave guanero de saltos largos. O sea que mientras tejen crean regularidades e irregularidades, líneas de continuidad y momentos de corte, sucesiones y enlaces. De pronto, en el reverso de la manta, aparecía en la inmensidad del cielo azul el rey-cóndor dando vueltas alrededor de *ch'isikatallay*-pampa. Estas tejedoras tienen la percepción de un espacio superior, como cuando mira el cóndor para abajo; así tal vez miran a la manta que van creando. Son dimensiones espaciales que las tejedoras manejan mientras hacen aparecer nuevos diseños.

Todo esto me permite tejer contar lo que estoy urdiendo en la tesis. De alguna manera, al escribir yo también escojo los hilos-cuentos y los combino. A partir de una imagen o sensación experiencia o quizás de un recuerdo, de lo que me han contado, voy haciendo una *illa*-ojo resplandeciente que será el que por su potencia me irá guiando en mi escritura. Esto yo lo siento en mí, como cuando se teje, pero no puedo dar cuenta al final de cómo se me viene a mí la potencia *illa* de la escritura. Pero si sé que en mí la escritura está asociada con armar los tejidos, lo que me enseñaron de niña.

Lo que cuento de mi auto-etnografía, en este apartado, es cómo me he formado para que yo pueda escribir. Tengo el caudal de conocimientos de cuenta cuentos y el de la tejedora; quizás el confluir ambos, me permitió reconvertirlos, o sea las formas de hacer, percibir y pensar de cuenta cuentos y de tejedora hicieron un *tinkuy*-confluencia-choque en la escritura. He tejido, retejido y reteñido mi lado cuenta-cuentos y el de la tejedora para retejer mi tesis, tal vez utilizando los saberes y formas de percepción de cada una de estas dos maneras de crear.

Creo que en mí no hay una separación entre narra-cuentos y tejedora cuando escribo, aunque no son los mismos procedimientos par tejer, contar y escribir. Las “narraciones conversacionales” aparecen cuando se bordea una laguna, cuando se cruza una quebrada, o sea cuando se da una experiencia, y la narración se vincula a una topografía o un suceso. La tejedora en su viaje por el mundo de las texturas de los hilos y los colores del arcoíris, al pasar por valles y quebradas, siente que le captan, le *hap'in-*agarran y le *llaksay-* pasman. Le provocan un efecto, una emoción y, a partir de ahí, comienza a utilizar las categorías del pensamiento para tejer. De la misma manera tal vez algo así ocurre con las narraciones conversacionales cuando se pasa por un lugar *huaca*, se cuenta, se concibe una experiencia-historia del suceso que se ha vivido para comprender esa vivencia.

Caminando y recorriendo fui aprendiendo a reconocer los diferentes lugares míticos. Aprendí de la geografía y de los paisajes cargados de personajes supra-humanos. Es decir de los paisajes habitados. Aprendía la historias-*tiyan* de los supra-humanos. A este *tiyan* se anudan los mitos-cuentos que me contaban mis abuelos y los *ch'isikatas*. Me decían: “esa montaña, su majestad *Aphachillanka* es la *paqarina-* el amanecer de donde salen las tejedoras”. “Esa *wak'a*, su majestad Sukhamarca pegada a la *Aphachillanka* es su Majestad donde vuelan los cóndores”. “El manante *Mulli-puxo* cubierto de nubes negras en la ladera de su majestad *Sukhamarca* es el *hap'iqi-*potencia que agarra y encanta a los viajeros”. “Las avecillas *yuthu-* codorniz que beben de ese manante son los *hap'iqis-*potencias de los granos de la quinua”. Por tanto no había que agarrarles: caso contrario, los granos de la quinua desaparecerían. Es así como fui aprendiendo a percibir los paisajes que tienen una significación mítica, y a narrar. Se aprende a percibir, por alguna razón, un barranco, una piedra, como lugares donde fluyen energías-*samay*. Y esa energía se expresa en el *tiyan* en los sobre-humanos, o sea en las *wak'as*. Es decir se aprende a ver e interpretar una cara, una nube, una *wak'a*.

El *samay*-aliento de los cuentos me habita

Los *unukamay* (los guardianes del agua) forman a los niños y a las niñas para que llamen a la *illa* del agua en una infinidad de maravillosas repercusiones, a mí me formaron como cuenta cuentos. Sin darse cuenta, sin saber, sabiendo, probablemente mis padres, mis abuelos me pasaron el *hap'iqi* de los cuentos. Será por eso que la fuerza

que atrapa los cuentos y mitos también me tiene atrapada. Y como los *Ch'isikatas* no viven aislados de los unos y de los otros, al contrario todos viven en comunidad, todos están también atrapados por un susurro de cuentos. Es así que el *hap'iqi* de la cultura de *Ch'isikata* también me captó, me habita y me hace contar y, ahora mismo, escribir. Las montañas, los lagos, las estrellas, las piedras y los barrancos me cuentan y me murmuran en los sentidos del cuerpo. El *hap'iqi* de las montañas, de los animales y de los vegetales también me habitan y, toda esa masa de historias me transforman en cuenta cuentos, me imponen narrar así como el rayo, su Excelencia el señor Santiago, que avanza entre las nubes montado en su caballo blanco escoge al *yachaq*-sabio, intermediario entre *Apus* y humanos. Como lo cuenta Tristan Platt (1997), al primero que se le cruza para devenir *yachaq* le ondea con toda su energía una bala y le descuartiza; en el segundo impacto vuelve a juntarle y en el tercer hondazo le hace ponerse de pie y le deja la llave de la sabiduría. Quizás así, a mi también me escogieron como cuenta cuentos. La energía de esta masa de voces que hablan, que narran y cantan es la que me fue atrapando desde niña en la *illa* de los cuentos, en la boca del manante. No es que yo haya decidido ser cuenta cuentos por mi misma. Esa masa de ecos y murmullo de voces nos fue transmitido a los ocho hermanos. Mis padres todas las noches nos narraban historias y nos hacían contar los mismos cuentos, noche tras noche y otros nuevos a cada uno de nosotros. En cuanto apagaba la vela nos decía: *willanakuychis* cuéntense los cuentitos de hijo mayor a menor. Muchos de mis hermanos se quedaban dormidos, pero como yo no podía dormir, mi padre empezaba a contarme historias de sus largos viajes por el nevado de sus Majestades *Apu Qurupuna* y mama *Sulimana*. Además mis hermanos saben como yo aquellos primeros cuentos que escuchamos en la infancia. Pero cuando mis padres nos piden que volvamos a narrar aquellos cuentos que nos enseñaron apagando las velas, mis hermanos afirman lamentándose que, saber si saben aquellos cuentos, pero que no aprendieron a enriquecerlos, tampoco aprendieron a reinventarlos: no saben narrarlos. Que a diferencia de la hermana cuenta cuentos (refiriéndose a mi), ellos se quedaron *tapha*-do, detenidos. Es decir, como sabe decir mi madre: el hilo de sus historias son limitados-*chirlis*, sus diseños descoloridos *tuntis*. Los pobres, teniendo hilos hasta de más, no aprendieron a contarlos-tejerlos, tampoco se dieron cuenta que podían haber urdido la infinidad de *pallay*-diseños que se podían hacer con aquellos hilos-cuentos. Como dice mi padre: ¡tanto hilo para nada! Así ocurrió con mis hermanos y hermanas.

En cambio para mí, como ya mencioné, aquellas historias de mi infancia son el flujo de voces que me viene desde mis padres, mis abuelos, bisabuelos y no sé, desde qué tiempos. Ese acervo me habla y me hace hablar y me hace contar. Todo lo que escuché de niña se grabó en mí, como el manantial de un fluido creativo que alimenta mi capacidad de imaginar y narrar. Yo no me he *taphka*-do, no he echado a perder los hilos, no los he enredado, tampoco los he descolorido. Muy al contrario, como la buena tejedora, he guardado los hilos dentro de la vasija de barro por miedo a las polillas y me he alegrado infinitamente cada vez que encontraba aquellos pedacitos de hilo en las calles y en los basurales. Y como la tejedora, llegando la hora de urdir los hilos, me he sentado a escribir tomando estos hilos uniéndolos y tejiéndolos. Al narrar, me dejó llevar, como la tejedora por sus manos, cuando haciendo hace aparecer diseño tras diseño sin haber planeado, tal vez con apenas una idea-imagen. Yo también, como la tejedora, me abandono a mi instinto de cuenta cuentos. Cada uno de mis cuentos son articuladores de sentido que van explicando el mundo humano y sobre-humano de los *ch'isikatas*, como el *hap'iqi* de las lanas, de las texturas, de las formas de los dibujos, la *illa* la virgencita tejedora de la vía láctea, que va atrapando a la tejedora poco a poco, hasta que es finalmente el tejido el que le habita a la tejedora. A mí me alimenta el fluido de la masa de voces que ya me atrapó cuando todavía era niña. No invento nada de la nada; quizás sean apenas variaciones las que tejo-narro-escribo. Basta un murmullo y automáticamente huelo a agua y, antes de escarbar en el suelo para abrir el ojo del manantial, la serpiente plateada de mi memoria-creatividad ya abrió el ojo de las historias que no dejan de reverberarse entre unas y otras en toda la tabla de la manta de multicolores diseños-*pallay* que llevo rememorando, reinventando y escribiendo.

Como dice mi hermana mayor, mis padres me habían pasado su *samay*-aliento de cuenta cuentos. Tal vez las montañas, con ser montañas Apus, también me transmitieron su aliento- *samay* de montañas, convertido, por la elaboración cultural quechua, en la mito-topografía de las narraciones. Quizás los mitos y las palabras que se cuentan y resuenan continuamente en la zona de *Ch'isikata* poco a poco me fueron atrapando- *hap'iruwanku*. Lo cierto es que ahora, ya no puedo descuajarme de ellos. A veces me digo en el duermevela que yo nomás tengo la culpa de haberla escuchado noche tras noche. Tan pronto como me atraparon, poco a poco, fueron compactándose, como sedimentaciones del barro de un río que se hacen roca, en elementos intensos de mi memoria. Hasta convertirme en un canterito-olla resplandeciente, es decir en la *illa* potencia generadora y productora de las historias que repite y reinventa. Si la potencia-

illa resplandeciente la destaparan, las historias rebalsarían reproduciéndose, como en un cuento que les contaré en uno de los capítulos de la tesis, en grano tras grano de quinua sin detenerse. Y ese multiplicarse no habría como pararlo, invadiría las calles, las plazas hasta rebalsar en la tierra.

***Hinaspari*: formas de narración y obtención de las historias**

A veces no era necesario que mi madre nos respondiera contando otras mini-historia tejidas de los hilos que le ofrecíamos; simplemente escuchaba atenta nuestras historias y de rato en rato nos decía: “aja, *ari*. "Así es, entonces, sí, claro que sí”. Cuando la historia le parecía interesante, entonces nos ayudaba a urdir la con hilos más finos y de colores más variados para sacar una manta coloreada de imágenes. Para ello acudía a ciertas interjecciones que se usan en quechua cuando se narra los cuentos; nos decía: “*hinaspari, chayri*. ¿Y entonces? ¿Y después? Gracias a los signos de interrogación e interjección que ella expresaba, sabíamos si nuestra historia estaba viva o aburrida. El punto de interrogación, “¿entonces? ¿*hinaspari*?” abría el camino para anudar el hilo siguiente en la manta-historia, dar el siguiente paso de la historia. Y, antes de dar el siguiente paso, nosotros respondíamos al signo de interrogación, acudiendo a la interjección que dice, ¿*hinaspas*-entonces? *Chaysi*- después”. Gracias a *hinaspas*-¿entonces? y *chaysi*-¿y después? proseguíamos con la narración, punto por punto, paso a paso. Para dar cada paso adelante de la historia se retomaban los signos de admiración e interjección. Estos signos se concatenaban recíprocamente hasta el final de la historia. Gracias a estos signos se podía suscitar y desarrollar la historia completa paso a paso, nudo a nudo, hilo a hilo. La falta de uno de estos signos *taphka-ba*, es decir desencantaba el embeleso que se solía establecer entre el narrador y el oyente. El narrador, con ser narrador, para narrar la historia necesitaba de la palabra mágica del oyente, *el hinaspari, chayri*. Sin esas interjecciones de continuidad, atención e intriga en el diálogo entre la narradora y los oyentes, mi madre y nosotros los niños, no fluía ninguna historia. Ni para el oyente y ni menos para el narrador.

Y cuando queríamos seguir prolongando la historia principal para no ir a la cama, mi madre caía en cuenta que se había desviado un buen trecho del *wachu*-surco principal de la historia; entonces mascaba su hojita de coca y retomaba al *wachu* principal. Desataba el hilo de la trama principal donde lo había amarrado y continuaba

tejiendo la historia paso a paso, así hasta el final. ¡Vieran cómo mi madre iba sacando en la manta una infinidad de imágenes alrededor de la historia del *pinco* y la pastorcita! A un ladito del *pinco*, el sol brillaba amarillo oro mientras que, más allá, un condenado trepaba un barranco. En el otro ladito y franja, *wachu*-surco de la manta, una fila de seres extraños desfilan en orden. Mas abajo en el tejido, nosotros sus hijos estamos saboreado un delicioso guiso de quinua sin saber que, junto a nosotros, en la oscuridad sobresalían los ojos rojos de uno de los *ñawpas* que nos había visitado. A la derecha de la manta historia-cuento, un bebé aprende a levantarse sosteniéndose en el hueso fémur de nuestro ancestro, etc. Así, la manta narración, surco camino, con sus figuras y franjas, colores y matices, se iba tejiendo en nuestras oídos, nutría la imaginación y se grababa en el recuerdo. Así, desde muy niña, desde la penumbra de lo que apenas si tengo recuerdo, fui aprendiendo a memorizar y narrar, pensar y tejer hilos historias. Así me fui formando como cuenta cuentos, una tejedora de cuentos. Esos dos *wachos*-surcos formaron *tinkuy*-confluencia y ahora me hacen escritora antropóloga. *Chayllan chay*.

***Nuqanchis-nuqayku*: por los surcos de la objetivación y de mis vivencias**

Los pronombres personales en plural en quechua *Nuqanchis* (nosotros inclusivo) que incluye *nuqa* primera persona y *qan* segunda persona o sea (1a p. + 2a p.) y *nuqayku* (nosotros distintivo) que incluye *nuqa* primera persona y *pay* tercera persona o sea (1a p. + 3a p.) crean también este espacio de ambigüedad e indiscernibilidad. No hay una noción tan tajante para mí como quechuahablante que indique mejor mi doble lugar, de estar adentro o afuera del trabajo de investigación. No hay una brecha para mí entre tejedora y su tejido, o sea que la tejedora y el tejido hacen la unidad de la manta. Así al mismo tiempo puedo objetivar y vivenciar.

Los pronombres nos dan la posibilidad de investigar siendo parte misma de la investigación. Este espacio indiscernible es como las mantas que han sido tejidas en puntos *tak'a-t'aka*. Son como el centelleo de puntos multicolores en el anverso y el reverso de la manta. No son como los *pallay*-diseños que han sido tejidos con colores y formas fijas de curvas, flores, cóndores, pumas o otras figuras que se pueden distinguir en la manta. *Tak'a* significa esparcir, regar. Se *t'aka*- esparce los granos de quinua en la pampa de mi comunidad. De la misma manera se *t'aka*- riega los puntos nudos

multicolores en la pampa de la manta. Los tejidos *tak'a-t'aka* son pues nudos difusos que no han sido fijados y no se las puede distinguir. No se los puede juzgar, no es rojo, ni blanco, ni verde, pero al mismo tiempo centellean esos colores. La franja indiscernible es también, como las fracciones de los colores del arco iris que se hacen difusas del paso de una franja a otra, no se les puede distinguir si es rosada o cuando pasan a la franja amarilla. Así de difusas son las franjas indiscernibles.

Esta franja indiscernible de estar adentro y afuera de la investigación se crea en la misma ronda de las mujeres que danzan después de haber recogido los granos de quinua. La dueña de los granos de quinua dando vueltas y vueltas aparece de pronto a un lado de la ronda, o sea en una ubicación de *nuqayku*. La misma ronda dando vueltas y vueltas, como cuando arrastra el viento, la ubica a un lado de la ronda de la ubicación de *nuqanchis*. Es decir que siendo parte de *nuqanchis*- nosotros inclusivo, que danza girando con las demás mujeres en el círculo grande, se ve de pronto en un círculo dentro del grande, es decir se ve en *nuqaynku* nosotros-ella.

Como había mencionado, en la cultura quechua de *Ch'isikata* no hay otra noción tan tajante para indicar estar adentro y afuera; podíamos decir que está inscrita en la misma lengua esta franja indiscernible que permite estar en la ronda con las demás mujeres y al mismo tiempo hacerse a un lado, pero siempre “siendo de” y dentro de la misma ronda. Es un doble semántico de la lengua: *ñuqanchis* es la acoplada de *ñuqayku*, es la otra cara de la manta.

La tejedora, para regar los puntos multicolores *t'aka-t'aka* en una manta primero cuenta tres hilos del mismo color y los saca hacia fuera; luego escoge otros tres hilos de otro color, los suelta hacia abajo contando uno a uno, y así sucesivamente va soltando y va sacando los hilos de tres en tres de diferentes colores. De tal manera que los puntos empiezan a centellear en ambas caras de la manta. Todo esto es posible porque hay categorías que permiten pensar de esta manera. Puesto que en la fabricación de la manta de dos lados y en el estar fuera y dentro, ambos hacen la unidad de la manta como yo misma, narradora e investigadora.

Esta posibilidad inherente de la lengua quechua y de las formas de organización social y de “partición del mundo” (*shèmes*)³³ son las que me hacen posible que esté a la vez y al mismo tiempo junto y al costado de mi trabajo, entre una ubicación de observadora (*ñuqayku*) que cuenta y de participante que hace cuerpo de la vivencia

³³ Más adelante explicaré la noción de *schème* (matriz-esquema) y el autor que me sirve de referencia.

(*ñuqanchis*). Y es lo que me permite estar a la vez alternativamente como quechua narradora-tejedora y como quechua cuenta-cuentos investigadora; sin que el par semántico quechua se corresponda exactamente con la dicotomía emic-etic, como ya mostraba en otro trabajo (Carlos, en Carlos y Ventura 2015).

Taytamamay samaykuwan: me moldearon con dos maneras de pensamiento, abstracto y concreto.

Las categorías o nociones de pensamiento se definen en la utilización, no se fijan de manera abstracta y distante de su uso inmediato, sino en el hacer haciendo. Es, pues, un proceso de dar sentido al mundo contando historias, cuentos y experiencias que establecen las divisiones de lo perceptible: lo sensible y de lo suprasensible. Las historias son formas de explicar este sentido que existe y ordena el mundo. Es la única manera de explicar su significación. Para ello vinculo dos formas de pensamiento: la de mi madre y la de mi padre. Mi padre tiene una formación escolar mientras que mi madre la de la vida. Cuando pregunto a mi madre y a mis tías acerca del uso de las categorías de pensamiento como *samay*, *khuruy*, *taphkay*, ellas me explican narrando historias, contando cuentos y muchas veces relatándome experiencias y narraciones conversacionales. En cambio, cuando pregunto a mi padre, su persona intenta hacerme comprender dichas nociones abstrayéndolas de una situación de uso, definiéndolas como si vivieran en sí mismas. Cuando le pido a mi padre que me explique de otra manera, concluye diciéndome: “*samay* es como el alma, *taphkay* como un desencanto”.

Yo, como mi padre, he tenido una formación escolar, pero también tengo la manera de pensar de mi madre. Puedo usar las dos maneras de pensamiento, la abstracta y la concreta. Yo creo que somos así en todas las culturas, a ratos somos abstractos y a ratos usamos el pensamiento concreto. Sin embargo, como cuenta cuentos yo tengo la tendencia de explicar las categorías desde el lado de su utilización. Explico y comprendo el mundo narrando historias. Pues el mundo andino me habita con todo el murmullo de voces, de percepciones del paisaje e imágenes, olores y recuerdos. Y como aquí escribo la tesis, parto no solamente desde el lado materno, sino también del lado de mi padre.

Estos procedimientos del pensamiento quizás se acercarán a lo que Levi-Strauss llama “la lógica de lo concreto” propio de las culturas que él caracteriza como ágrafas o

primitivas. Lévi-Strauss, en el *Pensamiento salvaje*, plantea la diferencia en la lógica del pensamiento concreto y del pensamiento moderno. Menciona que los preceptos son utilizados por el pensamiento mítico. Mientras que el pensamiento moderno utiliza los conceptos, aunque los preceptos que utiliza el pensamiento mítico estarían a medio camino de los conceptos (1997: 37). Los preceptos se caracterizarían porque: “sería imposible extraerlos de la situación concreta en la que aparecieron; los conceptos en cambio no están atados a las situaciones concretas. Sin embargo, dice Levi-Strauss “provisoriamente podrían poner sus proyectos entre paréntesis” (Ídem: 37). Otra diferencia que habría entre preceptos y conceptos, sería que para los primeros, en el pensamiento mítico, habría un repertorio limitado en cada cultura y además, como estos están a medio camino del signo, tienen un “ser” concreto, aunque como advierte Lévi Strauss, la imagen precepto, “también se parece al concepto por su poder referencial”. No se relacionan exclusivamente a ellos mismos sino que pueden sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee al respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada” (1997: 38). Esta diferencia y semejanza, le lleva a Lévi-Strauss a plantear una lógica de hacer, pensar y decir que él llama la del *bricoleur*. El pensamiento mítico funcionaría como hace un *bricoleur*, o sea que: “en primer lugar hace un inventario de todo lo que dispone y establece una suerte de diálogo, para hacer un repertorio antes de elegir entre ellas, las respuestas posibles que el conjunto debe ofrecer al problema que el *bricoleur* le plantea”. (Ídem. 38).

En esto habría una diferencia con el pensamiento científico moderno que es capaz de crear de manera ilimitada los instrumentos conceptuales que va utilizar para cada dominio y para cada proyecto de estudio. Otro punto que me interesa para mi narrativa es lo que plantea Lévi-Strauss es que: “para la reflexión mítica, la totalidad de los medios disponibles debe ser implícitamente inventariada o concebida, para que pueda definirse un resultado que será siempre una componenda entre la estructura del conjunto instrumental y la del proyecto” (1997: 41-42). Por último Lévi-Strauss menciona un aspecto que me interesa particularmente para la escritura de este trabajo. Es lo que él llama, la poesía del *bricolage*. Y consiste en que el *bricoleur*, como yo, al tejer esta manta, “no se limita a realizar o ejecutar; “habla” no solamente con las cosas...sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor”. (pp. 42). Además advierte un aspecto que aquí al escribir el trabajo me concierne muy particularmente,

puesto que se trata de una auto-etnografía: “...el *bricoleur* pone siempre algo de él mismo” en su manta-proyecto.

La tejedora entrama sus tejidos como el *bricoleur*. Mi madre, mi tía y mi abuela, cuando no tenían suficientes hilos para tejer una manta, sacaban todo los hilos que les sobraban. Mi abuela mostraba los hilos que había tejido de los retacitos del cuero de oveja, la tía Aleja ponía la lana café que le había regalado su suegra, mi madre al ver que las lanas eran oscuras, sacaba la chompa vieja de mi padre y la desataba, luego la tenía en amarillo irradiante. Entonces mi madre pasaba a combinar los hilos unos con otros, hasta que por fin exclamaba: “el ojo de la manta irradiara entre los oscuros de la lana negra”. Entonces la abuela decía: “las pampas de la manta serán oscuras, casi tristes, pero a medida que se vayan acercando al ojo irradiante irán aclarando, sonriendo en los hilos de la lana blanca de la oveja”. Mi tía agregaba que los hilos púrpuras de la chompa de su esposo podían hacer irradiar fosforescentemente los ojos amarillos de la manta. Mi madre agregaba que la aparentes (combinación de colores entre claros y oscuros) como, amarillo y púrpura, alcanzaban para hacer irradiar los bordes de las mantas. La tía Aleja señalaba que los ojos podían recorrer los surcos oscuros de ambos lados de la manta. Entonces cuando habían logrado combinar los colores de sus tejidos, cada una se ponía a tejer.

Así, mismo, yo en mi tesis procedo como las tejedoras por *bricolage*. Me digo con qué hilos cuento para empezar a tejer mi manta-tesis. Cuento con el murmullo de voces de *Ch'isikata*, cuento con mis vivencias de caminante-cuentera por Qurupuna, cuento con mi condición de tejedora-cuentera que me enseñaron mis abuelos, cuento con mis formas de sentir y pensar, y finalmente cuento con los hilos de la teoría que he podido urdir. Entonces como tengo hilos suficientes para combinar los hilos de mi manta-tesis me pongo a escribir entramando mis maneras de narrar y explicar que van corriendo entre mis dedos. Avanzo como la viajera-cuentera, como la tejedora-cuentera y como la viajera-antropóloga. Los hilos me llevan a escribir la tesis en una suerte de *Bricolage*.

Pallay-diseño 5

La cuenta-cuentos caminante constituye los hilos de mi escritura

Mi línea de ascendencia paterna se remonta a la jerarquía de principales-*tatas* de los ayllus, que estaban encargados de repartir-*chhalay* y presidir los rituales de la hoja de coca-*k'inturikuy* en la comarca de las cordilleras de tata *Qurupuna* y mama *Sulimana* (tierras altas de Arequipa). La producción y distribución de la hoja de coca era sagrada y era un atributo del estado *Inca*, advierte John Murra (2002 [1983]). Mi padre me señaló que esta labor le habría sido encargada a su linaje desde tiempos muy remotos, probablemente desde el tiempo de los Incas. Y como somos ocho hermanos, mi padre nos fue alternando para que le acompañáramos en sus viajes que hacía para intercambiar entre los ayllus y realizar los rituales de la coca. En estas andanzas yo y mis hermanos le seguíamos arreando nuestro burro don Mariano. A estos encuentros en torno a la hoja de coca se debe mi granero-*taqi* de mitos-cuentos, ritos-técnicas e historias-vivencias de la vida cotidiana. Un buen manajo de estos cuento que escuché durante los recorridos y las estadías en las familias y los tambos, son vivencias que relato en este trabajo. El murmullo de voces de los *ch'isikatas* que se iba memorizando en mí no se limitan solamente a ese espacio geográfico como tal, sino que abarcan espacios mucho más grandes como lo son las tierras altas de Arequipa, donde se ubican las cordilleras de Qurupuna y Sulimana.

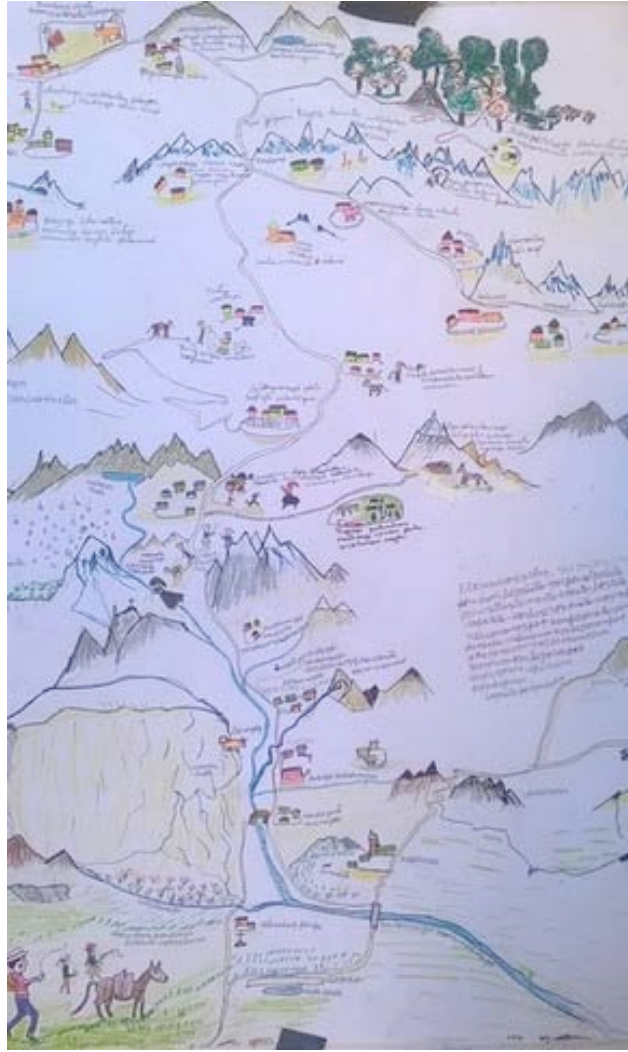


Imagen N° 21. Las tierras de sus majestades *tata Qurupuna y mama Sulimana*³⁴

Saywarikuy: el ritual del viaje imaginario casi en un estado de trance

Para viajar a la tierras de sus majestades mi padre nos despertaba al tercer canto del tercer gallo, o sea a las 4 de la mañana. Nos reunía alrededor del altar mayor de nuestros santos y vírgenes. Nos hacía rezar y pidiendo permiso del Apu-majestad principal del pueblo de *Yauri* iniciaba el ritual del *saymarikuy*. Colocaba una pareja de inciensos sobre el altar y los encendía. Cuando los inciensos prendían con el primer fósforo, era buena señal. Entonces, mi padre daba lectura al humo del incienso. Si el humo se levantaba en una fina columna, era buen augurio. Era el camino que se nos

³⁴ Imagen diseñada por doña Lucia Rios Umiyauri en 2010.

abría para llegar a nuestro rumbo sin ningún problema. Si el incienso no ardía y el humo se levantaba oscilante, era mal augurio. Mi padre decía: “en vano estamos viajando, el camino está chueco, seguro que otros viajeros nos han adelantado y han comprado los cueros de llama y las cecinas que íbamos a intercambiar con la hojas de coca”. Pero, por lo general, el incienso que prendía mi padre ardía finamente levantándose en columna hasta el techo. Entonces mi padre agarrando el incienso nos sahumaba para que le acompañáramos en el viaje. Decía que a los dueños de los lugares por donde íbamos a pasar teníamos que ir bien limpios y oliendo a sagrado. A los que se quedaban en casa les recomendaba para que sean obedientes con mi madre. Entonces mi padre agarrando los platitos de incienso, les daba vueltas al lado izquierdo y comenzaba a enumerar y contar las historias de los dueños de los lugares por donde íbamos a pasar. Mientras los enumeraba iba proyectando los *chhalay*-intercambios que íbamos a hacer en cada uno de los lugares. El viaje tenía que salir recto en fila, sin problemas, tal como nos había trazado el camino el humo del incienso. Entonces mi padre nos hacía cerrar los ojos y comenzaba a proyectar el camino que íbamos a recorrer en la geografía y el paisaje mítico que recelaban peligros y requerían rituales. Comenzaba diciendo:

“Abuelos y abuelas tata *Qurupupuna* y mama *Sulimana* estamos en ruta, espéranos. Estamos saliendo de la casa tu hijo Polanku (se refiere a mi hermano) y tu hija Mausitun (se refiere a mi hermana) arreando nuestro burro Mariano. Ahora estamos pasando el *Mulli-puxo*. Aquí habita el gato-*quwa* dueño del granizo. Le hemos ofrecido puñado de quinua para no descargue la granizada, para que guarde su rayo fulminante. Ahora estamos pasando por las pampas de *Pararani*. Aquí le hemos saludado a la tía abuela la zorrino para que no se cruce en nuestro camino. Si se cruzara, nos mandaría su *qulluchi*. Es decir que borraría el camino que nos hemos ido trazando para este viaje; entonces nos perderíamos en el camino. El viaje sería un fracaso. Ahora hemos llegado al río *Wayllu-mayu*. Aquí antes de cruzar el río hemos bebido tres sorbos de agua para que el río nos reconozca como parte de sus aguas. Y nos hemos puesto tres piedritas en las cintura para convertirnos en piedra, así los caudales del río nunca nos arrastrarán. Pensará que somos piedra y roca. El dueño-*hap'iqi* del río, la gran serpiente, al vernos *runa*-gente puede agarrarnos de los pies en medio del río y arrastrarnos a sus profundidades.

Ahora estamos pasando la primera *Apacheta*, el primer túmulo levantado con las piedras que recogen y depositan los viajeros. Aquí hemos dejado las penas y los problemas en el bagazo de las hojas de coca que hemos ido mascando. Aquí, como bien

sabemos, está erigida la cruz del ladrón que se hacía pasar por muerto para engañar a los viajeros. Uno de éstos, haciéndose el muerto, se hizo regalar el hábito del cura muy finamente bordado de oro. Del arpista Lorenzo también consiguió su arpa con encantos. Pero, como sabemos, en una de sus mañoserías se topó con los condenados y estos se lo llevaron para siempre. El ladrón nunca más se despertó. Desde entonces habita en la *Apacheta*. Abandonamos la *Apacheta* soplando tres hojas de coca al pobre ladrón que ya nunca despertará”.

Puriy-puriy: la cuenta-cuentos emprende la caminata

Actualmente estamos pasando el puente colonial de *Machu-puente*. Aquí habitan las sirenas y el *pukllay*. En la época de lluvia sale de aquí el grupo del *pukllay* para recorrer los campos y los campos reverdecen. Cuando el grupo se encuentra con los viajeros, juntos bailan en contradanza, intercambian las flautas. Es así como ciertos viajeros se convierten en los mejores músicos. Viajando, recorren de pueblo en pueblo tocando las flautas y los charangos. Ahora ya hemos pasado el puente cantando y tocando la flauta. La comadre Arenas nos llama y nos invita a un plato de papa con queso y mate de hierbas. Le aceptamos y devolvemos los platos repletos de caramelos. Retomamos el camino. Tenemos que llegar rápido al Rio-grande *Hatun-mayu* antes de que, con el sol alto de medio día, la nieve comience a derretirse. Si no llegara temprano, el río ya estará crecido y no nos dejaría pasar. Entonces tendríamos que esperar hasta que bajen las aguas al día siguiente. Ahora, ya estamos pasando en el *Hatun-Mayu*, el río grande. Este río es engañoso, avanza lentamente como su *hap'iqi*-el sapo brillante. Pero en medio del río la arena se vuelve movediza. Entonces, el río ordena al agua para que jale a los viajeros de su pie y les hunda de la cabeza. Entonces yo Florencio Carlo nos contaba mi padre, como mis abuelos viajeros, abro el camino del río de un chicotazo para que pasen mis hijos. Al fin, ya hemos cruzado el río, la abuela pastora doña Margarita nos ha dado alcance, al río le ha ofrecido hojas de coca y le ha dejado pasar. Sin perder más tiempo continuamos caminando y yo continuo describiéndoles la geografía mítica que he recorrido acompañando, cuando aún niña, a mi padre en sus viajes.

Esos recorridos fueron viajes de iniciación en mi formación de cuenta cuentos. Es entonces como aprendí los mitos-cuentos y las historias-narraciones que mi padre

nos contaba cuando pasábamos por un lugar de *wak'a* y así, caminando, escuchando y observando, aprendí a reconocer esos lugares en el paisaje, los asocié a los relatos y me captaron la memoria. Así fue que me poseyeron y ahora me susurran lo que les escribo.

Ahora hemos llegado a la hondonada de *Apachaqu*. Aquí habitan las *huallatapatos* de color naranja y de color blanco. El *hap'iqi*-dueño de esas aves moraba en el altar de la iglesia de San Francisco. Uno era de oro y otro de plata. Ahora hace diez años robaron el de oro, quedó solitario el de plata. Pero hace poco los evangélicos quemaron la hermosa iglesia de paja. Y San Francisco, al ver su iglesia ardiendo en llamas, ha huido a la iglesia de Yauri. Los viajeros entraban a la iglesia a rezar a lasavecillas *huallatas* hijas de los *Apus*-montañas, consideras *wak'as*. Mirando sus alas sabían si llovería o haría buen tiempo. Ahora no queda nada, tan solamente plumas gastadas. Pero como todo viajero, nosotros también le hemos rendido pleitesía a San Francisco, el *hap'iqi*-dueño de las aves hojas de coca para que no nos asuste. Muchos viajeros se han vuelto locos al ver en los manantes de la hondonada las *huallatas* resplandecientes.

Ahora estamos pasando la cuesta de *Ch'ilarani-qhata*. Aquí hemos saludado al santo San Isidro, el patrón de los toros aradores. San Francisco era el patrón de las papas, era pues agricultor. Cuando los ladrones esperaban a los viajeros, San Francisco les invitaba con las papas de *Apachaqu* y los ladrones morían atragantados cuando las robaban pues eran papas arenosas. San Isidro fue perseguido en las tierras de *Urinsaya* (la mitad baja del ayllu) y había huido. Se había fugado arando los campos, por eso en este sector *Urinsaya* hay tierras en las que no se puede sembrar. Fueron aradas superficialmente y se quemaron al sol. Pero en aquellas que fueron hondamente aradas crecen las mejores papas. En octubre San Isidro y San Francisco se juntan. San Francisco le alcanza en la cima de *Pukara* y trae una variedad de papas sancochadas. San Isidro le espera con grandes presas de carne. Ese día bailan, comen y beben. El mismo día, después de la misa, amansan los toros salvajes para arar las tierras de sembrío. Aquí los viajeros pasaban días bailando y cantando casi olvidándose del viaje. Así era en esos tiempos.

Ya estamos pasando *T'aqra-ch'ullo*³⁵ y seguimos camino ofreciéndole tres hojas de coca para los abuelos-*ñawpas*. Aquí, ahora, en este sitio hemos llegado a la casa del

³⁵ Félix Palacio Ríos (2010) menciona que en 1553, cuando el cronista Pedro Cieza de León recorría los Andes, fue informado por los funcionarios incas de la existencia de un conjunto de santuarios de gran prestigio, “más *yminentes* y principales”, tales son: el templo de *Coricancha*, el cerro *Huanacauri*, el templo de Vilcanota, *Anconcagua*, El nevado Coropuna, *Apurimac*, *Pachacamac*. El santuario

compadre Lucho Valer. El compadre nos hace pasar a la cocina y la comadre nos sirve la cena. El compadre, a pesar de que es hijo de *mistis*, masca las hojas de coca como *runa-gente*. Aquí nos quedamos a dormir. Al día siguiente recorreremos las casa de algunos lugareños para intercambiar las hojas de coca por los *qirus*³⁶. *Pukara-T'aqrach'ullo* es la tierra de los que hacen llorar a los yernos. Las tierras son extremadamente enredadas, cuando los yernos las aran terminan llorando de cansancio. Esta tierra sirve para sembrar la papa *Thanaku*, *qiti-qiti* o *qatay waqachi*. Es una papa sabrosa que solamente crece en esa tierra. La gente, al ver a los viajeros, nos alcanza para ofrecernos la papa *Thantaku*. Nosotros en reciprocidad le ofreceremos manojos de hojas de coca.

Al día siguiente antes de que cante el primer gallo, o sea a las 3 de la mañana, ya estamos pasando *Kayumani*. Aquí hay una ronda de casas hechas de piedra del tiempo de los abuelos *ñawpas*. Por el centro de la casa corre un río; el río arrastra oro. Hay grupos de personas que ya están trabajando. No se sabe si son gente como nosotros, o tal vez gente del tiempo de los *ñawpa*. Sin voltearnos pasamos soplándoles hojitas de coca y rociando gotas de trago. Antes de que salga el sol habremos llegado a la casa del hombre más rico de esa comarca. Don Timoteo Llachú nos servirá chocolate y nosotros le ofreceremos pan. No nos alargamos y sin perder tiempo retomaremos el camino.

Hoy ya estamos en la quebrada de *Hatun kaylloma*. Apenas entramos en la inmensa pampa- quebrada escuchamos un sinfín de hermosas melodías. Son las piedras que al roce de los vientos repican finamente como campanitas. En la roca grande de donde salen las melodías hay huellas de caballo. La roca es el *hap'iqi*-dueño de los caballos. Los viajeros, poco a poco, han ido desportillando la piedra para guardarla en la

Aconcagua se ubica en el territorio *K'ana*. John Reinhard (1998:93), citado por Palacios Ríos, señala que gracias a los trabajos realizados con la colaboración de la k'aneña Alicia Quirita han podido verificar que el santuario de Aconcagua corresponde a la conocida María Fortaleza, la misma que para los lugareños es conocido como Pukara- T'aqrachullo. Palacios señala que según los datos de Cieza de León, el santuario era uno de los grandes lugares de peregrinaje en el tiempo de los incas. Comenzaba en el templo de *Qurichancha*, pasando por Cerro Huanacaure, luego Bilcanota, llegando a Aconcagua (*T'aqrachullo*) hasta llegar al gran santuario de *Coropuna*. Flores Delgado y Silvia Berzabeth (2010: 30) citan a Cieza de León quien menciona que, la Waka de Aconcawa era muy venerada: “*iban de muchas partes con gran devoción, habían en él gran suma de tesoros, porque los incas y todos los demás le ponían allí, ...que ellos tenían por dios, hacían lo mismo algunos indios... oí decir que un español llamado Diego Rodríguez, sacó de esta guaca más de treinta mil pesos... quemar mucho sebo de cordero...vierten muchas vasijas de su brebaje por las mismas sepulturas, y con ello dan fin a su costumbre... como fuese esta nación de los Collas*”.

³⁶Aquí en este sector abundaban los vasos ceremoniales llamados *qirus* que se utilizan para beber la chicha cuando se realizan trabajos agrícolas y cuando se trabaja y se hacen rituales a las llamas, ovejas y vacas. Muchas personas al convertirse en evangélicos fueron quemándolos y los botaron al río. Mi padre, para salvar algunos *quirus*, los intercambiaba por las hojas de coca y algunas veces los compraba. A veces también sus compadres se los obsequiaban aduciendo que se los lleve lejos, porque los *qirus* se resistían a desaparecer.

cancha de sus caballos. Por eso sus caballos se multiplican cada año más y mejor. Pasamos la quebrada-pampa corriendo por miedo a los ladrones. Como es un lugar silencioso aquí estos suelen esperar a los viajeros. Por fin, hemos logrado salir de la quebrada. Después entramos al pueblo minero de Caylloma. Aquí después de haber caminado durante el día nos alojamos en la casa del abuelito don Ch'ayña. Antes de dormir nos damos un baño en las aguas termales de Arcata. Al día siguiente comenzamos a entrar a vuestra tierra *Tata Qurupuna* y *Mama Suliman*. Así se integró en mí el paisaje de la topo-mitología y de mi memoria de mitos-cuentos, por primera vez conocí el *tiyan*-lugar de estas dos grandes Majestades-*wakas* que están muy presentes en muchas narraciones que aquí contaré.

Así mi padre iba enumerando los lugares por donde se iba a pasar. Escuchando los recuentos que narraba mi padre yo emprendía una especie de viaje imaginario casi en un estado de trance. Cerraba los ojos y comenzaba a volar como lo hacían los chamanes del manuscrito de Huaruchiri. En Huaruchiri los chamanes se transforman en águilas y halcones para ir de un lugar a otro lugar, así podían estar en varios lugares. De estos viajes imaginarios se me quedaron impregnadas las topografías de estos lugares. Esa huella quedó grabada en mí tal vez incluso más profundamente que cuando se visita un lugar físicamente. Pues mi padre, cuando había terminado el ritual de *Haywarikuy*, tenía que despertarnos; habíamos caído como de un profundo sueño, nos decía: la fuerza de los lugares-*lugarniyuq* les ha atrapado; buena señal, serán buenos viajeros”. Es así como la memoria se me fue impregnando de esos recuerdos sensaciones en los que lo imaginado no se distingue de lo físicamente percibido. Hasta hoy en día, mientras sigo a mi padre por las pampas y por las quebradas voy rememorando lo que le había escuchado. Reconozco lo que en mi memoria se había grabado en los viajes casi en trance. Y al mismo tiempo me impregno de otros aspectos; comienzo acumular nuevas vivencias-historias. Por ejemplo, me veo en las alturas de *tata Qurupuna* junto al fogón, rodeada de un grupo de niñas que no dejan de acariciarme. Mi padre levanta tres hojas de coca y abre la puerta del *taqi*-del granero de los cuentos. Mascando las hojas de coca unos y otros desgranar los cuentos-historias. Se transforman en cazadores, en pumas y en cóndores. Yo les observo, les escucho y me infiltro del manejo de sus gestos, del cambio de sus miradas y de las impostaciones de sus voces. Aprendo a manejar las técnicas que maneja el cuentero para atrapar a su auditorio. Cuando llega mi turno, las niñas se fijan en mi pequeño bulto de cuentos. Me dicen: *imallayki kuwintullayki*. Acuden a la palabra mágica que abre la puerta de los *taqi*-graneros de cuentos. Entonces

me transformo en la historia de la abuela venada que llega a hospedar al pobre viajero. Como todavía no sé como canta la venada, rebuzno como el burro. Entonces mi público se desternilla de la risa y con los brazos abiertos me felicitan.

Los mitos-cuentos, los ritos-técnicas e historias de la vida (las historias-experiencia) cotidianas toman forma cuando se está caminado, o sea cuando se recorre el paisaje. La cuenta-cuentos tiene que ser caminante, como dicen los viajeros: *purig-viajera*. Caminado y recorriendo los lugares fui impregnándome de los relatos. Mi padre nos contaba por los lugares por donde se iba pasando que tal o cual río arrastraba en sus aguas turbulentas naranjas y plátanos. Que cuando los viajeros querían comerlos se *taphkan*- volvían oro y plata. Que dicha fruta venia desde la tierra de su majestad *Tata Qurupuna*.

Además por los lugares que se pasa, ahí se establece una comunicación con los seres supra-humanos- *wak'as- Apus*. Se les pfcen rituales y se les rinde pleitesía. Se les pide permiso para pasar por sus laderas o quebradas. Por ejemplo, para entrar a la quebrada del señor *Qaqa k'umuykuq* teníamos que buscar las grandes *xiwayas*-aerolitos negros con mucha potencia resplandeciente. Cuando los encontrábamos, las trasladábamos de un lado a otro lado. Mover las piedras de un lado a otro permitía que otros viajeros pudieran orientarse. Recién entonces podíamos entrar por la puerta del inmenso barranco.

Las *wakas* existen como tales, en su *kay*-ser de *wak'as* cuando se cuenta sus mitos-cuentos, su prestigio depende de las hazañas que se cuentan de ellos. La cuenta-cuentos está impregnada de los paisajes y de las narraciones. Para mí, en mi *kay*-condición de cuenta-cuentos no hay una separación entre los dos. Las *wak'as* en su estado de manantes, lagos, quebradas, pampas y rocas me habitan tanto como su mitos-cuentos. Cuando sigo a mi padre a la tierra de sus majestades *tata Qurupuna* y *mama Sulimana* yo no voy a “constatar” si efectivamente sus Majestades son bellos paisajes de nieve. Sus majestades están en mí, yo estoy saturada de ellos por los recorridos, imaginarios y concretos, de idas y vueltas que hice desde niña. No hay una relación sujeto-objeto ni con los paisajes ni con los mitos-cuentos. No hay el sujeto que aprende y la memoria que constata al pasar por un lugar de *wakas*. El viaje empieza en los recuentos que hace mi padre de los lugares. Estos lugares son parte de mí. Así como las *wak'as* existen mientras se cuentan sus historias, yo como cuenta-cuentos existo mientras siga contando historias. Así como en el cuento del ojo resplandeciente de la estrella del mar que comienza a tomar vida mientras va saltando de una estrella a otra en

el firmamento hasta tomar una forma resplandecientes, así yo comienzo a resplandecer mientras voy narrando las narraciones de esos lugares que me hacen resplandecer hasta convertirme en la estrella *illa-* potencia incandescente de los cuentos como cuenta cuentos. Los lugares de esas narraciones me atrapan-*hap'in*. Yo soy la topografía-relatos que me integran. Los lugares me conocen y me esperan ansiosos para cuando cuento. Cuando dejo de viajar-contar mucho tiempo, me llaman en mis sueños; me dicen que tienen sed, que su bolsita de coca ya está vacía. Que no tarde mucho, pues tienen muchas historias que contarme y quieren escuchar las nuevas historias que les voy a contar de mis recorridos de otras tierras. Si dejara de viajar y contar, los lugares, como ya no tienen hojas de coca, podrían servirse de mi corazón. Entonces podría yo devenir loca e incluso podría morir como el tío Marcelino que falleció porque sus hijos le llevaron a la ciudad y perdió su paisaje-relatos. Además, si yo dejara de contar los cuento sería como si la *illa-* resplandeciente de la estrella del mar cayera del cielo y estando en la tierra iría apagándose lentamente saltando y votando chispas. Pero, yo en tanto que cuenta-cuentos tengo de *hap'iqi*-potencia resplandeciente al abuelo rey de los cóndores. Así como el rey cóndor que va rejuveneciendo mientras va recorriendo los lugares con las alas extendidas, mi *samay*-aliento de cuenta-cuentos va resplandeciendo mientras voy caminando-contando por los lugares. Los lagos, los ríos, las rocas, las pampas y las montañas por donde paso me transmiten su *samay*-aliento resplandeciente de lugar, me hacen más potente.

Mis abuelos me contaron que la noche en que nací la *illa*-potencia resplandeciente de los cuenta-cuentos, el rey Cóndor *Apuchin* me había escogido como cuenta cuentera. Su majestad había bajado desde los nevados del poderoso *Apu Qurupuna* y me había entregado su llave de oro llamado *tutimama*³⁷ para que yo pudiera abrir las puertas de los *taqis*- depósitos de donde emanan los cuentos. Desde entonces llevo colgado en mi pecho la llave. A partir de entonces también llevo caminando por los pajonales, por las quebradas y por los continentes rodeados de los diferentes mares. Avanzo cargando el bulto de los cuentos. Cuando encuentro la puerta de los *taqis*-graneros me detengo. Desato mi bulto y comienzo a desgranar las mazorcas de mitos cuentos. Los voy contando sembrando donde me acogen para así potenciar el *taqi*-granero del lugar. En reciprocidad, yo también recojo los nuevos granos

³⁷ Mi abuelo Don Melchor Rios Ninawaman solía contarnos que Tutimama había sido una coya-reina muy importante del tiempo de los incas. A su persona se debía aquellos hermosos canales de agua de Majes y *Chivay*. A su señoría, sus majestades *tata Qurupuna* y *Mama Sulimana*, le habían encargado para que les ofrezcan cada año fetos de llama, hojas de coca, vino y siete doncellas- mazorcas de maíz. A su persona también se debía los hermosos tejidos a los pueblos de *Chivay* y todo el valle de *Tuti*.

resplandecientes que me entregan para en mi caminar seguir sembrando y seguir potenciando el *taqi* de cuenta-cuentos. La llave de los cuentos me tiene atrapada para seguir andando por los lugares.



Imagen N° 22. La llave *tutimama* que me legó tata cóndor cuenta-cuentos

Chayakampuyki: llego a casa cargando los cuentos-historias y mis vivencias de viajera

En los viajes por la tierra de sus majestades *Qurupuna* y *Sulimana*, antes de regresar al pueblo de Yauri y terminar el recorrido, mi padre se quitaba el sombrero y les ofrecía las últimas hojitas de coca. La gente nos despedía moviendo sus sombreros. Nuestro burro Mariano avanzaba cargado de maíz y lana de alpaca, también de piernas de cordero e higos secos traídos de otras tierras. Cuando entrábamos al pueblo de Yauri mi madre y mis hermanos menores salían a recibirnos. Yo llegaba cargada de mi bultito

de cuentos. Y en la noche comenzaba a desgranar mi pequeña mazorca de las historias de sus Majestades *Tata Qurupuna* y *mama Zulimana*. Mi madre, como toda buena tejedora, al escuchar el *taqi*-granerito de cuentos que les iba narrando me enseñó a anudarlos y a retejerlos con mas finura. Cuando mi padre partía de viaje haciéndose acompañar por otros hermanos míos, mi madre abría la puerta del *taqi*-granero de los cuentos que ellos habían escuchado en los viajes de ida y retorno por las tierras de sus Majestades: yo les escuchaba y me iban constituyendo. Acudiendo a la palabra mágica con que se inician los niños y las niñas cuenteras decía: *imallayki-kuwintullayki*. Entonces mis hermanos comenzaban a desgranar la mazorca de cuentos de sus Majestades y mientras ellos iban desgranando su relatos, nos íbamos transformando en pumas, zorro y vizcacha. Así, cada noche mi madre nos hacía repetir las historias de sus Majestades siguiendo en orden, del hermano mayor al hermano menor. Cada uno de nosotros iba perfeccionando el manejo del tono de las voces, las variaciones de los gestos y el uso de palabras extrañas que habíamos escuchado por una sola vez. Cuando terminábamos de contar, mi madre nos decía: “*munaychata awashaki*. “Estás aprendiendo a tejer una mantita con muchos colores”. Pero, la mantita todavía no tenía finos acabados. Nos decía: “ponle mas color en los *pallay*-diseño, mira los bordes: se estan deshilachando”. Para llegar a ser una buena tejedora y narradora, como lo es mi madre, teníamos que aprender a tejer como ella y también a narrar. Cada noche, mi madre desgranaba la mazorca de cuentos que había aprendido desde niña. ¡Vieran las mantas que tejía!: eran de un acabado tan fino y con una infinidad de *pallay*-diseños. Nos dormíamos escuchando caer los granos de sus cuentos. Al día siguiente, a la hora de tomar el desayuno, nos hacía volver a contar las historias que nos había contado. Así, escuchando, narrando y tejiendo y retejiendo fui aprendiendo a refinar los diseños de la manta-cuento. Repetición tras repetición, escucha tras escucha, recorridos tras recorrido, mi madre me transmitió las técnicas de cómo se debe crear y memorizar los cuentos.

En este capítulo sobre la auto-etnografía les fui contando los diferentes procesos e hilos que me constituyeron-*hap'iy* como la cuenta-cuentos y como la tejedora. La asociación de los hilos de la tejedora y los hilos de la cuentos-cuentos fueron vinculándose con el hilo de la escritora que sería yo más tarde. El lado *pañá*-derecha está compuesto por el tejido. En este lado aprendo a componer y combinar los hilos que van a formar una manta de historias. En el lado *lluq'i*-izquierda me impregno de los cuenta cuentos. Así aprendí, así mi constituyeron, aprendí jalando los hilos de cómo se desarrolla la historia, estirando los hilos de los enlaces narrativos, el uso de las

repeticiones y las ondulaciones para avanzar en la historia y al mismo tiempo mantener a los oyentes en vilo. Hay diferencias entre las dos formas de componer la narración-tejido y la narración-oral: en el hilo de mi escritura, aquí como autoetnógrafa, yo mezclo los dos.

PARTE III

CONCEPTOS TEÓRICOS

Los autores que voy a tratar son importantes porque en sus trabajos de investigación han ido aclarando el *manejo-yurapapa* del pensamiento quechua y asimismo de otras culturas que me son también familiares.

Una referencia bibliográfica mayor para la cultura quechua y que tiene una relación muy resonante con los mitos y cuentos que yo he recopilado de la memoria oral de los *ch'isikatas*, es sin duda alguna el manuscrito de Huaruchiri. El relato de *Waruchiri* cuenta la memoria oral mítica de los *waruchiris*, diseña la mito-topografía de la región y destaca las *yurapapa*-nociones. O sea un tejido rizoma, las nociones de la manta de la cosmología quechua regional, tal como eran utilizados para significar el mundo-*pacha* por los runa-gente *huaruchiris* en el siglo XVII.

Entre los muchos autores que han hilando el manuscrito de Huaruchiri voy a utilizar la pareja de hilos-nudos que han trenzado, en primer lugar Gerard Taylor, y en segundo lugar Frank Salomon. Cada uno de estos dos autores ha realizado sendas traducciones del manuscrito y ampliamente han ido glosando sobre las nociones del pensamiento de los Huaruchiris, tal como rezuman-*hunp'in*.

Gerald Taylor (1987) plantea que el relato de *Waruchiri* trata sobre los mitos locales de la región. Este referente me interesa a mí particularmente por que en mi trabajo de investigación también estoy recopilando los mitos locales de la región de *Chisikata*, y su lectura permite contrastar algunos elementos etnográficos.

Waruchiri es una región que va desde la puna hasta el Pacífico. El manuscrito es una recopilación de historias que narran las conquistas, hazañas, peleas, amoríos y alianzas de los ancestros suprahumanos de los *waruchiris*. *Waruchiri* es un relato mitológico que narra cómo los *Chiqas* de tierras de la puna bajan a conquistar el valle y también el mar, en algunas circunstancias acuden a la violencia y en ciertos periodos hacen alianzas pero finalmente establecen un nuevo orden político. *Waruchiri* es la recopilación de dicha historia pero revestido en mito.

En *Waruchiri* también hay una referencia geográfica de los seres suprahumanos, montañas, quebradas e islas (o sea *wak'as*) y esto me sirve para plantear la noción de mito topografía de *Chisikata*.

Frank Salomon, que también ha estudiado el manuscrito de *Waruchiri* junto con Jorge L. Urioste, plantea que “El mito vincula íntimamente a la vida real, el paisaje y las

sucesos históricos que se generaron en él. Por un lado las deidades en si mismas son características del terreno y fuerzas climáticas locales. Por otro lado, estas deidades y las celebraciones en si mismas organizaban el trabajo productivo, de tal manera que el régimen religioso codifica información tanto práctica como ideológica. Por último todos los aspectos de la organización religiosa (espacio, calendario y jerarquías) reflejan las imposiciones de las circunstancias coloniales” [Salomon y Urioste, 1991].

Salomon y Urioste también me interesan porque a partir de *Waruchiri* buscan y discuten las categorías de pensamiento que utiliza la gente de *Waruchiri* para dar significado a las vivencias de la vida cotidiana y para contar su historia, tanto en relación con los hechos reales, y como a las historias de su genealogía con los *Apus* montañas. Ambos autores pero sobretodo Salomon han buscado en los relatos de *Waruchiri* destacar y comprender las categorías del pensamiento de los *Waruchiri*.

Gerald Taylor (2000) ha discutido sobre la noción de *kamak* que aparece en el manuscrito. Para Gerald Taylor *kamak*: “sobretodo es una fuerza eficaz, como afirmó Garcilaso; animaba y sostenía no solo a los hombres, sino al conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que se realizaran y que fuesen lo que su naturaleza los había destinado a ser, es decir que el hombre cumpliera su función de hombre, la llama la de ser llama y la chacra la de ser chacra”. Taylor también menciona que la acción de transmitir el *kamak* (la fuerza vital) a las personas y a las cosas se denomina *kamasqa*. Es decir la acción de recibir la fuerza vital.

Esta discusión me interesa porque para los Chisikatas *kamay* equivaldría a la noción de *samay*: la energía-fuerza que se trasmite y da vida. Los chisikatas afirman que los animales, con ser animales; la tierra con ser tierra y los hombres con ser hombres tienen *samay*. Y la tierra con ser tierra puede transmitir su *samay* de tierra a los hombres; y los animales con ser animales pueden pasar su *samay* de animal a los humanos circularmente y recíprocamente. Y a la acción de transmitir el *samay* se le denomina *samasqa*. Gerald Taylor también plantea que *kamak* defiere en significados: mientras que para los evangelizadores de ese entonces *kamak* significaba “crear”, para los *waruchiris* era “la fuerza vital que anima las cosas”.

La noción de *kamak* que se parece al termino de *samay* presente en los relatos que yo he recopilado se sobrepondría, pues combina también una noción andina y una noción cristiana. Es decir la noción de *samay* y la de “alma”.

Entonces se puede decir que entre las categorías quechuas y las cristianas hubo un proceso de *hibridación* en el sentido M. Bajtin. En la noción *samay* se superponen

dos voces, la andina y la cristiana, abriéndose así una heteroglosia por la cual una misma palabra está expresando varios horizontes históricos de sentido (Bajtín, 1989). Es decir que el mundo de la lengua quechua y el mundo de la lengua cristiana se reverberan, se espejean y se significan en el uso práctico del murmullo de cuentos. La heteroglosia aparece según las situaciones, los contextos y los lugares donde se habla, de qué se habla y con quien se habla, y cómo se habla y cuando se habla, a ratos se acude a *samay* y en ocasiones a la idea de alma.

También me interesa la noción de *kamay* que plantea Salomon. Para este autor *kamay* “es la fuerza y la esencia específica de “hacer ser” e impregnar con algunas formas de poder. El acto por el cual las *wak’as* hacen existir a otras entidades no se expresa con la simple palabra que significa hacer “*ruray*”; tampoco con el verbo *haullpay* que según Gonzales Olgún tenía el significado de un acto divino de creación (1608, 1952: 174); ese acto de las *wak’as* se significaba con un verbo diferente: *kamay*. *Kamay* se escapa a la palabra fácilmente cercana “crear” (por que crear connota un acto ex nihil, en cambio *kamay* connota a una materia existente que da energía) y *kamay* también escapa a la noción de dar forma (por que dar forma sugiere solamente una modelación inicial de una materia inerte, en cambio *kamay* es un acto continuo que acciona en un ser mientras este existe. Pero, ¿Qué significa *kamay* entonces?, el capítulo 29 del manuscrito dedicado a aspectos astrológicos y astronómicos nos da una pista: este término designa una constelación que tiene la forma de una llama, la constelación *kamay* de llamas (forma activa de *kamay- ar*). Al bajar a la tierra, esta constelación infunde una poderosa esencia generativa que viene de la vitalidad de las llamas, la que permite que las llamas reales de la tierra reproduzcan y florezcan. Todas las cosas tienen prototipos que les vitalizan, o sea *kamak*, incluyendo a los grupos humanos. El *kamak* de un grupo humano es por lo general el *wak’a* de su origen.

La noción de *kamak* que plantea Salomon nos sugiere la idea de *hap’iqi* que manejan los chisikatas. *Hap’iqi* es la acción de atrapar y coger. Los hombres, los vegetales, los animales y también la granizada, la escarcha y los diferentes tipos de viento tienen su *hap’iqi* prototipo revitalizante que hace que sean montañas, quebradas y cuevas.

También voy a tomar en mi trabajo las nociones que desarrolló Pitarch (2010) en cuando a la idea de que para los Tzeltales la categoría mental de persona está desdoblada en dos cuerpos y un puente intermedio que une ambos cuerpos: es el alma. El primer cuerpo es cuerpo- carne. Y se caracteriza fundamentalmente por estar

irrigado por la sangre, penetrado por el aire y crispado por el dolor. Y el segundo cuerpo es el cuerpo-presencia. Se caracteriza por incluir “toda” las partes del cuerpo, incluso las no irrigadas por sangre como los cabellos y las uñas e incluso toda la parte interior del cuerpo. Este cuerpo existe para ser visto y percibido y a través de él se da la percepción. Y las almas fundamentalmente están asociadas al cuerpo presencia, pues no tienen carne ni sangre. Pues las almas son fragmentos del estado sagrado. Es decir las almas vienen de un mundo supra-humano de los dioses. Los Tzeltales no sólo consideran dos tipos de cuerpo sino también dos tipos de almas. La primera *Ch’ulil* se abrita en el corazón humano y pasa al mundo exterior, es decir cuando lo abandona se muestra con un cuerpo –presencia de la persona donde se acogió. Y la segunda, los nahuales, tampoco poseen un cuerpo permanente, se desdoblan entre el corazón y el mundo exterior. Estas almas se presentan extraordinariamente ante los humanos apoderándose de cuerpos provisionales para relacionarse e incluso entablar relaciones sexuales con los humanos. Es un cuerpo sin cuerpo de carne y sangre, es cuerpo de ropa, accesorios y ornamentos. El tipo de cuerpo -presencia de los nahuales tiene la función de instrumento provisional que habilita la relación con los seres humanos (Pitarch 2010:187).

Ahora bien, los planteamientos de Pitarch, ¿en que medida pueden servir para pensar las categorías mentales del mundo andino? En el mundo andino las personas tienen un doble en el cual se transmutan. Es decir las personas, con ser personas, se transmutan en animales, vegetales y también en montañas. Y los animales, con ser animales, y los vegetales, con ser vegetales, y las montañas, con ser montañas, también se transmutan en humanos. Entonces se podría pensar que por medio de la transmutaciones las personas de los Andes tienen un doble cuerpo. Pero un doble cuerpo muy diferente a la que usan los Tzeltales. Este es un problema que habría que establecer con precisión.

Y cuanto a la noción de alma de los Tzeltales también lo encuentro muy diferente de lo que podría parecer a la noción de *samay* que emana del interior del corazón de los quechuas de ch’isikata. Efectivamente para los ch’isikatas *samay* es la energía que sale desde el interior. Mientras que para los Tzeltales el alma hace un intermedio entre “cuerpo sangre” y “cuerpo presencia”, para los quechuas *samay* es la acción de transmitir la energía de persona a persona o de animal a persona. El *samay* es lo que configura a la persona tal cual es. Es una energía que configura a la persona.

En los Andes no ocurre como sucede entre los Tzeltales: Pitarch menciona que las personas tienen un doble cuerpo, cuerpo carne y cuerpo presencia y una alma intermedia entre ambos. En los Andes el proceso de doble cuerpo es distinto.

Tristan Platt, en su trabajo “El sonido de la Luz” (1997) nos muestra un proceso de transmutación múltiple entre montañas, animales y humanos. En su estudio de una sesión chamánica realizada en San Pedro de Macha (Bolivia), región quechua, nos muestra que el chaman abre la sesión a un grupo de congregantes; luego, ya en su ser de chaman, convoca a la montaña y la montaña, siendo en su ser de montaña, acude al llamado del chaman transmutada en su ser de *Hurku* (montaña) y cuando acude el *hurku*, llega transmutado en cóndor; y cuando se presenta, habla como *hurko*, es decir que habla el chaman siendo en su ser de montaña pero en voz del *hurku*. Como se puede ver, al mismo tiempo hay varios procesos de transmutación temporales, pues el chaman adquiere varios cuerpos. E incluso se puede decir que antes de la primera transmutación, el chaman es uno más en su ser de humano, como el resto de las personas, es molinero del Macha. Se podría decir que esa es la primera transmutación. La segunda; cuando la montaña acude a la congregación en su ser de *hurku* pero transmutado en cóndor. Y tercera, cuando el *hurku* habla en su ser de *hurku* en voz del chaman. La última cuando el chaman habla como montaña en voz del cóndor.

Igualmente en su trabajo “el feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito- historia en los Andes (2002), T. Platt se plantea el problema de la transmutación en el origen de la vida. Y se cuestiona cómo puede ser transmutada una fuerza supra-humana en persona cristiana y andina, mostrándonos que el feto puede poseer a la madre. Es decir que el feto es una fuerza que viene de otro mundo de lo sobrehumano, del tiempo original lunar anterior al tiempo de los humanos solar. Dicha fuerza supra-humana se ha transmutado en feto y vive en el útero, succionando la sangre de la mujer. Y con el parto, estos supra humanos-*chullpas*- abuelos se transmutan en cristianos cuando adquieren un nombre propio individual y son bautizados, cuando se logra, por medio de ritos, “la conciliación entre la voracidad de los antepasados paganos y las disciplinas alimentarias de la sociedad andina cristiana” (2002:150). O sea que en las primeras concepciones de la vida andina, que son la gestación y el parto, habría un proceso de transmutación de un ser supra-humano en humano. Así como el *hurko* montaña abuelo Tata Pumpuri se transmuta en cóndor y el chaman en *hurko*, así el feto se va a transmutar en humano por medio de varios ritos.

Si Pitarch planteaba que hay dos cuerpos, cuerpo carne y cuerpo alma en el universo tzeltal, en los Andes hay un proceso de cambio de transmutación, una borrosa frontera entre animales y humanos. Esto sucede en los *tinkus* y *chaxwas* que realizan los quechuas de Bolivia. *Tinkuy* está ligado a la idea de encuentro o juego ritual, *pukllay*. Cuando entran en un encuentro de juego ritual entre dos bandos, los participantes se transmutan en toros y miden sus fuerzas en su estado de toros, animales domesticados. *Tinkuy* sería como un punto de encuentro de batalla ritual de fuerzas congruentes. Y está asociado a la idea de lo domesticado, *uywa*, y a la tierra del *ayllu*. Mientras que *chaxwa* se vincula a la idea de caos, destrucción y salvaje- *khuru*. Pero, cuando los guerreros entran en el punto de encuentro ritual, la batalla puede transformarse en una verdadera guerra destructora. Pues los guerreros se transforman en animales depredadores, dejan de ser animales domésticos- toros y se transmutan en animales salvajes, son pumas, zorros, buitres. Descuartizan a sus adversarios, beben su sangre, están “fuera de tiempo” y “fuera de la sociedad”. Están en el tiempo de los *chullpas*, de los abuelos y abuelas gentiles y salvajes que vivieron en el tiempo de la luna y que a la salida del sol se depredaron unos contra todos convirtiéndose en quebradas, montañas y cuevas causando un tremendo caos; *chaxway*. Este último está en relación con los lugares de la puna, espacio exterior de los animales salvajes.

Para Tristan Platt las identidades andinas se inscriben en una transmutación oscilante, lo que él llama las “identidades oscilantes”, que corresponden a una “inestabilidad ‘ontológica’ de las borrosas fronteras entre los humanos y los animales” (Platt 2002). Ahora bien yo me pregunto, ¿cómo las categorías quechuas de *samay* (la energía que emana) y *hap’iqi* (la energía que atrapa) se pueden vincular con *chaxwa* y *tinykuy*?

Otro de los trabajos que desarrolló Platt en la región de Macha Bolivia se refiere a los diferentes sentidos de doble, al que denomina *yanantin* en oposición a la idea de *chhulla*, *solo sin par*. *Yanantin* deriva del verbo *yana* ‘ayudar’, muy fuertemente ligado a la idea de par-par, pares-pares, es decir de pareja así como el hombre y la mujer son pareja. También son pares los ojos, las manos y las piernas. Por tanto *yanantin* es la otra mitad simétrica congruente. Así como el cuerpo que equilibra una simetría entre la mitad derecha masculina y la mitad izquierda femenina. *Yanantin* pertenece a la misma dicha congruencia. Dicha congruencia es forjada. Pues la mujer, con ser mujer y el hombre, con ser hombre, aspiran a la idea de *yanantin* del cuerpo simétrico. Dicha simetría no existe como tal, es trabajada, es recortada, aplanada y moldeada.

En el *yanantin* no hay transmutación hay congruencia de dos mitades, se compaginan, se complementan forjando una simetría. Mientras que el doble salvaje nos reenvía a la idea de *chaxwa* (caos) y no al doble domesticado *uywa* toros, es decir al punto de encuentro ritual entre pares de fuerzas iguales, *tinku*, sino al encuentro de fuerzas des- congruentes. Pues no se puede forjar el doble salvaje, es *salqa*, indomable.

Frank Salomon en otro trabajo (1992) analiza “La Yumbada”, un ritual que se realiza en Quito y se celebra para el corpus Christi. En ella participan los descendientes de la antigua comunidad de San Isidro del Inka, hoy convertida en un barrio de la ciudad. Los pobladores de San Isidro se visten de selváticos para representar en un baile la muerte de uno de los yumbos transmutado en Jabalí cazado y apuñalado por otro yumbo transmutado en cazador. El jabalí yumbo, antes de ser apuñalado, corre de árbol en árbol, que en si son los otros yumbos transmutados en árboles. Ante la amenaza de los yumbos re-trasformados de arboles en yumbos, el cazador yumbo a su vez se transmuta en chaman para resucitar y re transformar al jabalí en yumbo. En el análisis de este ritual se plantea que para los yumbos, las personas tienen una parte *auqa* salvaje que les permite transmutarse en lo que desean. Y otra parte cristiana civilizada que no les permite transmutarse, pero que les permite vivir en solidaridad con sus hermanos bajo el mismo orden. La parte *auqa* no está cortada de esa naturaleza infinita, vive en intimidad con ella, o sea con los animales, vegetales, ríos y montañas. Y por el mismo hecho de que los yumbos son descendientes de la unión de la tierra- *urku mama* y el hombre *ruku*, pueden transmutarse en su origen natural de animales y vegetales. A mi parecer Frank Salomon plantea que en la concepción de los yumbos toda persona tiene dos partes, una *auqa* salvaje y una cristiana civilizada. Y otro punto es que la parte *auqa* no civilizada puede transmutarse, mientras que la parte civilizada no puede. Un tercer punto que me parece muy interesante es la idea de que toda persona tiene una parte *auqa* y otra parte civilizada; como una constante duplicación de significados que están en juego: la visión cristiana y *auqa*, como dos círculos superpuestos. Y ahora, ¿Qué es lo que permite dicho juego?, ¿acaso para los yumbos no podría ser la transmutación la que permitiría el juego de significaciones entre estas dos partes opuestas de los seres humanos? En el ritual los yumbos representan la coexistencia de esas dos visiones: la del cristianismo como orden y solidaridad, y la otra *auqa*, en íntima relación con la naturaleza. Me parece que Frank Salomon está usando una noción muy parecida a la de hibridación de Bajtin en cuanto a la idea de elementos que se superponen. Como para nosotros en Ch’isikata, serían las sogas hechas de tres tipos de paja que se usan para

cubrir los techos: la primera paja *ichhu* para multiplicar la familia, la segunda *illawa* para espantar la habladuría de la gente y el *iru-iru* para asustar el granizo. Ninguno de ellos pierde su significado y cada uno cumple su función. Este ritual de la yumbada que se representa como dos partes constituidas por el orden y lo salvaje, se podría relacionar con la noción de *tinku* de Tristan Platt. *Tinkuy* entendida como conflicto dentro de un orden, como dos partes opuestas pero complementarias y congruentes, como la parte cristiana y la parte *auqa* salvaje de los yumbos. Y por otro lado también se podría relacionar la noción de *auqa* salvaje que evoca Frank Salomón y la de *khuru*-salvaje de T. Platt.

Aquí nos podemos preguntar, ¿acaso a través de los cuentos míticos de transmutación que narran los *ch'isikatas* se busca una manera de perpetuar la intimidad entre los seres humanos con los de la naturaleza?

Para aclarar este aspecto recojo algunas nociones desarrolladas por Bruce Mannheim (1999) empezando por el concepto de las “narraciones conversacionales” que son las historias-experiencias de la vida cotidiana que los andinos cuentan en los intercambios banales del habla de todos los días y que hemos mencionado en el capítulo anterior. Otra noción que utilizo de Mannheim se refiere a los “pares semánticos” que ofrece la lengua quechua como nociones a la vez opuestas y complementarias. Una de las parejas opuestas y complementarias que organizan la cosmología andina la constituye la pareja formada por las nociones de *sallqa* y de *uywa*. Esa pareja es uno de los nudos principales, *taytamama*, *padremadre*, que organizan y trenzan la cultura andina de *Ch'isikata*; o sea, son algo así como los *schèmes*- esquemas a partir de los cuales vivencian (sienten, perciben y hacen) el mundo los *Ch'isikatas*. Traducidos al español, *sallqa* y *uywa* connotan (simplificando) *salvaje* y *amansado*.

Un tema diferente y nuevo, pero vinculado a lo anterior, y que he debido repensar, es el de la lengua quechua en su relación con el español, de lo que cada lengua permite pensar y lo que deja en la sombra, una cuestión que plantea François Jullien (2012, cap. XIV “Traduction”). Como explica Bruce Mannheim (2011: 3), en el quechua no existe “una sola ‘construcción genérica; más bien está basado en la ausencia de una especificación”. Los genéricos universales, por lo tanto, se construyen como interpretaciones contextuales al hablar. Esta constatación me llevó a otro hilo-trama del capítulo: en el quechua no hay una forma de significar (sintácticamente) “la esencia”, “lo universal”, “el sujeto”, etc. lo cual tiene implicaciones para pensar las preguntas sobre la transmutación entre *runas* y otros entes, como animales, vegetales o montañas.

Esto me remite, como se verá más adelante, a revisar ampliamente los planteos de otros antropólogos como Descola y Viveiros de Castro.

En cuanto a la lengua quechua y la traducción al español, hago una revisión de las categorías de pensamiento quechua que trae el “*Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del Inca*” publicado por el jesuita Diego Gonzales Holguín en 1608. El diccionario nos es muy importante para reflexionar sobre estas nociones. Como explica el autor se trata de un conjunto de usos de la lengua quechua, de frases utilizadas y no de definiciones abstractas, de cuya utilización da ejemplos; como él menciona se refiere al sentido de las palabras y del tejido semántico en diferentes contextos de uso. Cabe mencionar que el vocabulario fue realizado en un momento en que todavía no se habían dado las mayores transformaciones de la cosmovisión andina que ocurrieron con la política de la iglesia en la llamada “extirpación de las idolatrías”. Y sin duda esta política repercutió en la transformación del idioma. Puesto que a partir de este momento muchas palabras quechuas fueron cristianizadas. Este “vocabulario” es más que un diccionario, puesto que no da simplemente equivalentes de los términos quechuas a los españoles (y viceversa). Gonzales Holguín da frases utilizadas en quechua y explica lo que pueden significar en español. Uno de los aspectos que más me interesa son las explicaciones que da para términos que no existen en el quechua, como el “ser”, lo “universal”, “Dios”, la “esencia”, la “persona”, el “alma”. Este vocabulario me parece que propone una madeja de hilos para ir tejiendo una interpretación de lo que eran y son las huacas y de las categorías de pensamiento que utilizan los quechuas para hablar de ellas. Al respecto reviso el trabajo de F. Salomón (2014) que retoma ese problema y lo estudia detenidamente en el manuscrito de Huarochirí.

En lo que viene más adelante paso a desarrollar cómo las nociones de las nociones del pensamiento quechua (*samay, hap'iqi, llaksay, larphay* entre otras más) se tejen con los conceptos y nociones que han sido estudiados por los autores mencionados. Estas nociones se van entramando con los nudos de pensamientos que aparecen en los mitos-cuentos y vivencias cotidianas que se verán en capítulos posteriores.

Pallay-diseño 6

Narrativas conversacionales y pares semánticos

Mannheim es uno de los lingüistas y antropólogos más destacados en el estudio del quechua contemporáneo y de las narrativas orales. Por eso voy a establecer una larga conversación con él y otros autores afines, lo que me servirá para buscar puntos de apoyo y de crítica con mi propio trabajo.

Narrativa conversacional

En primer lugar tomo la noción de “narrativa conversacional” de Mannheim (1999), un concepto que el autor plantea. Mannheim menciona que la narrativa oral se grafica en una conversación. Recalca que las narrativas o cuentos no existen por sí solos, aisladamente y tampoco están formalizados fuera del contexto de diálogo conversacional. Enfatiza que, cuando entre los quechuas sureños, se establece una conversación sobre un tema específico, digamos el tema de la irrigación, éste desencadena una repercusión de narrativas relacionadas a dicho tema. Por ejemplo, en su trabajo etnográfico nos muestra que, de un grupo de tres mujeres que pasaban por un camino barrancoso-*qaqa ñan*, después de haber limpiado el ojo principal de un manante que alimenta los canales de los sembríos, una de ellas señaló que, una noche de plenilunio había visto el espíritu del agua sentado sobre una piedra. No bien había terminado de narrar su experiencia, había repercutido en otra historia. Entonces la segunda mujer había narrado que, cuando era niña, el espíritu del agua casi la había engañado transformándose en una niña de su misma edad. Dicha historia había resonado en una tercera narración. La tercera mujer que participaba en la conversación había afirmado que, efectivamente, en ese lugar no solo vivía el espíritu del agua sino que también del lugar emanaba el sonido de tambores y de una banda (cornetas y platillos). Que con la música de la banda, el espíritu del agua había querido sucumbirla a ella y a su esposo, cuando pasaban borrachos cerca del barranco. Y así, nuevamente, las tres mujeres habían ido rumoreando fragmentos de historias, narrando, al hablar, sus experiencias en torno al espíritu del agua.

Mannheim da este ejemplo para recalcar que la narrativa sobre la aparición del espíritu del agua se forma y se constituye solamente en un momento de diálogo conversacional; o sea, no existe por sí sola. El mismo antropólogo y lingüista nos relata una experiencia suya para referirnos que, cuando estaba realizando un censo dialectal, pedía a los quechuas sureños que le relatasen algunas historias, pero ocurría que siempre terminaban diciéndole: “no conozco ninguna historia”. Más tarde, él mismo, según explica, también se daría cuenta que se había equivocado al pensar que iba a encontrar “mitos”, “leyendas” y “cuentos” en sus trabajos de campo. En sus palabras:

"Debido a que tomé contacto por primera vez con la narrativa quechua por medio de la lectura de colecciones de cuentos folklóricos que habían sido cuidadosamente editados para cumplir los requerimientos de un medio escrito, y debido a que mis modelos de “narrativa” eran monólogos y no narrativas *conversacionales*, yo esperaba, equivocadamente, coleccionar textos fijos, contruidos de manera formulaica” (Mannheim 1999: 60).

Sin embargo, también el autor cuenta que de las narrativas que encontró eran apenas fragmentos y estos fragmentos se dibujaban entre desvío y desvío en el fluir de una conversación, como los recorridos de los diseños-*pallay* que van tomando forma y figura a medida que va avanzando zigzagueantemente en el plano de la manta.

El autor añade que “los fragmentos de relatos parecían fluir, prácticamente de la misma manera, de conversación a conversación” (pp.60). Es así que, para el autor, las narrativas conversacionales surgen en la dinámica del intercambio conversacional, como para una tejedora los diseños-*pallay* se dibujan, al ir tejiendo, en la variedades de hilos y colores, como en las figuras y tipos de nudos y entramados que tiene como conocimiento práctico incorporados. Y, esas figuras y nudos, van tomando forma a medida que los dedos de la tejedora van escogiendo y contando los hilos y los van anudando y ajustando unos a otros. Así lo mismo pasa con las imágenes e historias de los quechua sureños que los van aplicando e inventado mientras van conversan.

B. Mannheim encuentra que dicha manera de narrar las historias en fragmentos también se da en otras regiones de habla quechua, donde fueron percibidos tempranamente por las antropólogas Catherine Allen (1988:96 in Mannheim 1999: 60-61) y Howard Malverde (1989 in Mannheim 1999:60-61). Precisamente, el autor retoma

las palabras de Allen señalando que las narraciones van “apareciendo de vez en cuando e inesperadamente en la conversación” (Mannheim 1999: 60-61).

Otro punto que se debe tomar en cuenta es que Mannheim ha realizado su trabajo de campo con los quechuas sureños³⁸ y es en esta región donde las historias aparecen en la conversación como apenas fragmentos. Ello le permite plantear la noción de *cultura del lenguaje*, la que sería distinta de una región a otra del ámbito del quechua. Así, señala que:

“Con cultura del lenguaje” me refiero al hecho de que existe un marco implícito dentro del cual se organiza el habla. Este marco referencial organiza la distribución social de recursos gramaticales y retóricos, criterios de verdad y relevancia, patrones de inferencia y la disponibilidad, y el papel que desempeñan las formas poéticas y metalingüísticas del habla. (Mannheim: 63)

Es decir que nadie habla de cualquier manera: se habla a la manera como se habla en el lugar. Puede que en una región, cuando hablan, acudan al uso de ciertos recursos gramaticales: verbos, sufijos, prefijos. También es probable que, en otras regiones, no hagan uso de estos elementos gramaticales, y en su lugar se sirvan de analogías y elementos retóricos (ritmo lento o rápido). Así, también hay una manera determinada de narrar, una cultura del lenguaje, en términos de Mannheim. En la cultura del lenguaje de *Ch'isikata*, el oyente no se queda callado, sino que sigue la narración reafirmando al narrador con gestos y palabras y, a la vez y paralelamente, va respondiendo al código-ritual que el narrador le hace en la última palabra de cada “modulo”, mas adelante desarrollaré dicha noción. Así, antes de pasar a otro “modulo” el narrador crea un suspense diciendo *hinaspas- entonces*. El oyente-participante, para que el narrador pase al siguiente módulo, le responde preguntando: *¿hinaspari? – ¿y entonces?* Y así sucesivamente, paso a paso, se continua la narración, el narrador da el paso derecho y el oyente-participante da el paso izquierdo.

³⁸ “El quechua del sur del Perú se refiere a aquellas variedades utilizadas en los 6 departamentos del sureste del Perú (Mannheim 1991), un subconjunto del continuum lingüístico que también incluye las variedades del quechua boliviano y argentino (i.e. quechua sureño) (Cerrón-Palomino 1985). Existen dos dialectos principales: Cuzco-Collao, utilizado en los departamentos modernos de Cuzco, Puno, Arequipa y parte de Abancay; y Ayacho-Chanka, utilizado en el resto de Abancay, en Ayacucho, y en Huancavelica.” (Mannheim, 1999: 59).

Además, las personas no tienen la misma manera de narrar las historias. Cada uno se ubica de cierta manera en la conversación. Por ejemplo, en *Chisikata*, cuando mi abuelita nos narraba los mitos-historias de los granos de la quinua, nos señalaba que la sarta de estrellitas burbujeantes en la vía láctea eran los granos de la quinua. Pero, mi tía abuela decía que había escuchado de la boca de la gente de tierras bajas, explicar que dicha sarta de estrellitas eran los seis niños pobres que habían llegado al cielo corriendo por temor a ser atrapados por la *layqa*-bruja, llamada: *buñuylera*. Así, entre mi abuelita y mi tía abuela, cada una se ubicaba en la conversación-narración en roles distintos: una explicaba, otra matizaba.

Ahora bien, Mannheim señala que no en todas partes del habla quechua se cuenta de la misma manera. En *Chisikata* también hay mitos-cuentos en sí mismos, como unidades delimitadas, además de narraciones conversacionales.

De hecho como ya comentamos en la introducción geográfica, aunque *Ch'isikata* se encuentra en la parte sur de Cusco, no forma parte de la familia del quechua sureño. La narrativa en las tierras altas es rica y densa, a diferencia del área del quechua sureño definido por Mannheim. Espinar fue siempre un lugar de cruce, un nudo de caminos-*tinkuy ñan*, enlace entre la costa, la sierra, los valles interandinos entre las tierras del altiplano. Todo eso hace una diferencia entre la zona de *Ch'isikata* y la zona quechua sureña. Entonces, utilizando la noción de Mannheim de “cultura lenguaje” se puede decir que en *Ch'isikata* existe otra forma distinta de la forma sureña de narración. Por un lado hay una fragmentación de narrativas que salen de la conversación, como en el sur y, por otro lado, sin embargo existen narrativas que están más moduladas. Por ejemplo los cuentos-mitos y ritos-técnicas.

Sin embargo, *Ch'isikata* también presenta puntos en común con el sur, uno de ellos se refiere a la “la relación implícita entre la sociología de la actuación y la sociología del conocimiento” que Mannheim (1999: 58) retoma de Jakobson. Es decir que, el narrador y el oyente no sólo están atrapados por la narración, sino que la construyen entre ambos. Como menciona Mannheim, siguiendo al antropólogo lingüista Duranti, narrador y oyentes son ambos “coautores”. Es decir que la coautoría del narrador está fragmentada y, además, la *autoridad del narrador* es puesta en tela de juicio, como suele suceder entre los *chisikatas*. Por ejemplo, mi abuelito decía que el grupo de rocas en la cuesta del cerro eran caciques y ñustas que habían sido encantados por haber negado hospedaje a un pobre viejito. Mi tía abuelita en cambio rebatía y también tenía su propia versión, decía que el conjunto de piedras en fila eran viajeros

encantados, que en noches de luna llena tomaban vida y empezaban a caminar. Por último, mi madre intervenía y decía que al interior de dichas rocas había una ciudad encantada construida en oro, que cuando le decían, “abre las puertas cardinales”, se abrían las orcas diciendo: “*rannn*”. La palabra del narrador era cuestionada. Es así como en Ch’isikata, como en el sur, en esos diálogo conversacionales se construye la narración y también se critica el relato de autoridad. Es decir no hay una versión única que sea la verdadera sino diferentes versiones que están siempre construyéndose mutuamente en el fluir de la conversación. Como recalca Mannheim:

“... Jakobson’[...] describió un estilo de interacción [...] en el cual el conocimiento autoritario no puede recaer en un solo individuo. En vez de ello, se construye a través de interacciones específicas entre individuos específicos y, por lo tanto, toma una forma altamente situacional y fragmentada” (1999: 59).

Metalinguaje y narraciones inconstantes

Por otro lado B. Mannheim establece una diferencia entre *metalinguaje* y *narraciones inconsistentes*, ambas nociones son validas en Ch’isikata. Para el autor, metalinguaje es el procedimiento por el cual se crea una versión única de una narración. El autor explica que el metalinguaje:

"Permite a los hablantes confrontar las distintas interpretaciones acerca de las practicas lingüísticas y culturales, pero también les permite nivelar dichas interpretaciones, de tal manera que un conjunto consistente de interpretaciones pueda propagarse a través de una comunidad lingüística (por medio de un vocabulario interpretativo común)." (Mannheim 1999: 62)

Para B. Mannheim esto significa que no hay una sola versión de autoridad. Cómo el mismo precisa: “dos narrativas cuyas premisas básicas sean inconsistentes entre sí, sin que esto desconcierte significativamente al oyente” (Pg. 62). Para los ch’isikatas, como para los quechua sureños, tampoco una versión tiene validez por sí misma. No se puede hablar de una sola versión narrativa sureña, como tampoco

ch'isikateña. Como en el sur, también en Ch'isikata las narraciones son inconsistentes, no tienen la solidez de una unidad. Por ejemplo, la tía Rosa decía que un grupo de agricultores había bajado a la laguna nevada de la *wak'a*-reina *Chuqichanpi* para robarle los granos salvajes de la quinua. El *hampiq*-sabio decía que un grupo de *unukamayug*-guardianes del agua habían entrado para pedirle la lluvia.

Con esto quiero decir, que ni la versión de la tía Rosa, ni la versión del sabio puede representar una única narrativa de los quechuas de Ch'isiskata. Como acota Mannheim: “No hay un principio de no- contradicción que establezca una única y bien formada representación totalizada del mundo cultural del quechua sureño” (1999: 62), tampoco lo hay, aunque con diferencias, en Ch'isikata. Tanto la versión de la tía Rosa, como la del *yachaq* dependen del contexto en que fueron narrados. Se puede entender que hay distintas “verdades” o distintos aspectos de una misma “verdad” o simplemente que la verdad es fluida, como ocurre en otras regiones amerindias (Ventura 2002).

Según Mannheim “se evalúa la validez de un enunciado de acuerdo a la manera en que se adecua al contexto de la situación (principalmente al contexto del discurso) y al mundo” (1999: 62). Todo depende de cómo cada uno va argumentando la narración. Puesto que el *yachaq*-sabio pudo haber argumentado diciendo que la tía Rosa estaba contando cosas falsas, dado que solamente los *yachaq* conocían el camino para llegar a la laguna de la *wak'a*. O puede que la tía Rosa, como sucedió el día en que se emborrachó y nos trató de traidores a mi y a mis padres dijera: *nuqapaqqa llullakushankumansuna*, Les dijo a mis padres que, a su parecer, estaban mintiendo y que me estaban dictando cosas falsas, que el *yachaq* no había pasado por lo que había tenido que pasar la pobre de la tía Rosa, cuando ella misma había llegado hasta la laguna de la *wak'a*, para pedir prestado la madre de los granos de la quinua.

Módulos

Asimismo tomo del autor la noción de *módulos*, puesto que en mi trabajo y en las narrativas de ch'isikata esta noción me parece pertinente, porque me permite comprender cómo se organizan y cómo se crean las narraciones orales. Con esto quiero decir que existen ciertas reglas, pautas, normas y principios que hacen que se pueda crear una narración que al mismo tiempo tenga continuidad y siempre esté cambiando. Para B. Mannheim los módulos son:

“secuencias de los relatos que están marcados en la organización formal de una actuación narrativa, y que repiten de narrativa a narrativa. Los módulos reaparecen de narrativa en narrativa, uniendo en un campo discursivo más amplio dentro del cual los relatos específicos adquieren su significado” (1999, nota 9: 67- 68).

Según Mannheim, las narraciones conversacionales quechuas sureñas están organizadas, en módulos. “Cuyo orden de presentación puede cambiar de actuación a actuación” (1999: 67). Parecido a los “mitemas” de Levi-Strauss, las posibilidades combinatorias múltiples nos hacen pensar también, en el concepto Levi-straussiano de “bricolaje: como el “bricoleur”³⁹, el o la narradora quechua sureña, o de Ch’isikata, manifiestan creatividad en la concatenación de módulos narrativos.

Es decir que los módulos se atan y se unen unos a otros no solamente de distintas maneras, sino permutando unos con otros, como las tramas de los *pallay*-diseños de una manta. Por ejemplo para diseñar el *pallay*-diseño, llamado el *ojo de la llama*, se necesitan veintitres nudos de diferentes colores para que sean atadas unos tras otros. El ojo de la llama-*llamaq ñawin*, lo constituyen dos diseños emparejados en forma de dos rombos, forman lo que en las narraciones serían los módulos de Mannheim. Al interior de los rombos resaltan dos ojos azules y brillantes. El diseño, el *llamaq ñawin* (el ojo de la llama) fue inspirada en la constelación astral de una llama negra con los ojos brillantes. Las tejedoras, para sacar este mismo diseño en una manta tejida para cargar sus bebés, combinan exactamente los veintitres nudos. Pero, cuando tienen que urdir el mismo diseño en una fajita de un bebé mujercita, combinan nueve hilos de colores cocidos (*chayasqa*). Es decir colores claros y vivos. Entonces hacen que los nueve hilos empiecen a casarse. Es decir empiezan a combinar el color rosado con el azul púrpura y éste con el hilo cinco de color amarillo y éste con el hilo nueve de color rosa y éste con el hilo tres de la flor de haba hasta que los nueve hilos hayan terminado de casarse. Los dibujos, los colores, las combinaciones de nudos son como los módulos en las narraciones.

Sin embargo, a mi parecer, la noción de módulo tiene una cara contradictoria: por una lado nos la da libertad de crear narrativas distintas, como para la tejedora que

³⁹ <http://www.libroos.es/libros-de-sociales/antropologia/51271-levi-strauss-claude-el-pensamiento-salvaje-pdf.html>

puede crear el *pallay*-diseño el ojo de la llama tan solamente combinado los nueve hilos; sin embargo, como a la tejedora, los módulos también nos restringen en la capacidad de crear narrativas; como menciona Mannheim “los módulos forman esquemas textuales interconectados que restringen las posibilidades de desenvolvimiento de las narrativas” (1999: 67). Efectivamente, para crear el ojo de la llama en la fajita, no se puede hacer uso de once o trece puntos. El mismo módulo diseño nos restringe. Solamente tienen derecho a casarse los nueve hilos, si se aumentan otros hilos, estos no tienen derecho a la combinación, pues van a deformar el ojo de la llama. Entonces podemos decir que una historias existen tan solamente en la combinación de sus formas establecidas en módulos.

La propuesta de Mannheim acerca de la capacidad de crear las historias fragmentarias en el fluir de la dinámica de la conversación, es muy fértil para mi trabajo. Podríamos decir que los módulos están en su punto-*puqusqa* para ser parangonados a las categorías-prácticas mentales quechuas. Se las podría ver con la flexibilidad de las categorías mentales de los *ch'iskatas*, para poder crear una infinidad de narraciones en repeticiones, en continuidad y en diferencias. Poniendo en analogía los módulos y las categorías podríamos decir que las categorías son las variedades de nudos-*mat'iy* que permiten atar las vivencias de la vida cotidiana y darles significación, como los módulos que nos permiten crear y combinar una narración. Y, haciendo una analogía con la otra mitad mía de tejedora, vale señalar que uno de los módulos que mi madre, como buena tejedora, me enseñaba, era que yo debía empezar anudando y ajustando el punto matriz, llamado *ñawincha*-el ojo matriz de los diseños. Todo diseño, por grande y complejo que sea, toma forma desde este punto tan sencillo llamado *ñawincha*. Sin este punto no se podría crea ningun diseño. En ese entonces, cuando todavía muy niña, poco a poco se debía manejar este proceso al dedillo y aún casi en la penumbra, se debían buscar las diferentes formas y maneras de atarlo con otros hilos hasta que fueran fuertes y firmes. Solo así, gracias a este *ñawincha-madre* las tejedoras y los tejedores de *ch'isikata* pueden crear la infinidad de *pallay*-diseños en las mantas multicolores y multiformes. Así, lo mismo se podría decir de las categorías-prácticas mentales de pensamiento. Por ejemplo, tomando la categoría-módulo de *llaksay*, la potencia que deja pasmado, se puede decir que se dibuja continuamente en la infinidad de las narraciones y al mismo tiempo se va fragmentando en una infinidad de formas de utilización diferentes, de una historia a otra, en las historias vivencias de la vida

cotidiana. Sin embargo, al mismo tiempo, dicha categoría-modulo *llaksay* es constante en todas las historias, y a la vez siempre diferente en sus utilizaciones.

Características de las narraciones del quechua

Mannheim y Van Vleet (2000) consideran que las narraciones del quechua sureño⁴⁰ se caracterizan por los puntos siguientes:

1. La narración se produce entre interlocutores. Solamente se puede entablar una narración entre dos o más personas que dialogan. Los autores vuelven a resaltar que una narración no existe por sí sola y que solamente se crea en el proceso del diálogo.

2. La narración existe como diálogo en los relatos incrustados que vienen de otras narraciones, como la infinidad de figurillas diseños- *pallay* que se van entretejiendo unas tras otras zigzagueantemente al interior del plano de otros diseños- *pallay* mucho mas grandes, llamados *pallay-madre*⁴¹. Por ejemplo, al interior del *pallay- madre*, llamada Pata-*pallay* (los diseños que emergen), hay una sarta de avecillas y flores incrustadas que crece y ronda en el interior de la laguna, tales son: gorrión- *chiwaku*, picaflor- *q'inticha*, la flor de rosa-rosas *t'ikacha* y los ojos de sapo.

En un segundo diseño- *pallay* madre, conocida como Palma Ramos *Pallay*, encontramos las figurillas de las pisadas del puma, como *intitayta*- el padre sol, la *killamama*- la madre luna y un buen manojo de estrellas. Y así sucesivamente las tejedoras van produciendo no solamente los diseños madres símbolos de la comunidad, sino que todo el tiempo van tomando prestado otros diseños de otras mantas, los van incrustando, y van creando otras nuevas figurillas-*pallay*, como, el avioncito viajero, el caballo alado y otros hasta completar la pampa verdusca de la explanada de la manta. Un proceso semejante ocurre con las narraciones conversacionales que siempre toman

⁴⁰ El quechua del sur del Perú se refiere a aquellas variedades utilizadas en los 6 departamentos del sureste del Perú (Mannheim 1991), un subconjunto del continuum lingüístico que también incluye las variedades del quechua boliviano y argentino (i.e. quechua sureño) (Cerrón-Palomino 1985). Existen dos dialectos principales: Cuzco-Collao, utilizado en los departamentos modernos de Cuzco, Puno, Arequipa y parte de Abancay; y Ayacho-Chanka, utilizado en el resto de Abancay, en Ayacucho, y en Huancavelica." (Mannheim, 1999: 59).

⁴¹ www.textilpitumarca.galeon.com

de otras narraciones fragmentos y los incrustan en el que se crea al hablar entre varias personas.

3. La narración existe, como dicen los autores “a un nivel intertextual que revela el diálogo escondido o implícito entre textos que se refieren a otras narraciones coexistentes” (Mannheim y Van Vleet 2000: 30). Por ejemplo, estos autores dan como muestra la narración de un pueblo que es devorado por una grande y burbujeante crecida de agua, debido a que los habitantes del pueblo se negaron a servir un plato de comida a un pobre viejito que había asistido al matrimonio. La segunda narración es la historia de la inundación de las tierras de un hombre que, en lugar de festejar con el pueblo el día de San Asunción, se puso a arar la tierra.

Para ellos ambas historias tienen un "trasfondo moralista y cristiano". Tienen y tensan por lo tanto una intertextualidad "implícita o escondida" entre las religiones andinas y la cristiana. La historia del mendigo rechazado está tomada de la Biblia, aún si la historia también tiene un lado andino. Así, el pueblo (aldea) es castigado porque sus habitantes rompieron una de las normas sociales imperativas dentro del mundo quechua; puesto que nunca se debe negar un plato de comida, fuera quien fuere, y cuando hay fiesta de matrimonio todos, sean quienes sean, tienen derecho a participar, nadie puede ser arrojado fuera. Este es un precepto quechua andino y, por lo tanto, yo creo que la narración del viejito no es enteramente cristiana. La narración del viejito expulsado establece un punto nudo y crea un tejido de intertextualidad implícita entre dos mitos cuentos: el cristiano y el andino. En efecto, los quechuas chisikateños, como los quechuas sureños, consideran que Cristo se disfraza de viejito para poner a prueba a la gente. Sin embargo en los mito-historias de Ch'isikata, los grandes Apus y señores, como su majestad Inca-rey y *Waqra wiri*, también se hacen pasar entre la gente por sonsos y viejos para burlarse y mostrar su poder. En las historias de Warocchiri, también se narra como el gran *wak'a Huallalu Karwinchu* viajaba de pueblo en pueblo haciéndose pasar por haraposo y viejo para embarazar a las *wak'as* y vengarse de sus adversarios.

La segunda historia también tiene un trasfondo cristiano y a la vez andino, como intuyen Mannheim y Van Vleet, en la narración chisikateña se sabe que el día de nuestra señora de la Encarnación la tierra, con ser tierra, renace ese día. El día de la Encarnación se celebra el paso de una estación a otra estación. Se termina el *ch'akiy timpi*-la estación seca. Se dice que San Lorenzo, patrón del hambre, entra bostezando a otro tiempo totalmente gastado con ropa vieja. Dicen que se acerca a Jesucristo

anunciándole que ha servido a sus hijos los humanos aguantando el frío, el viento y la helada. Ese mismo día, mientras San Lorenzo entra bostezando, se dice que la *pachamama*-la madre tierra renace y sale vestida de verde. Solamente entonces, desde el momento en que sale la *pachamama*, se puede empezar a comer primeramente las hierbas que han crecido de las extrañas de la *Pachamama*. A estas plantas silvestres se les llama *yuyucha*. Ricos y pobres antes de empezar a consumir los productos nuevos tienen que comer la hierbitas de la *pachamama*. No solo porque las hierbas duran muy poco tiempo sino porque se dice que la *pachamama* se puede enojar y nos puede quitar su bendición. El día de la Encarnación, hombres y mujeres, niños y niñas llevando en los brazos grandes manojos de la hierbas de la *pachamma* acuden a escuchar misa. Ese día empieza el *puqy timpo*, es decir la estación del florecimiento. Ese día, nadie debe de trabajar, “la tierra, con ser tierra, está como la mujer que acaba de dar a luz” nos decía mi abuelita.

Vemos que en las historias hay elementos universales, como la moralidad, pero también me parece que hay elementos muy propios de la región andina quechua. Por ejemplo, la idea del renacimiento de la tierra-la *pachamama*. Las narraciones, también tienen un trasfondo que no es necesariamente cristiano.

Yo creo Mannheim recoge y narra de las narrativas quechuas aquellas historias que se ubican en relatos moralizantes. En los mitos- historias, ritos-técnicas e historias de la vida cotidiana, encuentro que hay cierto tipo de narraciones que tienen una utilización múltiple. Retomando la noción de un diálogo intertextual implícito, me parece que estas narraciones mantienen un permanente diálogo implícito entre los de la cultura quechua y los que vienen del cristianismo, algo que algunos autores han denominado sincretismo, un concepto que debe ser definido con cautela como señala Alejandro Lupo (1996).

La narración existe por la red compleja de conexiones entre los participantes en la cual el diálogo progresa, no solamente entre los narradores y oyentes de la actuación, sino gracias al entrecruzamiento de los roles, como los susurros de una infinidad de sombras de otros roles de los actores que se han desprendido momentáneamente y empiezan actuar en segundo plano, como si fueran siguiendo a los actores; como explican Mannheim y Van Vleet, La narración conversacional se crea:

"Par un réseau complexe de relations de participation à travers lequel le dialogue progresse non seulement entre des individus présents (comme dans le sens premier de dialogue), mais aussi entre différents rôles qui s'entrecroisent et sont

comme autant d'ombres pragmatiques à l'arrière-plan du dialogue, projetant de multiples cadres interactifs." (Mannheim y Van Vleet 2000 : 30).

Modalidades de diálogo: Nivel formal

Mannheim y Van Vleet también distinguen varias modalidades de diálogo (*dialogisme*). Me detengo en la primera forma, el "nivel formal" que me parece pertinente para mi trabajo.

La narración se construye y se crea conjuntamente entre los participantes que entablan una conversación sobre un tema conexo. Por ejemplo, para explicar el tema conexo Mannheim y Van Vleet nos cuentan varias relatos acerca del *liquichiri*, el succionador de la grasa humana. La escena se ha generado cuando la etnóloga (Van Vleet) ha anunciado a la pareja que le hospeda su viaje a la Paz. En la primera narrativa, el hombre le aconseja que no debe quedarse dormida en el bus, corre el riesgo de que el *liquichiri* le succione la grasa con una maquinita. En la segunda narración, la mujer cuenta que su hermano murió porque le habían succionado su grasa mientras trabajaba en las minas de Argentina. En la tercera narración la mujer vuelve a narrar diciendo que su hermano pudo haberse salvado, si tan solamente ella le hubiera hecho tomar la sangre de un carnero negro. En la cuarta narración, el hombre afirma que los curas compran la grasa humana para bautizar a los niños. La etnógrafa ha seguido la narración con gestos y gruñidos.

Efectivamente, todas estas historias tienen un trasfondo conectado al tema del succionador de la grasa humana. Es hablando sobre el saber viajar, una experiencia vivencial, que se crean las narraciones. Es necesario "formalmente" que se dé una conversación sobre un tema conexo para que haya la posibilidad de un relato historia.

Otro aspecto formal tiene que ver con los gestos y las formas del cuerpo al dialogar. No debemos olvidar que toda narración existe, no solamente gracias al narrador, sino también a la participación de los participantes-auditores que van guiando la narración del narrador a través de signos de aceptación y retomando el hilo de la última frase del narrador. Por ejemplo, en la narración de los *chisikatas* colindantes con la comunidad de Pararani, cuando el narrador termina de narrar un módulo-diseño, afirma, *chaysi-entonces*. Los oyentes para que el narrador retome la narración, le confirman diciendo, *¿chayri-entonces?*, “¿que pasó, qué sigue?” O simplemente, los participantes participan para añadir algún detalle de la narración o para desviarse a otra

narración en conexión al tema que está siendo narrado, planteando una intertextualidad abierta.

Lo cierto es que, la producción en conjunto de una narración conversacional requiere no solamente de palabras sino también de gestos, de expresiones, de ruidos más o menos ritualizados de la parte de los participantes. Por ejemplo, el ritual del intercambio de la hoja de coca, mientras se va conversando y creando la narración. Este tema también lo voy a desarrollar posteriormente.

Modalidades de diálogo: Diálogo intertextual

Mannheim y Vanleet citan a Julia Kristeva quien menciona que “todo texto se construye como un mosaico de citas; todo texto es absorción y transformación de otro texto” (2000: 34). Es decir no hay un texto totalmente original. Todo texto toma algo de otro texto y así sucesivamente los textos se van reproduciendo tomando algo de cada uno. El texto de la escritura toma de la oralidad, la oralidad toma de los animales, y los animales toman de la naturaleza... Y luego de haber citado a Kristeva, los autores añaden que “ (...) un texto es un punto de intercepción en una red de signos y palabras que se construyen por medio de citas” (Mannheim 2000:34). Para los autores el origen de las citas no se especifica, nadie sabe de qué tiempos remotos vienen. En las historias que narro y escribo yo también hago uso de las palabras de otros y otras. No me preocupo de su procedencia, tampoco viene al caso, simplemente las utilizo. Las montañas con ser montañas, los vegetales con ser vegetales, los animales con ser animales y mis ancestros con ser mis ancestros, hablan y toman cuerpo en mis narraciones. ¿Desde cuándo? No lo sé, tal vez desde tiempo muy remoto. Las palabras que escribo son siempre de *ayni-* en el préstamo de palabras que me ha ofrecido los *chisikateños*. Ese es el murmullo de voces de la pampa de Chisikata, un viento que silva desde siempre.

Por otro lado los autores (2000) agregan que hay una tensión entre la red intertextual del enunciador y la de los interlocutores, puesto que difieren la una de la otra. Y como no comparten la misma red intertextual, no se comprende y se genera así un desequilibrio y tensión. Por ejemplo, cuando yo le dije muy asombrada a mi interlocutor X, señalando la montaña de Montjuïc en la ciudad de Barcelona “la cabeza de la montaña es *wak'a*, está respirando, tiene hambre”. Mi interlocutor X, se quedó mirándome con ojos de búho y simplemente me reafirmó diciendo que, efectivamente

ese lugar es peligroso porque probablemente hay una falla geológica. Y como yo también me quedé mirándole también con los ojos de búho a mi interlocutor X, me explica que la franja negra bien podía ser una erupción de las rocas. Pero, que de ninguna manera el lugar pudiera tener vida. Sin embargo para mi la palabra *waka*, me lleva a una red intertextual de narraciones vinculadas a seres supra-humanos que inciden en la historia de los barrancos peligrosos, de las piedras deformes, las serpientes extrañas, los sapos con doble cabeza, niños de labios partidos, vientos y granizos salvajes y las historias que escuché del gran nevado de Qurupuna. Y como mi interlocutor seguía con los ojos redondos de búho sin comprender, le fui narrando la infinidad de historias de la vida del Apu *Qurupuna*, haciéndole entender que *Qurupuna* era el más poderoso de mi comarca y que de las tierras del otro lado, era su majestad el nevado mama Sulimana. Entonces finalmente mi interlocutor X me dijo: “cuanta imaginación tienes”. Es que la red intertextual de mi interlocutor X, le lleva a todo el conjunto de formaciones geológicas de los cerros. Las *wak'as* no forman parte de su red intertextual. Y como nuestras redes intertextuales difieren una de otra, se genera una tensión. La tensión se desarrolla entre la red del enunciador y el interlocutor a medida que se van entrelazando, contradiciendo y reforzando dialógicamente.

A la vez, los autores mencionan que existe un tercer tipo de diálogo intertextual en las narraciones conversacionales. Indican que hay: “diálogo implícito inducido por la referencia intertextual de otros textos” (2000: 68). Por ejemplo, cuando yo le narré a mi interlocutor X la historia de *Apu Qurupuna*, automáticamente la narración entró en diálogo con otras narraciones. Detrás de la historia de *tata Qurupuna* estaba en espera la narración de la cordillera mama *mama Sulimana* y detrás de la historia de *mama Sulimana* estaba en espera la historia de la princesa *wachalinca* y la de su amante el Inca-rey, y detrás de las historias de la vida de los amantes, ya había entrado en diálogo todo un conjunto de historias de los viajes de mi padre y de mis abuelitos que hicieron por los nevados.

En mi caso también se establece una relación entre los textos de *Eugenia -nuqanchis* (nosotros inclusivo-depositario del quechua de Ch'isikata) y *Eugenia -nuqayku* (nosotros exclusivo- personal). *Eugenia -nuqanchis* le da en préstamo-ayni nomás, el murmullo de voces de la pampa de *Ch'iskita*, para que *Eugenia -nuqayku* pueda escribir. Por tanto, doy un paso hacia un costado para individualizarme y ubicarme como *Eugenia-nuqayku*. Entonces transformada en *Eugenia-nuqayku* comienzo a escribir los mitos-historias, ritos-técnicas e historias de la vida cotidiana que

escuché y aprendí de la memoria compartida colectivamente con los ch'isikateños y ch'isikateñas.

Pero, Eugenia- *nuqayku*, no solamente se queda con lo que le presta Eugenia-*nuqanchis* (nosotros inclusivo-depositario) sino que paso a establecer otro tipo de diálogo, otra intertextualidad, entre los textos que ya tengo incorporados y los textos de la Eugenia-*nuqayku* (nosotros exclusivo- personal). Es decir, empiezo a dialogar con mis propias vivencias y mi propio recorrido de vida, mis historias vivencias cotidianas. Como Eugenia-*nuqayku* establezco una relación intertextual entre los textos de *ayni de chaskita nuqanchis* y los textos vivencias-de mi “memoria sensación”, tal como he explicado en el capítulo metodológico.

Aquí creo provechoso establecer un enlace con la noción de memoria evocado por Marcel Proust (2009), partiendo de la metáfora de la mitología céltica. En ella la idea de que trozos del pasado son como una cosa que queda cautiva en los objetos y solamente reviven cuando los encontramos:

“Considero razonable la creencia céltica de que las almas de los seres perdidos están sufriendo cautiverio en el cuerpo de un ser inferior, un animal, un vegetal o una cosa inanimada, perdida para nosotros hasta el día, que para muchos nunca llega, en que suceda que pasamos al lado del árbol, o que entramos en posición del objeto que las sirve de cárcel. Entonces se estremecen, nos llaman, y en cuanto la reconocemos se rompe el maleficio. Y liberadas por nosotros, vencen a la muerte y tornan a vivir en nuestra compañía”. (Proust 2009: 61).

Efectivamente para el autor el tiempo se refugia en los objetos y solamente cuando los encontramos (por azar) se despierta la memoria en la forma de una sensación viva. Se crea la sensación de que uno vuelve a revivir de manera fresca aquel momento del pasado perdido. Proust nos cuenta una experiencia suya, nos narra que la cocinera, viéndole congelado de frío le ofreció una taza de té con unas galletas, unas *madeleines*. Sin sospechar nada, se puso las galletas remojadas en la boca, cuando de repente se quedó pasmado, como cuando el *llaksay* nos quita el aliento. Se quedó perturbado buscando de una lado a otro lado el olor de la *madeleine*, que tomaba un aroma a geranio y a naranja. Hasta que por fin, le llegó una sensación extraordinaria de felicidad. Entonces una puerta se entreabrió cediendo a la memoria del pasado. Se vio a sí mismo en las tarde en que, cuando niño, visitaba a su tía y le daba trocitos de *madeleine* remojados en té. Y mientras persistía el gusto de la *madeleine* en su paladar, se abrió la

verja del jardín que daba paso a los callejones olvidados que seguían floreciendo de curva a curva. Mientras seguía manteniendo el sabor de la *madeleine* en el paladar, seguían apareciendo las praderas, los riachuelos, la hija de señor Swann, los paseos con su padre y su abuelito, y todas estas y otras imágenes, como dice el autor, salían “de una sola taza de té”. El tiempo se había refugiado en el objeto, en un bizcocho. Proust nos señala que la puerta nunca hubiera cedido a la memoria, si se hubiera puesto a pensar, intentando recordar por un esfuerzo de la voluntad, lo vivido, nunca lo hubiera encontrado por lo que él llama "la memoria-inteligencia". Como señala el autor: “la inteligencia no le permite encontrar las horas muertas del pasado” (Proust 2009: 65). Añade que, pensando, regresando al pasado por un esfuerzo de recuerdo, no se revive el pasado, solamente se revive en los objetos con los que nos chocamos en el presente y casualmente sin sospecharlo.

Así como las narrativas conversacionales que se crean y construyen en una conversación, así la memoria sensación también se da en un momento, como un *flash*, cuando se establece un enlace intertextual. La memoria sensación, como las narraciones conversacionales, no tienen nada sólido, tampoco son permanentes. Como dice el autor: “Es por la sensación que va a hacer revivir una sensación vivida en mí” (64). La memoria sensación tiene la frescura de la resurrección de la poesía y de la creación. Mientras que la memoria inteligente no puede provocar la sensación del pasado sino tan sólo el recuerdo apagado. Por más que intentemos recordar, no logramos revivir el pasado. El mismo Proust contrasta la memoria sensación con un recuerdo voluntario. Nos cuenta que cuando era niño tomaba notas de los lugares y de los árboles que iba dejando atrás, cuando viajaba en tren. Sin embargo, a pesar de las notas no tiene la imagen viva del recuerdo.

Así como para Proust la resurrección de la memoria estaba ligada al bizcocho, para mí también, el retorno de la memoria está ligada a los sonidos, imágenes, olores y gestos. Y es con mi “memoria sensación” con la que establezco una relación intertextual en Eugenia- *nuqayku* y dialogando con Eugenia- *nuqanchis*. Un diálogo intertextual mío entre diferentes textos, tanto por asociación como por situación, sensación y recuerdos.

Retomando a la noción de diálogo intertextual para integrar las narraciones que aparecen en las conversaciones, yo converso con los *chisikateños* y también de tiempo en tiempo me separo para analizarlas. Soy parte de la conversación y también parte de la creación; no olvidemos que, en la narrativa conversacional, tal como la define B. Mannheim, todo se crea. En el sentido de que yo no me imagino ni me invento, sino que

la narración toma forma mientras se conversa. Además, para situarse como participante en la conversación hay que manejar algunos gestos y ritos y gruñidos. Eugenia-*nuqayku* maneja estos gestos en una relación que le pone en diálogo con Eugenia-*nuqanchis*.

Yo soy, al desdoblarme, como una más del grupo de las tres mujeres que construyen y crean juntas la narración del espíritu del agua, pero en mi caso podemos decir que yo y las otras mujeres que se me vienen al recuerdo desde mi pasado, creamos y construimos los mitos-historias, ritos-técnicas e historias de la vida cotidiana de los *ch'isikatas*. En el ejemplo que da B. Mannheim, la creación y construcción de la historia del espíritu del agua, cada una narra su propia experiencia. Yo, como ellas, también narro, dialogando en mí, mi propia experiencia, mi propio recorrido personal distinto al del grupo de las tres mujeres. Mannheim, en una comunicación personal (26-05-2011), me señaló algunos significados lingüísticos de la personificación de *nuqayku* en relación a *nuqanchis*. Me indicó que *nuqayku* en relación a *nuqanchis* hacía que cada quechuahablante fuera único y distinto a los otros quechuahablantes. Aunque los quechuas compartían los mismos códigos gramaticales, como por ejemplo, los pares semánticos y otros, cada uno lo utilizaba a su manera y según su propio recorrido. Por ejemplo, un quechua del campo para expresar su dolor podía cantar creando los siguientes pares:

Yawar mayullas apawan- me lleva el río de sangre,
Wiqiy parallas pusawan- me arrastra la lluvia de lágrimas.

Mientras que un quechua urbano podía acudir a otros elementos sin dejar de usar los pares similares, entonces podía cantar así:

Imallaraq vidayqa kaykunapi purisqayqa,
Hayk'allaraq suertiyqa callikunallapi muyusqayqa.
Que pena la vida mía, andando en estos lares.
Que suerte la mía, dando vueltas en las calles.

Podemos decir que la noción de *nuqanchis* y *nuqayku* forman parte de la comunidad de *Chisikata*, pero con la idea de que *nuqayku* es único en el sentido que es un inclusivo que individualiza. En mi red intertextual del lado quechua yo tengo una cantidad de textos del murmullo de voces de *Ch'isikata*. Y cuando me pongo a narrar

despliego una relación con el murmullo de infinitas voces de Ch'isikata y, mientras sigo narrando, los participantes, en el resonar de mi murmullo de voces, también despliegan toda una relación con su red intertextual que viene desde tiempos perdidos. Y mientras yo voy escribiendo también voy estableciendo enlaces consientes, e inconscientes, con otros textos de mi vivencia personal.

Categorías de pensamiento y pares semánticos

Bruce Mannheim (1999) señala que el idioma quechua⁴² funciona en pares semánticos. No existe un genérico abstracto. Los pares semánticos funcionan en la concatenación con otras palabras. Por ejemplo, no se puede hablar de piedra como genérico, puesto que hay piedra del río- *mayu rumi*, piedra del barranco- *qaqa rumi* y piedra de la piedra – *rumi rumi*. Así mismo, no se puede hablar de un genérico de las categorías. Por ejemplo no se puede hablar de *llaksay* sino de los *llaksay*. El *llaksay* del puma es muy diferente al *llaksay* del zorro o al de la cuesta de un cerro. La noción de *llaksay*- potencia que pasma se empareja con una sarta de términos tales como *piqtuy*, *k'umuy* y *manchay*. Entre uno y otro término tienen una parte en común: la sensación. Pero, cada uno es específico. *Piqtuy* es la acción de quitar la fuerza. Teofilo Laime Ajacopa (2007:75) señala que *piqtuy* y *piktuchiy* es debilitar, agobiar, postrar, quitar el vigor. Poner débil o adelgazar.

En mi tesis hago uso de esta dualidad de sustantivos en parejas quechua, porque trato de explicar en castellano las formas de pensamiento quechua. El idioma quechua me permite otras formas de significación. Dado que la asociación de dos sustantivos es una manera de precisar un genérico con el segundo término que precisa al primero, por ejemplo, *yaku-mayu*, es decir, agua-río. *Agua=el genérico*; agua del río, es una manera de precisar el genérico agua, como explican T. Cumming y B. Mannheim.

“The sequential order of the terms in semantic couplets is almost always the same, a relatively unmarked term paired with a relatively marked one,

⁴² Como hemos mencionado J. Albó en su introducción al *Diccionario Bilingüe Iskay simipi yayaylk'ancha* de Teofilo Laime Ajacopa (La Paz, 2007) advierte sobre las dificultades de hacer un diccionario quechua-castellano general, entre otros problemas, debido al hecho de que el quechua tiene, como afirma, una fuerte variedad dialectal geográfica (pp.5), por lo cual muchas palabras utilizadas en una región no son comprendidas en otras regiones. Este problema también debe ser considerado cuando se busca explicar las categorías de pensamiento de una región como Ch'isikata.

closely related to the first –with no possibility of another term intervening in the relationship. For abstract concepts like munay/waylluy (desire/love affectionately) or waqay/llaki (cry and feed sorrow/feel sorrow), the relationship between the terms is fairly transparent—the second term in the pair is more specific than the first one, narrowing the semantic field, as it were.” (Cumming, T. y B. Mannheim. 2011).

Concatenando el par semántico *llaksay - piqtuy* podemos decir que el primer término, es la acción de pasmar y el segundo es la acción de extraer la fuerza y el vigor. Los *ch'isikatas* cuando suben una cuesta con *llaksay*, suelen decir: “la pendiente me ha *llaksa-do*, me ha dejado exprimida- *piqtu-ruwan*”. Es decir que la cuesta les ha pasmado y les ha debilitado. Les ha dejado sin fuerza.

El segundo par semántico *llaksay- k'umuy* sería la acción de pasmar pero haciendo agachar a la persona. Es decir que, aunque la persona se haya resistido a la potencia del pasmo, termina agachándose, es vencido por el pasmo y como tal agacha la cabeza. Su uso depende del contexto y de la situación, se puede quedar pasmado y vencido admirando la suprema potencia de alguien, por ejemplo la de un contrincante, la extrema belleza de una joven o el poder que emana un rey.

En la mitología de los *Waruchiri*, la *wak'a-* la doncella *Kawillaka* manda a llamar a todos las *wak'as* para que su guagua reconozca a su padre. La guagua reconoce a un mendigo. *Kawillaka* indignada huye llevando a su niño. En ese instante el mendigo se transmuta en su condición de *wak'a*, en su Majestad *Kuniraya Wiraqucha*(señor todo poderoso). Entonces “*quri p'achanta pachallispa tukuy llakta wak'akunata mancharichiktin qatiyta qallarirqan... qhawaykamuway ancha sumaqñan kani nispa pachatapas illarichispa sayarqan*” (Pg: 33), es decir, entonces haciendo brillar su manto de oro dejó asustado a todas las *wak'as* y empezó a seguirla... mírame ahora soy cuan hermoso diciendo se enalteció irradiando la tierra”

Aunque el autor no menciona la noción de *llaksay* en este párrafo, en otra versión de este mismo mito que me contó el señor Florencio Ancca, se menciona que, cuando el mendigo se transmuta en un rey muy poderoso, irradia un *llaksay* resplandeciente, deja pasmado a los reyes y a los príncipes. Estos se quedan admirados de su belleza y de su poder, no creen que un mendigo sea tan poderoso; finalmente viéndose apañados por el resplandor del *llaksay* del rey, quedan arrinconados de miedo. En un párrafo de la mitología de los *Waruchiri* se especifica la noción de *llaysa*, y se

dice que mientras la *wak'a*: “Macahuisa hablaba, una boconada de *llacsa llacsa* salía de su boca como si fuera humo” (pg. 107).

Esta es una de las maneras del *llaksay*, como una boconada de humo. Pero *llaksay* es también la emanación de vapor con olor azufre-verdoso que sale de la cueva. También es *llaksay* el resplandor que emanan el cóndor, el zorro, el gato de oro y otros animales sagrados considerados *wak'as*. No olvidemos que todo *wak'a* tiene *llaksay*-potencia que pasma. A partir de lo que acabo de mencionar puedo decir que cuando *Kuniraya* se transmuta en poderoso señor, emana su *llaksay* de *wak'a* (sagrado y peligroso) y deja pasmado y asustado a los demás *wak'as* transmutados en personas. Teofilo Laime Ajacopa (2007:55) menciona que *llaksana* como adjetivo significa, “admirable, digno de admiración”. Efectivamente, uno de los usos de *llaysay* es también la de admiración. Por eso, mientras *Kuniraya* sigue a *Cahuillaka* le dice que se gire hacia él, para que admire su poder y hermosura. Se hace mucho más explícita la noción de *llaksay*, cuando *Kuniraya* se yergue irradiando la tierra. La pareja de *llaksay-manchay* sería el pasmo que deja aterrorizado.

Llaksay-llaksay sería como una sobrecarga de potencia de fuerza que deja paralizado. La acción de paralizar a alguien vienen de un otro. No es que yo voy a paralizar, sino es el otro el que me paraliza. El zorro, en su condición de zorro, me deja sin habla. *Llaksay* sería pues una potencia de captar al otro en una situación dada. Por ejemplo a la entrada y a la salida del sol o en los ocasos de neblina- *iphu-iphu*. Por ejemplo, aquello que ocurre con el cuerpo de la persona cuando sorpresivamente voltea la quebrada y se le presenta un zorro entre las brumas: en ese momento la persona se queda sin habla, paralizada. El cuerpo le tiembla, se le adormece el cuerpo. Y cuando el *llaksay* pasa, la persona tiene dolor de cabeza, se siente cansada, sin fuerza. Son estas sensaciones y experiencias las que definen el *llaksay*.

Otro manojo de categorías en pares semánticos es por ejemplo *taphkay*. Es decir la potencia que tiene la capacidad de truncar algo que avanza. Trunca y desencanta transformándolo en piedra, roca, laguna o manante. Es decir que dicha piedra o laguna se transforma en una *wak'a*. Esta noción de *taphkay*-desencanto tiene sus matices y no es un genérico. Por ejemplo *taphkay-tatiy*. La primera palabra del par quiere decir algo que se desencanta y la segunda quiere decir el que empequeñece. O sea que se desencanta achatando y empequeñeciendo. Mientras que *thaphkay-lluq'iy* sería desencantar para hacer regresar la potencia que avanza a su mismo lugar. Por ejemplo, cuando alguien nos echa el mal del ojo, se le puede hacer recaer en su mismo mal.

Lluq'iy quiere decir izquierda. Es decir que al mal del ojo se le tuerce a la izquierda para darle la vuelta. Otro manojito de significado de *taphkay* sería el *taphkay* en su condición de *taphkay*. Por ejemplo en el mito de los hermanos *ayar* en el Waruchiri, uno de ellos *ayar-ucho* llega al cerro *Huanacayri* transformado en una ave poderosa, pero en cuanto se posa sobre la cima de una roca se transforma también en una inmensa roca. Es decir que se *taphka-taphka*, convierte en roca y se vuelve *wak'a*. Entonces como todo *wak'a* tiene *llaksay*-potencia que pasma. De ambos se crea la noción semántica de *taphakay-llaksay*. Es decir que la primera es la transformación de *ayar ucho* en roca y el segundo término es que la roca tienen *llaksay*-potencia que absorbe la fuerza.

Además *taphkay* está unido a otros términos que connotan la idea de transformación o desencanto. Por ejemplo *kuti-kuti* quiere decir no solamente que la potencia que avanza va a regresar al lugar de donde se originó sino que va a desaparecer. Por ejemplo cuando el gato mítico *quwa* comienza a eructar las nubes negras para descargar la granizada, el *arariwa*-guardián, de las chacras de papa, para que la granizada no las destruya, acude al primer término *kuti*. O sea que hace desaparecer las nubes como cuando se sopla. Y cuando acude al segundo término y obliga al gato-*quwa* a regresar al manante.

Las categorías que no son abstractas (las abstractas funcionan por definiciones) merecen una explicación a través de las experiencias y situaciones, y se las explica por relatos de esas vivencias utilizando las categorías de pensamiento en las cuales éstas adquieren sentido. En los idiomas que tienen la posibilidad de abstraer se pueden definir, pero en el caso del quechua que no tiene genérico, se piensa y se explica con las categorías prácticas. Por ejemplo, el *llaksay* de la piedra del barranco del río Apurímac, me causa desasosiego. No todas las piedras de los barrancos me traen la sensación de desasosiego, sino la piedra de un barranco específico. Esa piedra del barranco es una sensación particular, no es una noción genérica. François Jullien (Jullien 2012: 24) insiste en las “posibilidades” que permite una lengua, lo que permite “percibir” en una cultura y lo que no “deja ver”, lo que está fuera de sus “posibilidades”: “Si la langue ne détermine pas la pensée, penser, néanmoins, c’est activer les ressources de sa langue » (F. Jullien 2012: 24). Hay cosas que hacen inteligibles las palabras, otras que se les quedan en la sombra. Las categorías del pensamiento me permiten hacer inteligible lo que no se ve sino por su mediación. Al mismo tiempo, las nociones o categorías me ayudan a establecer vinculaciones con otras palabras y a la vez me esconde otras con las que no establecen asociaciones. Es como una telaraña que va dibujando poco a poco la

realidad conforme la envuelve. Como en el mito del hombre que para poder ver la otra vida y el otro mundo que no alcanza a ver con sus ojos, se deja poner la lagañas del perro, para luego quedar asombrado viendo como el mundo de la otra vida se va dibujando en barranco tras barranco, volcanes tras volcanes, y como el condenado de la otra vida estaba tan cerca de él, listo para llevárselo. Asimismo las palabras nociones van apareciendo nudo tras nudo, como el *pallay*-diseño que la tejedora va tramando forma y color. Las categorías o nociones son una suerte de palabras-nudos. Con cada punto-nudo puedo hacer cierto tipo de tejido, pero con otros puedo hacer otro tipo de nudos y otros tejidos, pero también me resulta imposible hacer otros tejidos pues esos nudos-nociones de la lengua no me lo permiten ni pensar ni hacer. *Chayllan chay*.

Los mitos-cuentos y las narraciones-experiencias.

Hablo de mitos-cuentos inspirándome en los trabajos de Francis Zimmerman (EHESS, Paris) que ha realizado sus investigaciones en algunas comunidades del sur de la India, dado que para este autor los cantos mitos Toda que estudia se presentan recreados, combinados y utilizados en la forma de narraciones circunstanciales para explicar las grandes organizaciones del mundo, como en *Ch'isikata*. Para F. Zimmerman (1974), los mitos existen en el conjunto de las variaciones recreadas, al ser cada vez contados y transformados en ciertas circunstancias como los duelos. Los mitos, en *Ch'isikata* son como cuentos de "fundación", explican de dónde vienen o como se constituyen las cosas y los seres.

Los ritos técnicas derivan de alguna manera de los mitos-cuentos y precisan las condiciones de la selección y del cultivo, de la preparación culinaria y del consumo de algunas plantas y animales; o sea, se refieren a las prescripciones del uso humano de los elementos en general. Ambos son un conocimiento ampliamente compartido por los *Ch'isikatas*. Por ritos-técnicas me refiero a las “maneras del saber hacer” para el empleo de los vegetales, animales, objetos y lugares que son utilizados para el consumo y uso en general. Por ejemplo, como analizaré más tarde, los ritos-técnicas de transformación de la quinua silvestre, *ayara cañahua* del tiempo lunar, a la quinua cultivable y consumible de “tiempo solar”. Esta transformación, que puede ser considerada como una manera de domesticación de la *ayara cañahua*, requiere maneras precisas de proceder y de procedimientos (técnicas) que son indicados y prescritos de manera ritual.

Es a lo que me refiero por “ritos-técnicas”. Esta noción de ritos técnicas se inspira en los trabajos de Marcel Detienne y J.P. Vernant (1979) sobre la Grecia Antigua.

En cambio, las historias de la vida cotidiana se refieren a vivencias concretas y también imaginadas, vinculadas con los mitos- cuentos y los ritos-técnicas. Me parece que los tres, mitos-cuentos de fundación, ritos-técnicas e historias-vivencias comparten fronteras indefinidas.

Dichas historias también están vinculadas con las maneras de utilizar los granos que se vera en el capítulo *pallay*-diseño 13. O sea con las maneras de seleccionar los granos para que dejen de ser “del tiempo lunar de los *ñawpas*” y puedan pasar al tiempo “solar” de los humanos. Dichas historias también se asocian a los ritos (que son gestos y maneras de hacer).

B. Mannheim y K. Van Vleet (2000) establecen que hay prescripciones morales y utilitarias para sucesos de la vida cotidiana. Las historias y los mitos nos sirven para pensar, entre otras cosas, cómo se utilizan los productos alimenticios. Pienso que las técnicas de saber hacer de los granos de la cañahua y la quinua están fuertemente entretnejidos al elemento cultural.

E. Glissant (1998) plantea que los cuentos orales de “génesis”, como él los califica, narran el origen de las personas, de los lugares y del mundo propios a una cultura. Glissant, que es un autor afroantillés, afirma que los pueblos nativos de América tienen en el acervo de sus culturas cuentos de “fundación”. Cuentos que narran de cómo se originó el mundo y los seres. Mientras que los cuentos de “diagénesis” son todo lo contrario a los génesis. Acudiendo a una metáfora de la geología, el autor explica que la “diagénesis” de los cuentos de las Antillas se habrían elaborado como en los procesos de formación de una roca a partir de sedimentos sueltos que sufren un proceso de compactación. Se habrían formado de los retazos de cuentos-mitos traídos por las culturas que confluyeron en el proceso de la inmigración forzada de la esclavitud hacia el Caribe. Es decir que los cuentos de diagénesis son como cristalizaciones de susurros, de chillidos, de onomatopeyas, de frases y voces venidos de diferentes culturas.

Yo pienso que los mitos-cuentos de Ch’isikata son de génesis. Son historias que narran el origen de las montañas, de los lagos, de las quebradas en los que se encarnan o tienen su morada seres suprahumanos (*wak’as*). Sin embargo, aunque son historias de génesis, acarrean muchos sedimentos de voces y parloteos compactados de diferentes culturas, sobretodo de las andinas y de las cristianas ibéricas. Más aún, hoy en día han

ido incorporando nuevos elementos que vienen de la cultura urbana moderna. Así, pues, la distinción que establece E. Glissant entre cuentos de génesis y de diagénesis, al menos, en Ch'isikata, no me parece tan tajante.

En Chisik'ata se pueden observar dos tipos de relatos. En primer lugar, los *mitos-cuentos*, tienen una permanencia temporal, como los relatos que se cuentan de las deidades andinas, las *wak'as*. A este tipo de cuentos de génesis, yo los denomino mitos-cuentos. Los mitos-cuentos que yo llamo consolidados o “mito-topografías” son en efecto mitos-cuentos de “origen” (de génesis) de las montañas, de los vegetales, de los animales y de las personas. Estos mitos-cuentos, como todos los relatos de la literatura oral, se forman a partir de un manojo de hilos-elementos y de asociaciones nudos generadores que serían como los nudos *tayta-mama*, lazos conocidos y transmitidos de una generación a otra y que son potencialmente generadores. Usándolos se pueden atar otros nudos y otros hilos hasta tejer la manta del mito-cuento. Estos relatos están vinculados a la topografía de Chisik'ata, a ubicaciones históricamente significadas del paisaje (por lo general a las *wak'as*) que los *chisik'atas* recorren en su vida, de ahí que a esos relatos los llame “mito-topografías”. Esos mitos-cuentos siempre van tomando nuevas variaciones pues se combinan con otros elementos y otros nudos asociaciones cada vez que alguien los cuenta, pero al mismo tiempo, conservan algunos hilos-elementos y nudos-intriga generadores *tayta-mama* de larga duración temporal.

En segundo lugar, como una variación, o como en contraste de trenzados de los hilos que componen a los mitos-cuentos, en *Chisik'ata* hay también las “historias inmediatas” o lo que llamo así “historias-experiencias” que son relatos que se crean tomando circunstancias de la vida diaria y que son relatos que no llegan a tomar el cuerpo de un mito-cuento (o, por así decir, de una leyenda). No se las puede contar como se cuenta las historias de génesis (de origen), por ejemplo, no se cuentan delante de un conjunto de oyentes que escuchan. Las historias-experiencias son relatos que surgen de sucesos vividos y de la conversación cuando se busca dar un sentido o comprender lo que le ha sucedido a alguien. Entonces, para contarlas se acude a ciertas categorías del pensamiento quechua, tales como *wak'a* (entidad salvaje, sagrada y peligrosa), *hap'iqi* (un doble de las personas, de los animales y de los vegetales) y *llaksay* (suerte de energía que deja pasmado). Esas categorías que pueden ser algo así como entidades suprahumanas son los nudos *tayta-mama* (o la *yura-papa-rizoma*) que organizan los sucesos de las vivencias en el discurrir de un relato (una historia-experiencia) que se cuenta en una conversación entre familiares, amigos o conocidos.

Son algo así como lo que serían las “enseñanzas” de la experiencia, al estilo, por ejemplo, de una persona que al encontrarse con un animal, en tal circunstancia fue *llaksada*, cayó en un pasmo. Dichas categorías son perceptibles y de hecho existen como significado, cobran sentido (como una manta ya terminada), cuando la gente los utiliza en la vida cotidiana, o sea, existen en el vivir y en el hacer: son categorías pragmáticas, en el sentido que le daba P. Bourdieu (1980: 69-70). Por ejemplo *samay* (categoría) como concepto no es posible precisarlo de manera abstracta, sino narrando la historia de lo que le ha ocurrido a tal o cual persona. La diferencia que me parece que hay entre los “mitos-cuentos” y las “historias-experiencias” sería tal vez que los primeros se estabilizan y no dependen tanto de las circunstancias de la vida, mientras que los segundos no pueden existir ni tener sentido sin estar vinculados a las vivencias de la vida inmediata. Sin embargo, ambas formas de narraciones se trenzan como hilos de una misma trama y, a veces, no se consigue desenredarlos del todo pues comparten también colores y texturas.

Los cuentos-mitos y narraciones-experiencias se reproducen dependiendo de las circunstancias en las que se da el contar, mientras se camina o se realiza alguna actividad. Aparecen solamente cuando se establece esta actividad en la que se da la conversación. O cuando se da una cierta situación, por ejemplo las narraciones experiencias que narro más adelante sobre la Loma con Joroba, dueña del Gato de Oro-*quwa*. Contar esa historia se da cuando la niña Rosas-Margarita cae enferma. La diferencia entre los mitos-cuentos y las historias-experiencias tal vez está en la manera cómo se reproducen. Mientras que los mitos-cuentos estructurados se reproducen por similitud a la de un árbol que crece por ramificaciones, las historias-experiencias que brotan como las *yura-papas* se reproducen por las raíces porque son rizomáticas. Mientras el crecimiento por ramificaciones arbóreas obedece y reproduce en cierta medida (siempre con diferencias o variaciones) una misma forma, desde un mismo tronco, en cambio la reproducción de la papa es siempre diferente de una *yura-papa* a otra, no sigue un patrón formal sino que cada nueva planta brota a su manera. Las plantas rizomáticas se reproducen de manera analógica o por parecido, no por similitud pues cada planta no es igual a otra en cuanto a manera de brotar y de crecer, no crecen desde un tronco. A partir de esta manera de reproducción distinta entre mitos-cuentos e historias-experiencias podemos decir que:

a) Las historias-inmediatas o historias-experiencias dependen de una circunstancia de conversación, de intercambio fortuito, y por esto son como las plantas

rizomáticas, son cambiantes y derivan de las situaciones, del momento, del lugar, de los participantes del diálogo, brotan del contexto de la conversación. Son como la semilla de la papa que tiene una cantidad de “ojos-*ñawi* y que cuando se la siembra brota de cada ojo-*ñawi* una raíz y de ella crece una nueva papa y, si le echa agua y abono, brotará otra raíz que dará a su vez en algún punto aleatorio de su extensión otra nueva papa y así sucesivamente. O sea que la papa-semilla sería como la nebulosa de murmullos de relatos de Ch’isikata. Es decir que todos los cuentos que andan dando la vuelta tienen como filamentos-raíces, de los que saldrán nuevos relatos de historias-experiencias; y todos esos brotes se convertirán a su vez en un nuevo conjunto de murmullos en los que resuenan las historias-experiencias cuando se los va contando, los que, nuevamente, sueltan nuevas raíces (como se ve en el dibujo) de las cuales brotarán nuevas papas murmullos y, de las que saldrán nuevos brotes que también sacarán raíces, de las que brotarán nuevas papas cuentos y grandes papas murmullos. Ahora, siendo rizomáticas por las raíces, todo eso ocurre bajo tierra: no se ve. Lo único que aparece es una planta de cada uno de esos brotes, que podrían ser como homologados a las historias que sí se conocen, las que se han mantenido contándose. Las historias-vivencias (experiencias), son como lo que B. Mannheim (1999) define “narrativas conversacionales”.

b) Los mitos-cuentos, sienten más consolidados y durables, son como un árbol de un solo tronco con ramas, que son las variaciones de la misma planta, pueden existir solas, o sea que pueden ser contadas sin depender de las circunstancias, momentos y de las situaciones de la conversación. Sin embargo, también pueden ser a veces contadas para significar o explicar algo del contexto, del momento, aunque, en principio, está más consolidados.

c) Los mitos-cuentos tienen como un nudo *tayta-mama* de unidad y es el que le da coherencia al relato aún si hay innumerables variaciones. Así, por ejemplo, en el mito-cuento muy conocido en los Andes de la historia de la pastora raptada por el cóndor. El cóndor se transmuta en muchacho y la rapta. La lleva a la cueva, la pastora llega a tener un niño-cóndor. El niño libera a su madre y huyen. El cóndor les busca en el pueblo y muere en una vasija de agua caliente. Este relato tiene un nudo de intriga que se repite en todas las variaciones: los personajes (la pastora, el cóndor, los padres de la raptada, el que la rescata), la seducción, el rescate de la pastora, la muerte del raptor.

d) En las narraciones-conversacionales, las historias-experiencias, aparecen nudos de unidad en la conversación. A veces pueden ser incluso fragmentos desgajados

de mitos-cuentos. Por ejemplo la historia del borrachito que pasaba por un manante y ve a la sirena cantando y casi, apenas por un pelo, no fue encantado por el canto de la sirena. Esos fragmentos se utilizan como hilachas, trozos de hilos que sirven para anudar las historias-vivencias que brotan en un momento de la conversación.

e) Las narraciones-experiencias o historias-inmediatas serian como las explicaciones de las categorías de pensamiento ante la luz de luna llena en las noches de verano en la Puna: se ve las cosas que hay en el paisaje, árboles, casas, torrentes, animales, montañas, sin que haya lugar a dudas en cuanto a su presencia, pero siempre con el perfil de las cosas que están penumbras, entre lo definido y lo impreciso. Así, la luz blanca de los claros de luna en *Hanansaya Cconalla Ch'isikata* no ofrece imágenes nítidas y tajantes, como cuando cae el sol de mediodía con una fuerza vertical en las tierras de altura de los Andes y recorta los contornos de las cosas con una precisión de bisturí fino. Las cosas están iluminadas, pero rodeadas de ese halo de ambigüedades, imprecisiones, ambivalencias, diversidades que la luz blanca de la luna provoca. Es una luz que incita a la imaginación y excita lo misterioso, mientras que la del sol lleva a la constatación y a la definición. Es decir, así serian los cuentos-mitos armados por unidades.

f) Las historias- experiencias, en cambio, surgen y se anudan con el uso; en una conversación las categorías de pensamiento son utilizadas (como *llaksay*, *hap'iqi* y *samay*) para explicar o entender un vivencia que le ocurrió a alguien. Las categorías, en esos relatos circunstanciales, aparecen en una suerte de una nebulosa fluida de estrellitas refulgentes de cuchicheos, voces apresuradas, declaraciones apenas formalizadas. Son nociones que es imposible de conceptualizar por sí mismas y tan solamente surgen y se dibujan en las experiencias-inmediatas que narran los *Ch'isikatas*. Por ejemplo, mientras voy narrando el hilo principal de una historia grande, pueden aparecer, como entre medio, de un momento a otro, las historias-experiencias, como el del colegial que cayó en una laguna y le hicieron volver, hicieron que la *waka* le soltara luego de ofrendarle y entregarle un *rantin*-doble del muchacho en una figurilla sustituta con cebo de llama. En ese cuento se deja en un claro-oscuro lo que le sucedió al colegial y las “fuerzas”-*wak'a* que le atraparon, las categorías de pensamiento aparecen como esas estrellitas refulgentes en el relato que se cuenta y que permiten de organizar una narración de lo que le sucedió.

g) A pesar de que hay sin duda diferencias entre los dos, los mitos-cuentos y las historias-experiencias también hay puntos-nudos en común. Así, también un

mito-cuento puede ser narrado en una conversación y puede ser utilizado por alguien para explicar algo de su vida. Es decir que las categorías de pensamiento en ambos serían como un *chawpinchay*- el punto indiscernible del borde de unión de dos mantas que se unen por medio de una franja. Hay situaciones de *chawpinchay*, en los que los mitos-cuentos (como el origen de su majestad el nevado *Apu Qurupuna*) puede surgir para explicar y contar y significar una vivencia individual. Hay pues así, un punto-nudo indiscernible donde los mitos-cuentos y las historias inmediatas; se vuelven como la niebla-*iphu-iphucha* que se funde en una masa de nube en la Puna, donde unas y otras se encuentran y se envuelven. Esa es una franja de lo indiscernible-*chawpinchay*. Por lo tanto, aunque hay una diferencia entre los dos, no hay una separación absoluta. Quizás una diferencia importante sería que las historias consolidadas tienen un ojo de unidad, mientras que las historias vivencias tienen muchos ojos de unidad (nuevamente, son como la raíces de la *yura-papa*).

h) Los mitos-cuentos estructurados, insisto, serían como una historia semilla-mito. Ésta se siembra y de ella crece un, solo tallo que retoña por un proceso de ramificaciones, dará frutos y florecerá. A los arboles les crecen las ramas, las hojas, las flores y los frutos. A partir de este cuento-semilla aparecerán algunas variantes como las ramas, hojas y flores, unas mas claras otras más oscuras, algunas, mas bonitas que otras. Por ejemplo en la historia de la pastorcita y del cóndor, aunque tenga una infinidad de variantes, se repite la estructura básica en cada variación, algo parecido a una estructura arbórea, siendo el tronco o tallo algo así como la matriz básica del mito. Podemos decir que en el mito del cóndor y la pastora encontramos siempre a un animal rapaz y una mujer virgen. El primer elemento sería el cóndor-animal y el segundo la mujer-humano. El cóndor, siendo un supra-humano, rapta a una virgen-pastora. Así, entonces, el cóndor, un no-humano, transgrede el orden físico para engendrar en la humana un híbrido medio humano y medio animal. Se trasgrede el orden y este híbrido alborota en el mundo de los humanos debido a que posee una fuerza descomunal. Finalmente el bebé cóndor-humano pierde la fuerza y se transforma en humano. Se puede afirmar que estos elementos se repiten en varios mitos, como en la historia del puma y la mujer comadre, el oso y la pastora. C. Levi-Strauss encuentra que a lo largo de América algunos mitos tienen elementos-estructuras básicas (los “mitemas”, elementos estructurantes, lo que llamo nudos *tayta-mama*) que se pueden analizar para comprender la sociedad. A partir de estos elementos-estructuras organizadoras (esos “estructurantes”, para los *ch'isikatas* serían los hilos *tayta-mama* en quechua) se habrían

tejido un sinnúmero de variaciones de esos mitos a lo largo de América. A partir de estos elementos básicos se puede comprender lo que cuentan los mitos. C. Lévi-Strauss (2012, cap. IV) señala que se ha dado en la antropología mayor importancia a los ritos y no se tomó en cuenta la estructura básica de los mitos. Las estructuras básicas de los mitos se repiten, aunque de diferente manera, en cada contexto cultural, pero siempre tendrían una larga duración; una de las diferencias con respecto a las historias sería, que los mitos son “estáticos”.⁴³ O sea que serían como los nudos *tayta-mama* que se mantienen de una manta a otra: a lo largo de mucho tiempo a pesar de que cambian las figuras, los colores, las texturas. Para Lévi-Strauss los ritos serían como retazos, fracciones de los mitos que han pervivido. En ese sentido los ritos serían incoherentes, no tienen esa coherencia de la estructura básica, del nudo *tayta-mama* que hace que entramen enlaces. Por último, los ritos tienen una área de difusión más limitada que los mitos.



Imagen N° 23. La pastorcita raptada por el cóndor carga el niño-cóndor hijo del Apuchin

⁴³ “La mitología es estática: encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición la historia que es un sistema abierto. El carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o explicativas (...) usando un mismo material que pertenece a una herencia común de todos los grupos, de todos los clanes o de todos los lenguajes, una persona todavía puede conseguir elaborar un relato original para cada uno de ellos.” (Lévi-Strauss 2012: 72)

En los cuentos- mitos que narro, hay algo de lo que plantea C. Levi-Strauss: estos cuentos se replican, o sea se van a crear nuevos relatos, pero siempre con algo nuevo. Como menciona Francis Zimmerman (1975), los cuentos existen solamente en la infinidad de sus variaciones: cambian cada vez que se cuentan aunque pertenezcan a una misma área cultural.⁴⁴

Entre los mitos-cuentos y las historias-vivencias no hay un corte tajante, es pues como un tejido de doble lado, ya que las categorías quechuas como *llaksay*, *samay*, *taphkay* y *larphay* se dibujan en ambos lados, tanto en el lado de los mitos-cuentos como en el lado de las historias inmediatas. Las categorías están vinculadas a seres supra humanos, o sea las *wak'as* y *Apus* que tienen un *tiyan*, o sea que están vinculados al paisaje. En ese sentido los mitos cuentos también están ligados al paisaje. No se trata de hacer un corte entre ambos sino ver qué utilizaciones les dan los *ch'isikatas*. Por ejemplo, yo como cuenta cuentos puedo contar los mitos-cuentos pero no puedo contar las historias-vivencias (narrativas conversacionales), puesto estas tiene sentido cuando se comparten con otras personas una experiencia-vivencia. Las historias-vivencia (o lo que serían las narraciones conversacionales de B. Mannheim) no se cuentan a un público de “oyentes” sino a una persona o grupo de personas con las que se conversa sobre la vida. En cambio, sí puedo contar a oyentes que casi tan sólo escuchan el cuento del cóndor y la pastora introduciendo variaciones según el “público”.

Sin embargo, en ambos en los mitos-cuentos y en las historias-vivencias, las categorías o nociones del pensamiento están entramados aunque de diferente manera. En los primeros las nociones organizan el relato, en los segundos las nociones son utilizadas para comprender los sucesos de la vida cotidiana, además de estructura las narraciones conversacionales.

⁴⁴ Zimmerman, F. ; « ...l'oeuvre folklorique au contraire (des œuvres littéraires) n'est une et entière qu'à travers la série de ses variantes, et toute parole est alors une variante. (...) elle manifeste les virtualités, la créativité de la langue, et l'ethnographe seul par ses enregistrements a fait qu'il y ait, pour nous lecteurs, des textes » (“Zimmerman 1975: 115).

Pallay-diseño 7

Las formas de relación en los Andes

Criterios de clasificación

Philippe Descola, en varios trabajos, propone una clasificación de las formas de identificación y los modos de relación con vocación universal, en cuatro sistemas: el totemismo, el animismo, el analogismo y naturalismo. Para ello, parte de la idea de que las formas de identificación, en los sistemas culturales o cosmovisiones, juegan un rol muy importante en las maneras de aprehender y distribuir las continuidades y discontinuidades que nos ofrece la naturaleza. Como menciona: “.hay que entender el mecanismo elemental por el cual establezco diferencias y semejanzas entre mí mismo y lo existente, infiriendo analogías y distinciones de apariencia, comportamiento y propiedades entre eso que pienso que soy y eso que pienso que son los otros” (Descola 2010: 86).

Descola además recalca que estos sistemas de relación e identificación no corresponden a elementos personales o al azar o a experticias individuales sino que son esquemas que han sido interiorizados en el seno de la colectividad donde uno vive y es a partir de estos elementos que han sido incardinados “que se estructura de manera selectiva el flujo de la percepción, dándole una preeminencia significativa a ciertos trazos y procesos observables en el medio ambiente”. El autor continua su planteamiento y propone que hay dos elementos que sirven para la identificación, como él menciona; “la atribución al otro de una interioridad análoga a la mía y la atribución al otro de una materialidad análoga a la mía” (2010: 86).

Descola considera que esta distinción entre interioridad y exterioridad es un hecho omnipresente en todas las culturas y, por lo tanto, no constituye una mera “proyección etnocéntrica” como sí lo es la división binaria “entre alma y cuerpo propia de occidente”. También argumenta que este sistema de la dualidad interioridad-materialidad funcionaría en todas las culturas en general: “las oposiciones binarias son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones” (2010: 87). De la misma manera, Descola considera que la dualidad entre naturaleza y cultura sería

imposible de encontrar en otras culturas más allá del área histórica europea; sin embargo, la oposición dual interioridad y materialidad existiría en todas las culturas y estaría acuñada en todas las lenguas. Ahora bien, en cuanto a este planteo central de las tesis que desarrolla el autor, si bien es cierto que en muchas culturas si no en todas, pueden haber palabras que reenvían a algo como lo que en el contexto histórico europeo remite a la clasificación de la dualidad entre interioridad y materialidad (es decir a un schème- matriz central de la organización de la realidad) a mi modo de ver los significados de la red semántica de esos términos varían. Con lo cual esos mismos términos pueden tener variaciones de significado o bien énfasis muy diferentes a lo que se entiende en el ámbito europeo por una "dualidad" o "binaridad". Así pues, me parece que para comprender lo que es una dualidad en cada cultura-lengua (o cosmovisión como dice Descola), se tendría que reconstituir la madeja-nudos lingüística-conceptual (o la *yura-papa* con su extensión en rizoma de los significados) para comprender lo que puede significar el concepto de dualidad.

Ahora bien, antes de urdir los diferentes diseños-*pallay* que se pueden anudar con la pareja de nudos duales en los Andes de Chisik'ata, vamos a ver primero los cuatro criterios de clasificación que plantea de Descola.

Totemismo y animismo

¿En los Andes se puede hablar de totemismo? Para responder a mi pregunta trataré de precisar la definición que da Descola acerca del Tomismo. Menciona que: “Hablamos ordinariamente de totemismo cada vez que un conjunto de unidades sociales –mitades, clanes, secciones matrimoniales, grupos culturales, etcétera- están asociadas a una serie de objetos naturales” (2010: 87). Recalca que la naturaleza, así, los vegetales y los animales, sirve de modelo para catalogar diferentes grupo sociales. Apoyándose en Levi-Strauss, Descola afirma que: “Dado que exhibe espontáneamente cualidades sensibles contrastadas – de forma, de color, de hábitat, de comportamiento-, las plantas y los animales son particularmente aptos para designar las distinciones internas necesarias para la perpetuación de las organizaciones segmentadas (2010: 88).

Es decir que la naturaleza, para la cosmovisión totémica, ofrece un "catálogo" de distinciones, similitudes y diferencias que pueden servir como *método de pensamiento*. Catálogo, entendido como una lógica de pensamiento. Pues se busca en lo que la

naturaleza ofrece para armar una lógica que sirve para clasificar los grupos sociales y las personas.

Descola, rectificando una noción anterior de lo que él llamó "animismo"⁴⁵, para diferenciarlo con el totemismo que antes estaba confundido con el animismo, aclara que una de las características del animismo sería que hombres, animales y plantas tienen una interioridad-alma que comparten. Como él menciona: "en los sistemas anímicos, humanos y no humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres" (ídem 90). Descola subraya que dicha especificidad-interioridad es de la misma naturaleza que lo que en la cosmovisión europea es un "alma", salvo que, en otras culturas esa interioridad la comparten entre vegetales, animales y humanos. Ese elemento que tienen en común es lo que permite que se establezca una comunicación fluida entre todos los seres.

Además para establecer una diferencia más clara entre lo que al inicio había definido como animismo y totemismo, afirma que los principios que organizan al totemismo y al animismo son diferentes. Aclara que en el totemismo australiano que es el que le sirve de modelo, a la organización social combina humanos y no humanos en una relación en la que los no humanos ocupan el lugar de un epónimo para distinguir y diferenciar la sociedad. El no humano cumple al menos tres funciones: le da un nombre al grupo social en cuya cabeza se encuentra, establece una jerarquía entre clanes, que es la misma jerarquía que existe entre los no humanos, el ser epónimo sirve de deslinde, de separación y de asociación entre los clanes. Como menciona Descola:

En el totemismo australiano el ordenamiento general de las colectividades que mezcla humanos y no humanos está significado por brechas diferenciales entre los no humanos que hacen las veces de tótem - tal como Lévi Strauss lo había notado-, mientras que las características específicas de cada

⁴⁵ "Resucitando un término caído en desuso, yo había propuesto hace ya algunos años llamar *animismo* a un modelo semejante de objetivación de los seres de la naturaleza, y había sugerido ver en él un inverso simétrico de las clasificaciones totémicas en el sentido de Lévi- Strauss: en contraste con ellas, los sistemas anímicos no utilizan a las plantas y los animales para pensar el orden social, sino que se sirven, por el contrario, de categorías elementales de la práctica social para pensar las relaciones de los hombres con los seres naturales (Descola, 1992) Admito hoy de buena gana que la distinción propuesta era todavía tributaria de una oposición sustantiva entre la naturaleza y la sociedad de la cual, sin embargo, no se encontraba huella explícita alguna en las sociedades concernidas."(2010: 88).

colectividad, o grupo totémico, son fundadas en propiedades compartidas entre humanos y no humanos (Descola 2010: 91).

En cuanto al animismo y en contraste al totemismo, menciona que el sistema social de las colectividades de los no humanos es una prolongación de la colectividad de los humanos. Puesto que los no humanos (animales y vegetales y los demás elementos del paisaje) “poseen capacidades instituciones modeladas sobre la de los hombres” (91).

Finalmente Descola sintetiza sus planteos, como señala, adoptando el “lenguaje de la modernidad” para ubicar la distinción entre naturaleza y cultura en el animismo y en el totemismo. Para el animismo, menciona que “la naturaleza está especificada o englobada por la cultura”; es decir que, en el animismo, la cultura sería, para la modernidad, como lo que connota el término quechua de un *iphu-pacha*- una esfera brumosa que engloba montañas, animales y vegetales (los no humanos) y que todos esos elementos comparten una característica común que también se presentan en los humanos, puesto que ellos también tienen “capacidades de acción, intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, actitud para soñar y significar” (2010: 86). En cambio el totemismo australiano que señala “ofrecería un ejemplo de la continuidad entre naturaleza y cultura interiormente segmentada por el repertorio denotativo de la naturaleza” (2010: 91). O sea que el totemismo sería como un *pacha-llaksay*- una esfera-naturaleza con potencialidades que deja atónito, donde la naturaleza englobaría la sociedad, puesto que es la naturaleza la que ofrece una lógica de pensamiento para organizar la sociedad. Con lo cual, el autor reafirma la idea de Lévi-Strauss de que la naturaleza en el totemismo ofrece una lógica-catálogo para la organización de la sociedad.

Analogismo

Ph. Descola ubica el analogismo como intercalado, un "intermedio" entre el totemismo australiano y el animismo. El analogismo se caracterizaría porque: “Reposa sobre la idea de que las propiedades, movimientos y modificaciones de estructura de ciertas entidades del mundo ejercen una influencia a distancia sobre el destino de los hombres, o están influidas por el comportamientos de esto últimos” (2010: 91). El autor agrega que, a diferencia del totemismo y el animismo, el analogismo no requiere de una relación directa de persona a persona o de humanos y no humanos, que ambos

mantienen una misma capacidad de efectos, “una acción lejana o una resonancia involuntaria” (2010: 92). Por ejemplo en los Andes de Ch’isikata donde se puede decir que rige a la vez, como dice Salomon (1991) una cierta manera de Totemismo y Animismo, las entidades epónimas sólo esporádicamente frecuentan a los *runa*-gente. O sea que la *wak’a* se presenta cuando se le convoca. Y se presenta en momentos extraordinarios, pero sin embargo tiene siempre una capacidad de influencia y efecto en los humanos aun si está distante y no presente⁴⁶.

Por último, ubicándose en un punto de vista ontológico, el analogismo se distinguiría del animismo y el tomismo porque: “no está fundado ni en la homología de las interioridades y en una diferencia de las materialidades como el animismo, ni en una compartimentalización de las interioridades y materialidades como el totemismo australiano” (Pg. 92). El analogismo sería, como él menciona: “un mundo” que incluiría a todos los existentes y dentro de este mundo hay “brechas diferenciales” que distinguen pero, a la vez, establecen vinculaciones "de analogía" a distancia entre todos los existentes. Retomando los dos criterios que utiliza Descola para hacer una nueva clasificación de las sociedades, que ya no se rige por la dicotomía de naturaleza y cultura sino que la sustituye por la *binaridad* de interioridad y exterioridad, para el analogismo “los humanos y no humanos pertenecen a una misma colectividad, el mundo, cuya organización interna y cuyas propiedades derivan de las analogías perceptibles entre los existentes” (2010: 92).

Naturalismo

Descola propone una última categoría clasificatoria, a la que denomina "naturalismo". Esta clasificación correspondería al estadio actual de las sociedades modernas que él llama la “nuestra”. El naturalismo consistiría en la idea de una naturaleza que existe, a la que algunas entidades deben su existencia y su desarrollo, así como un principio ajeno a la voluntad humana que vendría de la naturaleza; el naturalismo estaría vinculado, además, a una causa que se produce y a un:

“Mundo de artificio y de libertad cuya complejidad va a desvelarse progresivamente hasta tornar necesaria, en el curso del siglo XIX, la emergencia

⁴⁶ Como se vera en otra sección, cuando analicemos las anotaciones de Frank Salomon (2014) a la transcripción del manuscrito de *Huaruchiri* y sobre su trabajo, ¿que son las *wak’as*?

de ciencias especiales que van a fijar sus características y sus contornos: la diversidad de las manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productores de normas, de signos y riquezas” (2010: 93).

También Descola aclara que “el naturalismo invierte la construcción ontológica del animismo puesto que, en lugar de una identidad de almas y una diferencia de cuerpos, por el contrario presupone una discontinuidad de las interioridades y una continuidad material”. (93). Precisa que los principios que regirían la cosmología moderna serían los de la interioridad compartida, es decir que aquellos que comparten "lenguajes, subjetividades, afectos y conciencia reflexiva" se ubicarían entre los existentes humanos y, en cambio, aquellos que escapan fuera de los atributos de esa interioridad, estarían clasificados en el grupo de los "no humanos". Estas atribuciones de los humanos de una "interioridad compartida" es lo que constituiría la cultura mientras que los otros entes, los no humanos, pertenecerían a la naturaleza. Para Descola esta cosmología sería lo que él llama un antropocentrismo. Puesto que el criterio de clasificación parte de un punto de vista de “nosotros” los humanos que clasifica y considera, según nuestros atributos, de quienes son humanos y quienes no lo son.

Binaridad y dualidad en los Andes: *la yura-papa*

Ahora que ya hemos examinado los cuatro criterios de clasificación que propone Descola, pasemos a tejer y destejer las nociones de interioridad y de materialidad que utiliza este autor para descubrir si encontramos esta dualidad en los Andes de Chisik'ata. Interioridad y materialidad, refiriéndome a la lengua-mundo quechua, equivale a lo que serían las parejas de nudos inseparables *taytamama*-padremadre, o lo que se conoce como los "pares semánticos" en dicha lengua, o en los tejidos, los nudos base, que al irse anudando unos a otros, se extienden como las raíces de una *yura-papa* que crece en rizoma, o sea que de cada nueva raíz que sale, a su vez, brotan otros bulbos, otras papas, que a su vez sueltan nuevas raíces que se extienden, y así sucesivamente, como se puede ver en la foto y el dibujo siguientes:



Imagen N° 24. Noción de *yura-papa*. "Solanum tuberosum, aspecto basal de la planta en la que se muestran las raíces brotando", en quechua papa *tayta-mama*⁴⁷.

Ph. Descola reemplaza la dicotomía de cultura y naturaleza (visión universalista y antropocéntrica de occidente, como precisa) por una nueva división binaria: la interioridad y la materialidad. Considera que este nuevo *schème* binario estaría presente universalmente en todas las culturas e incluso habría términos lingüísticos para definirlo en todas las lenguas conocidas. Como él menciona: “sea cual sea, la diversidad de concepciones de persona de los etnólogos que se dedicaron a inventariar, parece que esta dualidad de interioridad es omnipresente” y matiza: con “modalidades ciertamente múltiples y de interacción entre las dos esferas” (ídem: 86). También señala que: “las oposiciones binarias no son un mal en sí mismas, que ellas son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones y que es entonces menos su forma la que debe ser puesta en cuestión que la universalidad eventual de su contenido (ídem: 87).

⁴⁷ http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Solanum_tuberosum_ex_Strasburger_1900.png

Ahora bien, para comprender lo que implica en sus usos una visión dual en otras cosmovisiones-lenguas, me parece que se debería establecer el diseño de las relaciones-nudos del tejido-manojo de *yura-papa* de significados que se conectan y dan sentido a lo que en cada lengua-mundo se entiende, en su uso concreto, por dualidad o binaridad. Lo que se entiende por una binaridad, tal como utiliza el término Ph. Descola, es un concepto general y abstracto que, como tal, es propio de muchas lenguas europeas. La connotación dual de esos términos forma parte de la visión de la trama *yurapapa*-cristiana: Dios posición de la unidad, separado de la heterogeneidad (las diversidades de lo concreto: montañas, humanos, animales, vegetales), la dualidad entre presencia y ausencia, entre la materia y la sustancia (la materia cambia pero la sustancia, como esencia, no), la forma y el contenido y, finalmente, el alma y el cuerpo. Es esta *yurapapa* o hilos-nudo *taitamama* (padremadre) de significados, es esta madeja-nudos de la dualidad que históricamente se ha constituido en occidente la que permite asociar y dar sentido a los otros conceptos-nudos. Este nudo hilo-raíz de pensamiento, la extensión de la *yura papa* con raíces que se extienden en rizoma, es lo que Descola entiende por "oposiciones duales" que, según afirma, "son ampliamente utilizadas por todos los pueblos en numerosas situaciones" y lo que salvaría a la crítica de una pretendida universalidad de las *binaridades*, aún si lo que enuncia no es en términos de la división entre sociedad y naturaleza sino con los conceptos de interioridad y materialidad.

Sin duda en los Andes también existen términos de dualidades e incluso la misma lengua nos lo ofrece. Por ejemplo *yanantin* (mi otra mitad), *paris-paris* (emparejado, par-par, un par semántico) *hurin-hanan* (arriba-abajo) *kuraq- sullk'a* (mayor- menor), *kuraq- chana* (el hermano mayor- el último hermano), *yanapura* (dos juntos), *paña- lluq'í* (derecha- izquierda) *pachan-hukhun* (exterior-interior), *qhipa- ñawpa* (detrás-adelante), *panatura* (hermano-hermana), *inti tayta- killa mama* (el padre sol y la madre luna) etc. Las *binaridades* que enumero, a pesar de que están anudadas y asociadas en términos duales, no se corresponden exactamente a la noción de dualidad (interioridad- materialidad) que propone Descola y que deberíamos buscar fuera de esta estructura dual andina a la que tradicionalmente han recurrido los estudiosos de la región. En los Andes el nudo binario dual tiene sus propios colores y matices históricos, muy diferentes a los nudos binarios tejidos en Europa.

Por tanto no se puede generalizar los conceptos-nudos de la binaridad. Por ejemplo el término *yanantin* (mi otra mitad o mi otro par) que mencioné tiene una

vinculación complementaria que no se puede dividir ni separar. También lingüísticamente ciertos términos como *panatura- hermanohermana* no se pueden separar puesto que ambos hacen una unidad. E incluso no se puede hablar de ciertos nudos duales omitiendo un tercer nudo, por ejemplo *kuraq- chana* (hermano mayor-hermano menor) incluye un tercer nudo intermedio *sullk'a* que es *chawpi* hermano intermedio.

Efectivamente, en los Andes el nudo binario incluye un hilo nudo intermedio-*chawpi*. Verónica Cereceda (2010) encuentra que en los tejidos andinos hay nudos intermedios que separan una franja de otra franja. Y aún si tejiéramos la pareja dual de nudos con las tramas prestadas de interioridad y materialidad de Descola, automáticamente se va a diseñar un nuevo hilo nudo dual. Es decir un tercer término dual *chawpi*-intermedio (como vimos este *chawpi* intermedio, es el lugar de los *schème* que organizan las categorías del pensamiento quechua). Los nudos hilos duales en los Andes, a pesar de que son binarios, no se rompen ni tampoco se separan. El nudo-hilo de *hurin*- abajo reenvía al otro nudo-hilo *hanan*. Estos pares semánticos duales serán contados y tejidos en la siguiente sección, teniendo como trama el hilo-nudo de la noción de *yanantin*, que ha sido desarrollado ampliamente por Tristan Platt.

***Yanantin*: la simetría virtual de la dualidad en el espejo**

Tristan Platt (1980) teje una manta multicolor y nos muestra los diferentes *pallay*- diseños que se pueden urdir con las parejas de hilos-nudos duales. Coge una primera pareja hilo-nudo dual y antes de anudarlo nos señala que en el mundo andino los sistemas de representación, la organización de la sociedad y el espacio tienen como matriz la pareja dual inseparable de nudos *taytamama- padremadre* que generan a su vez otros nudos cuadripartitos. Estos nudos inseparables *taytamama* son los que organizan y ordenan la relación que se establece entre la naturaleza y la sociedad. Él mismo, mientras deja correr en su manos los hilos-nudos *taytamama*, nos subraya que: “la lógica binaria que constituye la matriz simbólica de la representación cuatripartita (...) puede ser considerada como "generadora" (en el sentido lingüístico) del sistema de representaciones que ordena la naturaleza y la sociedad andinas” (Platt 1980:140). Para ampliar y matizar la manta multicolor entramada con las nociones duales de *taytamama*, este autor recurre al vocabulario de los diccionarios quechuas del siglo XVI, como él

mismo afirma: “Para verificar un argumento, basado en el trabajo de campo local a nivel de los estudios andinos en general” (Platt 1980: 140). Cabe añadir que para Platt los nudos *taytamama* hoy en día en los años ochenta todavía ordenan las condiciones de reproducción de la familias campesinas: “a pesar de los efectos potencialmente disolventes, ejercidos por una estructura administrativa superpuesta y por una creciente economía de mercado sobre la "sociedad dual" de los Macha, la dualidad central del pensamiento andino, la oposición Hombre/Mujer permanece como expresión de las condiciones de reproducción en la familia campesina” (ídem: 140).

Otro hilo-nudo *taytamama* del manajo de *yurapapa* de la binaridad que Tristan Platt coge en sus manos para seguir urdiendo la manta multicolor se refiere a la división de la organización social, política y económica del ayllu de Macha, dividida en dos mitades o *ayllos* mayores: *urinsaya* y *hanasaya* (el espacio de arriba y el espacio de abajo). La primera se entiende como la mitad de arriba y la segunda como la mitad de abajo. Y cada una de esas mitades a su vez se subdivide en cinco ayllus menores. Y a su vez estos también se subdividen en cinco ayllus mínimos o cabildos.

Esta pareja de hilos *taytamama* del manajo de *yurapapa* que Tristan Platt acaba de entamar está formada por la pareja dual de los hilos de *hurinsaya* y *hanansaya*. Es decir que, estos nudos serían como el *taytamama*- padremadre de otros subnudos múltiples. Puesto que de cada unos de ellos, de *hurinsaya* y *hanansaya*, o *taytamama*, se bifurcan múltiples nudos. Esta pareja de nudos en si misma no tiene el mismo sentido de la binaridad expuesta por Descola. En la lengua quechua, aunque equivale a una pareja de nudos binarios, *taytamama* tiene otra significación histórica. No es una *binaridad* en bloque; tampoco están separados; hacen pues una unidad y a la vez cada uno de los términos es múltiple, se subdivide, en los Andes, en cuatro. Las dos mitades son, a la vez, opuesta heterogeneas pero siempre complementarias, no la división de dos unidades en sí mismas. En la lengua quechua a estos nudos binarios del idioma se les denomina *pares semánticos*. Cabe señalar que, a su vez, esta dualidad de opuestos complementarios está asociada a otro hilo *yurapapa* nudo *padremadre* en la noción de *tinkuy*. Es decir, se asocia al encuentro generador de dos potencias, de cuyo enfrentamiento brota nueva energía, vida de engendramiento.

Tristan Platt, mostrándonos el nuevo *pallay*- diseño dual de *urinsaya* y *hanasaya*, que acaba de entamar en una manta multicolor, plantea esta organización en una dualidad vertical de la sociedad y del espacio agrícola y de pastizales. Menciona que en la tierras altas-puna *hanansaya* se produce chuño, carne salada y sal, también

elementos domésticos hechos de arcilla mientras que en las tierras bajas valle- *urinsaya* se produce ají, maíz, ajo, miel y madera. Y entre las familias que están desperdigadas entre arriba y abajo se produce una organización de intercambios de estos productos, matrimonios, acceso a tierras y relaciones rituales.

A este sistema de intercambio de productos, John Murra (2002) lo denomina "la complementariedad andina de intercambio de archipiélago de islas ecológicas". Lo denomina complementariedad debido a que se puede intercambiar productos que no se tienen en cada piso ecológico de altura. Los productos de la zona *urin*, de parte baja no se pueden hacer crecer en las tierras altas debido a las heladas y la menor densidad de oxígeno. Así, pues, las familias de cada sección tienen que entablar relaciones con las de otra sección para obtener esa "complementaridad" de productos necesarios para su subsistencia.

El sistema descrito por Murra y Platt se reproduce en las cordilleras de Tata Qurupuna y los *ch'isikatas*. Mi padre, don Florencio Carlos Ancca, me contó que durante su estadía en las tierras del sur de Arequipa los *chhalaq*- trocantes, viajeros que bajaban con cientos de llamas desde los valles de Tapay e Chivay hacia las tierras intermedias de Yauri-Espinar se preparan durante meses. Me afirmó que las despenseras, mujeres y doncellas, se encargaban de seleccionar sacos de higos y manzanas para el intercambio. Los abuelitos estaban encargados de retejer los costales y los jóvenes se encargaban de arreglar las campanas-*esqules* de las llamas. Los adultos viajeros-*chhalaq* dice que conversaban con el *hañachu*- guía de la tropa de llamas para que les dirija marchando hasta su destino. Que cuando se acercaban los días en que tenían que partir, abuelitos y abuelitas se encomendaban a los viajeros para que les traigan *ch'uño*, papa, quinua y harina de *qañiwa*; productos que no tenían a cambio de ollas de higos y manzanas. También me dijo que las niñas se apresuraban en enviar las cintas que habían aprendido a tejer a cambio de aretes y ganchos. Otros enviaban a su parientes y conocidos hierbas de *sasawi* y *pupuma* para espantar a los *ñawpas*. Y me dijo que, antes de que viajen realizaban ofrendas a sus majestades Apu Qurupuna y Mama Sulimana para que les deje pasar por su territorio. Me señaló que, cuando no les rendían pleitesía con ofrendas, muchas veces en las faldas de sus majestades los viajeros se desbarrancaban o desaparecían de un momento a otro. Que abundaban historias de los viajeros que perecían en el viaje. Una de ellas es muy conocida: dice que cuando los viajeros contorneaban los nevados hacia el pueblo de Yauri-Espinar, se abría un camino sorpresivamente y los viajeros, siguiendo ese camino, entraban a la entrañas de sus

majestades y no volvían a salir. El viaje hacia las tierras intermedias era, dice muy peligroso: los viajeros estaban al acecho de los seres supra-humanos. Los pumas, los cóndores, las rocas, las montañas y hasta los ratones les observaban, muchos de ellos con hambre y otros con deseos de burlarse de los viajeros. A los ratones-don Diego Suniwaytas, por ejemplo, dice que les encantaba burlarse de los *chhalaq*- trocantes: transformados en jovencitos mestizos dice que esperaban a los viajeros en las quebradas para conducirles a ciudades encantadas en oro; estando en la ciudad emborrachaban a los viajeros y les hacían firmar un documento, por la compra y venta de sus productos, pero al día siguiente los pobres viajeros, pensando que habían hecho el mejor negocio de su vida, aparecían en barrancos desolados, y de los costales de ají y maíz sólo quedaban bagazos.

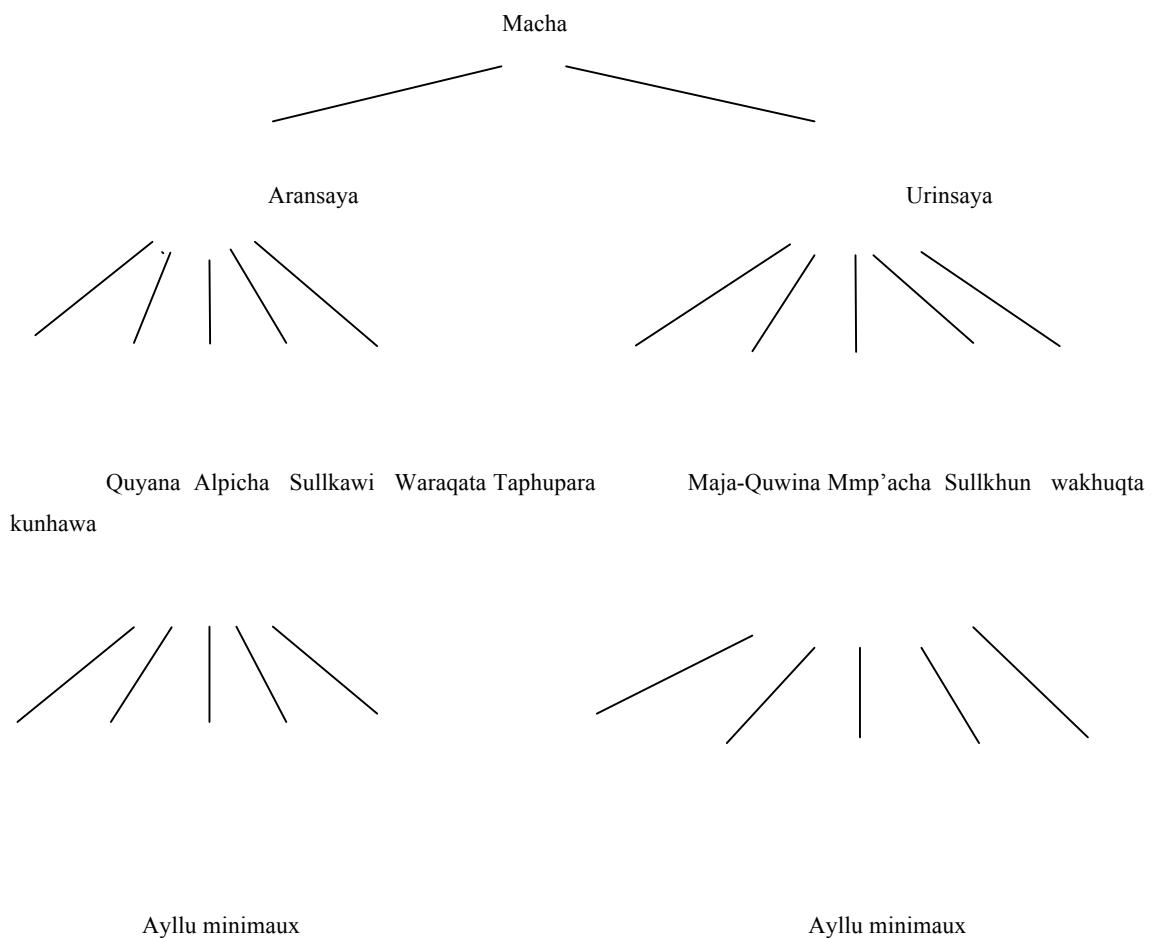
Hoy en día, los *ch'isikatas* todavía siguen esperando a los *tapeños* y a los *chvayños* que llegan en buses desde cada 21 de enero, en las fiesta de los reyes, desde las tierras de sus majestad Apu Qurupuna y mama Sulimana, para realizar el trueque de manzanas, higos, maíz *chullpicha* a cambio de *ch'uño*, moraya, papa y chalona.

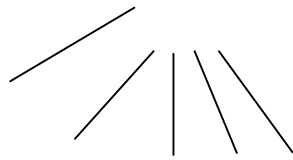
Tristan Platt extiende un nuevo nudo-hilo *taytamama* para decirnos que los derechos de usufructo de la tierra y de las herencias se daban de padres a hijos (¿en Macha no se daría a hijas?) por línea patrilineal. Se podía acceder a una parte de la herencia cuando el hijo se casaba. Y cuando en un matrimonio no se daban hijos, al momento de morir el marido, las tierras heredadas pasaban al grupo fraternal y la viuda regresaba a su comunidad de origen. Pero si tenían hijos, la viuda se quedaba en el *ayllu* con los hijos y con la tierra del esposo difunto.

Este *pallay*-diseño del usufructo de la tierra por la línea patrilineal que se delinea en Macha, Bolivia, también se dibuja en *Ch'isikata* pero, sin embargo, en algunos casos el usufructo de la tierra también se da por línea materna, puesto que todo depende de la situación dentro de la familia. Aquí incluso hay ciertos mojones de tierra exclusivos de las mujeres, dado que los padres dan a las niñas, desde temprana edad, pequeñas parcelas de tierra para que empiecen a sembrar. Por lo general estos mojones entregados a la niñas son tierras que bordean o se pegan a las chacras, pero poco a poco estas pequeñas parcelas se van convirtiendo en *wachos*-surcos donde ya se puede sembrar el tubérculo de la papa y la quinua. Estas pequeñas parcelas son exclusivamente de ellas y aunque se casen y, luego, se queden viudas y retornen a la casa paterna, nadie puede desheredarles, porque tienen un reconocimiento dentro de la comunidad: son pues *warma wiñachikusqan hallp'a*. Es decir que, dichas tierras poseen la suerte y el *samay-*

aliento de haber sido agrandados con la mano de las mujeres, siendo niñas y adolescentes. Estas parcelas son siempre de las mujeres, aunque se casen.

Otro hilo-nudo *taytamama* que escoge Platt del hato de la *yurapapa* red de significados se refiere a la organización política. Este autor menciona que, también en este aspecto, los machas se guían por una pauta de verticalidad y dualidad. Señala que el alcalde o dirigente sindical es la máxima autoridad de un ayllu mínimo y es escogido cada año en rotación por los miembros del ayllu. Y los ayllus menores y mayores están representados por diez *hilanqus* y dos *kuracas* escogidos por los machas de la puna. Esta autoridad tenía poder hasta en las familias en las cuales el hombre o la mujer de la mitad de arriba, *hanansaya*, se había desplazado (quizás por matrimonio) y estaban asentadas en los valles. Regresando a la organización social en dos mitades, Platt añade un nuevo *pallay*-diseño: el de la división ecológica que consiste en la partición en dos regiones, la zona fría y alta- *chirirana* y una región caliente-baja- *quñirana*. Estas dos particiones geográficas dan lugar a una segunda división dual que se “cruza con la organización de los ayllus y las mitades” (1980: 145)





Groupes patrilocaux



Groupes patrilocaux



Unité domestique



Unité domestique

Estructura Institucional de los Macha

Imagen N° 25. Tomada de (Platt, 1980: 143)

Esta dualidad de hilos-nudos está inspirada de la ecología andina, con las tierras bajas, las intermedias y las altas de la cordillera de los Andes y, en cierto sentido, los principios de división de esta cosmovisión son un modelo tomado de la naturaleza pero perfeccionado, afirma T. Platt. En el caso de Ch'isikata, sus habitantes consideran que en la naturaleza no se encuentran líneas tajantes. Se puede practicar cultivos de tierras bajas, como el maíz y las habas, en ciertos terrenos protegidos en la regiones altas y frías. Es el caso de los pequeños maíces con lunares llamados *ch'ullpichas*, que solamente crecen en los terrenos resguardados de las heladas y que, siendo microclimas, guardan temperaturas cálidas en la zona alta (4.000mts), por ejemplo en la puna de *Qurupuna*. Así mismo ocurre con los grandes maíces blancos del valle de los Incas de la región *quñirana*- caliente, que nunca germinan en los regiones del *chhirirana*- frío, pero se los siembra en los terrenos "calientes" y protegidos de las heladas de la zona alta. A este tipo de maíz y productos que solamente crecen en ciertas regiones destinadas, se les dice: *celusa sullullaq qhachun*- nueras recelosas que no logran parir". Se lo comparan con las jóvenes nueras que son traídas de las tierras bajas hacia las altas de Ch'isikata,

de donde muchas de ellas se enferman y enflaquecen con el frío y las nevadas. Se les dice recelosas porque son delicadas y pierden sus hijos, los abortan, pues no logran adaptarse en las tierras altas, solamente pueden parir en sus lugares de origen. Así lo mismo son las papas *huaru-huaru* de las tierras cálidas, que aún cuando las sembramos en tierras altas con todo esmero cuidándolas día y noche de la helada y el granizo, no logran parir, o veces logran hacerlo pero dan unas papa pequeñas y enfermas, que no sirven como semilla.

Esta división entre zona alta (*hanansaya*) y zona baja (*hurinsaya*) se reafirma por medio de la remarcación de la dualidad para hacer implícito conceptualmente el tercer elemento, el *chawpirana*- la región del medio, que es el elemento que permite la existencia de las otras dos mitades. En el modelo de la dualidad no cabe el *chawpi*, es decir una región en si misma. Este modelo dual permite la repartición de la gente puesto que se encuentra la gente de *q'uñirana* de la región del valle en zonas altas o *chhiriranas* y también los *chhiriranas*, éstos distribuidos en la zona *q'uñiranas*.

Otro nudo hilo *taytamama* que toma Tristan Platt del puñado de significados *yurapapa*, se refiere a la constitución de la familia en una división vertical entre *hurinsaya* y *hanansaya* y la división horizontal de *q'uñi* y *chhiri*, puna y valle. Y en cada una de las cuatriparticiones se repite la misma estructura social constituida por el ayllu mayor y el ayllu mínimo, grupo patrilocal y unidad doméstica.

Con este esquema cuatripartito se distribuye la gente para establecer las estrategias matrimoniales y, además, se establecen las estrategias de asentamiento o *arrimaje* de la joven pareja recién juntada- *amañasqa* o *amañaku*. Según Tristan Platt esta red de *amañanakuy-arrimaje* es idealmente patrilocal y circularía entre *hanan* y *hurin*- las tierras de arriba y abajo. Y habría una tercera estrategia matrimonial en la que se juntarían idealmente uno de *hanan* y otro *hurin* y el hermano del *hanan* se juntaría con la hermana del cuñado del *hurin* y recíprocamente, es decir la hermana se juntaría con el hermano del *hanan*.

Un nuevo hilo nudo muy importante que precisa Tristan Platt se refiere a las costumbres del matrimonio. Menciona que el matrimonio y la división en dos mitades se debe a una tradición endogámica debido a que ambos, los *hurinsayan*- los de las tierras bajas-calientes, y los *hanansaya*- los de las tierras altas- frías, se enfrentan en una hostilidad violenta que se dibuja en luchas rituales (*tinkuy*- lucha de fuerzas controlables) y luchas por tierra (*ch'axwa*- encuentro de fuerzas incontrolables). En cambio, al nivel más bajo, el de las unidades domésticas, los matrimonios son

exogámicos, puesto que entre las familias de un ayllu menor no hay la animosidad de la batalla ritual. O sea, en la división mitades *haransaya* y *hurinsaya* rigen la endogamia y la exogamia. Son endogámicos en los niveles superiores de la organización social, es decir en nivel de los ayllus mayores (o sea pueden casarse entre *haransayas* o *hurinsaya*). Y son exogámicos a nivel de la unidad doméstica. Es decir cuando se casan entre diferentes grupos patrilocales que forman el ayllu menor. La división de las mitades encuadra y constituye las posibilidades de matrimonio. Es decir que la división dual organiza las estrategias matrimoniales entre *hanansaya* y *hurinsaya* y también entre la línea horizontal de *chhirirana* y *q'uñirana*. Esto es en cuanto al uso de los nudos *taytamama* que Tristan Platt nos mostró en los diseños-*pallay* de la manta multicolor.

He mencionado aquí, como tejedora escritora, los nudos *taytamama* parangonando la noción *yanantin* estudiada por Tristan Platt, ya que *yanantin* es el *schème*- matriz que organiza el sistema social, económico y simbólico de los Macha de Bolivia.

La noción nudos *taytamama*- madre padre que vengo utilizando me sirve no solamente para comprender el sistema de organización social o simbólico, sino también para organizar mi propio tejido en la narración. El nudo *taytamama*, siendo una categoría de pensamiento, me sirve para seguir tejiendo mi texto.

Ahora veamos otros *pallay*-diseños tejidos con los hilos nudos cuatripartitos, según nos explica Tristan Platt más adelante en su trabajo.

Rituales y esquemas cuatripartidos

Tristan Platt (1980) da tres ejemplos de cómo funcionan los esquemas cuatripartitos en diferentes contextos sociales y cómo dichos esquemas se dibujan en los rituales. Dichos rituales se realizan en diferentes momentos del año, por ejemplo en el calendario de cultivo del año agrícola (siembra, aporque y cosecha) y en los ciclos vitales de la familia (matrimonio, techamiento de la casa, nacimiento de los hijos y muerte). Para desarrollar los diferentes momentos en los que se usa la organización cuatripartita voy a retomar los hilos-nudos con los que Tristan Platt fue tejiendo su manta multicolor.

Tristan Platt comienza jalando un primer hilo- nudo para tejer el ritual del techado de la casa. Nos muestra primeramente una dualidad de opuestos complementarios entre aves-hombres y ardillas-hombres. En el proceso del *techamiento* de la casa, una parte de los varones suben al techo transmutados en aves machos y una parte de los varones se quedan abajo, en el suelo, transformados en ardillas machos y hembras. Los hombres aves van a parar en *hanansaya* y sabemos que éste se divide en derecha e izquierda, y las ardillas se quedan en *hurinsaya* y éste también tiene el lado derecho macho y el izquierdo hembra. Sin embargo, no olvidemos que *hanansaya* es siempre masculino y *hurinsaya* femenino. Por tanto, con esta división se realiza la cuatripartición en el ritual del techamiento de la casa. Este es el primer diseño-*pallay* donde se expresa en un ritual la división cuatripartita.

En segundo *pallay*- diseño entramado con los hilos nudos cuatripartitos es el ritual de encuentro de fuerzas opuestas del *tiyku* y el *ch'aqwa*. Este ritual se hace presente en la contienda de dos grupos que pertenecen a los de arriba y a los abajo. En ella la imagen de la plaza del pueblo, donde se realiza el ritual, que hace de *pachamama* (madre tierra) se opone a su contraparte la torre de la iglesia, que hace de falo y se ubica en *hanansaya* en oposición a su complemento femenino *hurinsaya*. Y el grupo de hombres que arrojan pedazos de pan desde la torre (fálica) hacia la plaza, es el semen que estalla, el pan es la leche que fecunda a la tierra, es decir que los de arriba (masculino) fecundan a los de abajo (femenino).

Un tercer *pallay*- diseño que muestra Tristan Platt presenta la división cuatripartita es el ritual del arado. En este ritual, un grupo de *runa*-gente común y corriente se trasmuta en animales domesticados *-uywa* en contra y en posición a los *khuru*- salvajes, los animales no domesticados. La división cuatripartita se dibuja nuevamente en la contienda.

Otro *pallay*-diseño cuatripartito se hace presente en un tercer momento del ritual, donde dos hombres llamados *qullanas*, o sea los más fuertes, se transforman en toros- *khurus* y son amarrados para arar la tierra y, a su vez, son amarrados con sus contrapartes complementarias femeninas: dos muchachas, llamadas doncellas, van siguiendo el recorrido que hacen los hombres toros alrededor de la plaza del pueblo de Macha, guiados por el alférez. Aquí el diseño cuatripartito se traza en los dos hombres toros que hacen de dos mitades, que se oponen entre derecha y izquierda y a su vez entre masculino y femenino. Los hombres toros- *khuru* son la parte dominante de la puna en relación a las muchachas que representan el valle.

Luego de habernos mostrado varios *pallay-* diseños de los rituales del calendario agrícola del ciclo ritual y vital (como la siembra y el arado, el techamiento y el *tinkuy-chaxwa*) de los Macha bolivianos, Platt (1980: 158-159) pasa a otras formas de *pallay-* diseño mucho más generales y abstractos como son las cosmologías. E introduce una ambigüedad en la cuatripartición. Señala que la ubicación de *qhari-warmi* (varón-mujer) depende de la situación en la que se mueve y se ubica cada uno, o sea los varones y las hembras, puesto que existen varias formas de estar-ser hombre y mujer. Una primera sería la posición *qhari-qhari*, es decir un varón- varón. La segunda posición es *warmi-warmi*, mujer-mujer, una tercera es *qhari warmi-* o sea, un varón-mujer y una cuarta *qhari-warmi* una mujer-varón. Como se darán cuenta no todos son hombres y ni todas son mujeres sino que hay ambigüedad de género, todo depende de la ubicación en el esquema cuatripartito. Esto tiene su explicación.

Como se habrá observado, la *cuatripartición* es una división que toma como principio de organización la dualidad *warmi qhari* – mujer varón y también las zonas ecológicas de *chhirirana* y *q'uñirana-* frío caliente, arriba-bajo. Esta dualidad es utilizada para organizar la cosmología de los Macha; por ejemplo, guía la ubicación de la luna y el sol y también de los *runa-gente*. Cabe recordar que no hay cortes claros entre arriba y abajo, dado que en los sectores de *chhirirana-frío* también se ubican zonas *q'uñiranas-* caliente y en las zonas *q'uñiranas* también se hallan zonas *chhiriranas*. Este mismo nudo ambiguo que no es ni padre-ni madre, pero que a la vez es *taytamama-* padremadre, lo mismo que *qhariwarmi* (varón mujer) o *warmi qhari* (mujer varón), se repite en la división dual y cuatripartita. O sea *qhari-masculino* y *warmi-femenino* pueden pasar de un lado a otro lado, dando lugar a cuatro posibilidades.

Y la diagonal entre *hanansaya* masculino y *hurinsaya* femenino, es como un “entre”, como el *chawpi-* punto de encuentro impreciso. Verónica Cereceda (2010:181-198), como vimos anteriormente, menciona que *chawpi* es la franja central de los tejidos, las talegas que unen y separan las franjas que los constituyen. Entonces, de manera similar, la línea ambigua- *chawpirana* separa los lados definidos masculino-masculino (*hanansaya-chhirirana*) y femenino-fémica (*urinsaya-quñirana*) y, a la vez, une los dos cuadrados ambiguos del cuadrilátero, es decir femenino- masculino y masculino-femenino. Son como los maicitos que llamamos en Ch'isikata *paray-paraqay* que hacen la línea del medio *chawpi*: no son ni rojos, ni blancos sino jaspeados, se hallan entre los dos colores.

Un nuevo hilo-nudo que Tristan Platt toma del manojito de la *yurapapa* donde se aplica la cuatripartición es en la organización del cosmos. Señala que el cosmos está distribuido en *hanaqpacha* (mundo de arriba) o *pataparti* (parte alta), el lugar donde se halla el *Intitata*-Padre Sol y la *Mama killa* - Madre Luna y su parte complementaria que es el *ukhupacha* (mundo de adentro), aquí se encuentran *pachamama* (la madre tierra) y *pachatata* (padre tierra). Y un tercer cosmos es el *kaypacha* (el mundo de aquí), éste sería análogo a la *chawpirana*- centro. En el *kaypacha* se hallan las montañas, las pampas, los barrancos, los ríos, etc. Tristan Platt explica que la cuatripartición es una forma de comprender, percibir y significar el paisaje cosmológico y terrestre.

Un nuevo *pallay* – diseño que entrama Platt de la cuatripartición reajustando los hilos de la dualidad *taytamama* que sirve para organizar los periodos de tiempo entre los *Chullpas*-ancestros abuelos de los runa y el tiempo de los Incas, es decir el tiempo de los runa-gente. Menciona que al tiempo del *chullpa* corresponde lo *hallqa*, es decir lo no amansado, lo salvaje en estado natural. Mientras que el tiempo incásico está referido por lo *uywasqa*, es decir que le corresponden los elementos (animales, vegetales) que han sido amansados. Para los *ch'isikatas* la contraparte dual en estado natural de la papa *uywasqa* le corresponde la papa salvaje que apenas tiene un brote-ojo y se encuentra en estado amargo y no es comestible por los runa-gente, o sea es la papa *hallqa* del tiempo de los chullpa.

T. Platt menciona que “para los Macha, el sistema dual trata de la llegada de los Incas” (1980: 161). Considera que para los Macha, “al fundar el sistema dual se supone que los Incas han fundado la sociedad” (ídem); o sea la división entre el tiempo "antes del orden social" y "el nuevo orden establecido". (ídem) También recalca que en el tiempo de los *chullpas* no había una división dual: “era una sociedad que se relacionaba con el sistema anterior como la domesticación de las plantas y de los animales y con la caza y la recolección de frutos que supuestamente practicaron los *ch'ullpa*” (1980: 161).

En Ch'isikata, como para los Machas, en el momento en que los Incas implantan la noción de dualidad se desencanta el “inquieto tiempo”, es decir el tiempo en que los *runa-gente* podían transformarse en animales y estos también podían volverse fácilmente en *runa*. En ese tiempo no había una distinción entre *runas* y animales, vegetales y montañas. No había un corte entre los dioses y los *runas*.

Se puede considerar que en Ch'isikata y en Macha el pasado pre-inca era animista y con la civilización se inaugura una nueva forma de clasificación social, ¿analogista quizás?

Extendiendo la idea de Tristan Platt, desde mi mirada de Ch'isikata, puedo explicar que es a partir de la implantación de la dualidad y de la cuatripartición que se empieza a distinguir lo *wak'a* y lo no *wak'a*. Puesto que antes, en el tiempo de los Chullpas las *Wak'as*, es decir, montañas, lagos, pumas, cóndores, vegetales, que hoy en día siguen presentándose en ciertos momentos, todos los entes, estaban en constante transformación. Es por eso que cóndores, sapos, zorros y vegetales y también los *chullpas-ñawpas* del “inquieto tiempo” vienen al *kaypacha*-el mundo de aquí, a enamorar a los *runas* transformados en muchachos y muchachas buenas mozas. Y se presentan con un nombre homogéneo o general de don Mariano y doña María; el sapo se presenta como doña María, el cóndor como don Mariano, el *alqamari*- halcón como Mariano, el zorro también como mariano etc. Mi madre me contó que antes sus abuelos habían sido bautizados con un nombre genérico de María y Mariano, ya que en el “inquieto tiempo”, como menciona Tristán Platt, se ubicaban en un “estado natural” donde todos eran Marianos y Marías.

Otro *pallay*- diseño que anuda Platt se refiere a los rituales del matrimonio. Menciona que la dualidad entre hombre y mujer, por el mismo hecho de que son opuestos, están en constante inestabilidad y una manera de hacerla irreductible y complementaria es la unión a través de los rituales. En la ceremonia del matrimonio en Macha se vuelve a representar la dualidad de *qhari warmi* por medio de la separación de una pared que hace materialmente y simbólicamente la línea divisoria del espacio geográfico de *chawpirana*.

Finalmente Platt termina el entramado con un último hilo-nudo del manojito *yurapapa* de la dualidad: se trata de la noción de *yanantin*. Para mostrarnos este hilo-nudo tan relevante, que entrama toda la manta multicolor, nos da varios sentidos de su uso. Empieza acudiendo a los antiguos y primeros diccionarios quechuas del siglo XVI-XVII y señala que *yanantin* deriva de la raíz *yana*- ayuda. Recalca que la terminología-*intin* alude a dos elementos de la misma categoría. Y el verbo *yanapay* significa ayudar, mientras que *yana* es el ayudante. Explica que para los Machas de Bolivia, *yanantin* significa par-par, pares y también hombre y mujer (*qhariwari*). Agrega que *yanantin* se caracteriza por señalar elementos que se presentan en pares, como los ojos, las manos, las piernas, los testículos y los senos, recalca que uno de los modelos que responde al ideal de *yanantin* es la simetría izquierda y derecha del cuerpo. Agrega que para los Machas los gemelos son también *yanantin* aunque no necesariamente sean opuestos como hombre y mujer, sino que simplemente son pares. Dicha noción tiene otras

connotaciones que no se reducen a la dualidad de hombre y mujer. Como Platt mismo señala: “El concepto *yanantin* se opone a otro, *chhulla*; *chhulla* significa “uno solo, de cosas que deberían presentarse en pares” (1980: 164).

Es decir que *yanantin* es el *schème*- modelo de la dualidad para los Machas. Es el hilo *taytamama* que permite el proceso de organización del sistema político y familiar, también de la organización social y del espacio y, por último, de la cosmovisión de los Machas. El concepto de *chhulla* no se refiere a la noción de unidad como uno solo-*huq*, sino que está relacionado a la idea de orfandad, es decir de aquel que pierde su otro, la otra parte o mitad. Y por tanto, al perderla, se vuelve *chhulla*. *Yanantin* no tiene un sentido de unidad absoluto (de un "uno", de *huq*), por ejemplo la nariz es uno- *huq* ya que no se presenta en par: nadie tiene dos narices. *Yanantin* no solamente es una división en dos sino en pares, puesto que par-*yanantin* no es lo mismo que algo dividido en dos que crearía dos unidades ("unos") independientes. *Yanantin*- vincula su otro yo, su otra mitad, no se pueden separar ni comprender sólo como sería un solo zapato, lo que no tiene sentido y cuando le falta el otro zapato se vuelve *chhulla*. Por consiguiente *yanantin* no se reduce solamente a *qhari warmi*, Tristan Platt señala : “más bien hombres y mujeres deberían aspirar a ser *yanantin*- es decir, deberían ser parte de una unión tan perfecta como la lograda por las dos mitades del cuerpo humano” (ídem: 164).

Tristan Platt, en su exégesis de los conceptos que permiten la comprensión de la forma cuatripartita y de la sociedad y la cosmovisión Macha dual, nos ha abierto una excelente vía para presentar y entender este mismo sistema en Ch'isikata, con sus particularidades. *Yanantin* en Macha, como en Ch'isikata, muestran que no pueden ser pensadas ni utilizadas sin tener en cuenta la red de *Yurapapa*, nudos *padremadre* que le dan una significación. Por consiguiente, no se puede simplemente afirmar que “la dualidad materialidad-interioridad” planteada por Descola sea una noción universal, común a todas las cosmovisiones. Aún si existe la dualidad, ésta no tiene el mismo significado de lo que quiere decir “materialidad” e “interioridad” en el pensamiento y los lenguajes Europeos- Cristianos. En los Andes, la dualidad se sitúa en otro lugar del pensamiento y la vida.

Regresando al origen del argumento: la dualidad andina, con su complementariedad, podría ser una visión muy matizada de la relación interioridad-materialidad usada por Descola como eje característico de todas las formas de relación y los sistemas de clasificación. Esta relación binaria, aún sin ser específicamente

complementaria ni dar lugar a puntos intermedios, como ocurre en los Andes de habla quechua, sigue incluyendo necesariamente una cierta relación de complementariedad pues no puede existir interioridad sin materialidad.

El objetivo de este capítulo, sin embargo, no era poner en tela de juicio la universalidad de este dualismo inevitablemente surgido de la tradición occidental, sino observar que a partir de este par de conceptos y del eje que genera su relación (entre materialidad e interioridad), se pueden descubrir formas de relación y de identificación capaces de dar cuenta de una gran variedad de ontologías y sociedades. Y, ya en un nivel más andino, incluso más local, hacerlas dialogar con la cosmología y la mitología de Ch'isikata con el afán de establecer herramientas adecuadas a nuestra etnografía.

Pallay-diseño 8

Chawpichay-tinkuychay: el espacio, punto de encuentro indiscernible

Descola, citando sus propias palabras de escritos previos menciona que “los sistemas anímicos no utilizan a las plantas y los animales para pensar el orden social, sino que se sirven, por el contrario, de categorías elementales de la práctica social para pensar las relaciones de los hombres con los seres naturales” Descola (2010: 88). Este planteo de Descola es concomitante con parte de los datos que vengo trabajando, pero como he anunciado en el anterior apartado, me parece que en los Andes no puede ser comprendido sin un tercer elemento, el elemento vago, indefinido, intermedio, el que está en la franja de la mitad. Es decir la franja intermedia de una manta. Una manta andina esta formada por dos lados, un lado *pañá*-derecha y un lado *lluq'i*- izquierdo. Y el hilo que une ambos lados se llama *chawpinchay*⁴⁸ - *tinkuychay*⁴⁹ - franja intermedia o punto-línea de encuentro de dos fuerzas opuestas pero complementarias. La franja intermedia- punto de encuentro permite la conexión y separación entre el lado izquierdo

⁴⁸ *Chawpincha* es un espacio que no es *hanan- arriba* ni *hurin-* abajo. En *chawpincay* se unen los de arriba y los de abajo. Es un lugar de paso, de transición. Sin embargo es un lugar en sí mismo, no es solamente una línea (*chawpi*) sino también tiene sus cualidades. La organización del mundo comienza por el *chawpi*. No se la puede clasificar de arriba o abajo, puesto que es *chawpi*. Y como *chawpi* tiene su propio valor. Por ejemplo cuando una perdiz se para en la mitad del *chawpi* se sabe que es una mala señal. Acarrea desgracias e incluso el *purun*. Es decir puede desaparecer no solo del *chawpi* sino también de los de arriba o los de abajo. De ahí la importancia del *chawpi*.

En las tierras bajas del Cusco es muy conocida la historia de la ñusta-princesa inca *sumaq t'ika* (la bella flor) que fue enviada a la fortaleza del pequeño Cusco a ser educada en el arte de los tejidos por la nodriza *Ninacuro* (mama gusano fuego). Sin embargo cuando la princesa iba tejiendo una honda, sorpresivamente, en el *chawpi*- mitad de la honda fue a posarse una perdiz. Viendo lo acontecido, la pobre huye, pero es capturada ella, y su amante, el guerrero *Tuparpa* (guerreo que se enfrenta); y como castigo fueron colgados en un barranco por órdenes de su padre. Y desde entonces la gente cuenta que *Huch'uy Qusqu-* Cusco pequeño, no llegó a florecer como *Qusqu* grande, esta condenado a desaparecer. Puesto que la perdiz se había parado en el *chawpi* de la honda.

⁴⁹ Gonzales Holguín (1608) encuentra un racimo de términos en torno a la noción *tinkuy*: “*Tincu*. La junta de dos cosas. *Ñauiptincun*. La entrecuja diuision de los ojos. *Tincukmacin tinkuk pura*. Contrarios como colores *yana cayuracchuan tincunacun* blanco y negro son contrarios.

Tinquí. Vn par de cosas y iguales como guantes. *Tinquiscca tinquillamllarncani*. Dos o muchos en vna obra trabajar parejos a vna. *Huctinqui* o *hucmaça* una junta de dos o muchos pareados para algo. *Tinquipura* o *tinquintin*, o *tinquik maci* o *tinquik macintin* o *tinquik macipura*. Los pareados para algo. *Tincuquempi sayhuani*. Amojonar en su raya o limite. *Pachacta tincuchini*. Conferir los tiempos para aueriguar algo. *Tincuni*, o *tincunacuni*, o *macanacuni*. Reñir o pelear trauar la pelea y porfiar. *Tincuni*. Encontrarse topar o darse vna cosa con otra. *Ñauiy pura tincunacuni*. Con la vista encontrarse. *Tincukmayo*. Iunta de dos rios. (Gonzales Holguín 1608: 224).

y el lado derecho de la manta. Dicha franja intermedia se parangona con la noción de espacio indefinido que hace posible la unión y separación entre el lado *pañá* de los *runas* y el lado *lluq'i* de los no *runas*. Es decir de las *wak'as* (ancestros- deidades temidos y peligrosos), de los *ukhupacha runachakuna* (de los runas pequeños del mundo subterráneo), de las *illas* (potencia resplandeciente de la reproducción de los runas, animales y vegetales) y de los *ñawpas* (ancestros del tiempo lunar) y de los cóndores, pumas, zorros, escarabajos, sapos y también de los vegetales como la papa, las hojas de coca y la quinua etc.

La franja indefinida no tienen una precisión. Es algo así como un cuerpo difuso que avanza en noches de luna llena en *chisikatallay* pampa. Es también como el aliento de la garua en tardes de neblina que aprovecha el zorro para esperar a las pastoras en el camino. O como los barrancos con ojos gigantes a medio oscuro por donde nadie se atreve a pasar.

Y son precisamente esas imprecisiones las que permiten la relación que se establece entre los *runas* y los no *runas*. Así como cuando se une la palabra con el objeto⁵⁰. Estas categorías de pensamiento son las que permiten establecer la vinculación (unión y separación) entre los *runas* y los no *runas*. La franja une y separa, y establece semejanzas y diferencias. Es la franja la que junta y por donde pueden pasar y salir los runas del tiempo-espacio actual y los no runas (*wak'as*, *illa*, *ñawpas*) de otro tiempo-espacio subterráneo de un lado al otro. Así como la *nust'a*- princesa inca *t'ika chumpicha* (fajita con flores) toda vez que desea pasar de un lado a otro lado del río extiende su faja de flor y ésta se transforma en un puente que le permite entrar y salir a la ciudad del mundo subterráneo del oro y la plata, el *yachaq*-sabio es quien tiende el puente; son los momentos-situaciones rituales que juntan creando ese espacio de franja indefinida. Si no se da ese espacio de indefinición⁵¹ no se da el ritual.

⁵⁰ Gilles Deleuze plantea que entre las cosas y los pensamientos hay un ámbito intermedio: “un conjunto de cuerpos – cosas que son difusas y vagas”. No tienen una precisión y este cuerpo de cosas difusas son los que permiten la relación que se establece entre una palabra y un objeto. Me refiero a lo que Deleuze llama una esencia vaga, lo “an-exacto”, “la materia movimiento”, lo que es intermedio. (1980: 507-508). Por ejemplo podemos decir que las categorías quechuas, tales como *samay* permiten la relación entre humanos y no humanos. Pero el *samay* no es una noción precisa y abstractamente definible, varía según las situaciones de su utilización y en este sentido es esencia vaga, lo “an-exacto”, “la materia movimiento”, lo que es intermedio”.

⁵¹ Para Mary Douglas (2000) las categorizaciones permiten establecer fronteras simbólicas con respecto a la realidad, de esa manera se puede clasificar lo puro y lo contaminado. Al establecer lo puro y lo contaminado se abre un espacio intermedio; lo inclasificable. Este espacio es importante para que existan las dos categorías. Por ejemplo como explica Mary Douglas el cerdo para la cultura judía se encuentra en un espacio ambiguo-inclasificable, porque aunque tiene pezuñas de los ungulados no rumia como estos. Por tanto, no se puede comer.

Si la franja difusa no fuera indefinida sino un espacio específicamente *runa*, no podría establecerse la relación entre los unos y los otros. No pueden entrar ni salir los no *runas* y a un espacio no *runa* los *runas* tampoco pueden pasar. Solamente pueden pasar y entrar cuando un espacio definido se vuelve vago, algo indeterminado, cuando lo definido pierde su especificidad.

Siendo esta zona difusa, permite que los *runas* y los no *runas* entren en una zona intermedia de *indiscernibilidad* como los claroscuros. De la misma manera cuando el *yachaq* se transforma en cóndor, no se sabe si es el cóndor o es el *yachaq*. Se entra en un ámbito indiscernible. En el sentido de que no se puede cernir ni distinguir ni separar. Y por lo tanto el escarabajo- *akatanqa* puede hacerse pasar por joven apuesto y el cóndor por un gran príncipe, ambos pueden deslizarse al tiempo y espacio de los *runas* y no se les puede juzgar. Para que se dé el juego de la transmutación tiene que darse, como mencioné, un espacio, como una franja, donde se van a unir los dos tiempos y espacios; para que aparezca esa franja se necesita un ritual. En los carnavales por ejemplo, se realizan rituales a los ganados, a los linajes, las montañas y a los ríos, a lagos y a ciertos objetos. Llueve todo el tiempo, los cerros están cubiertos de neblinas, el cielo está a media tinta algo nebuloso. Y grupos de solteras y solteros - *runa* adornadas con flores salen a enamorar en caballos. En estos momentos en que el paisaje se vuelve indefinido y se rompen las normas sociales que rigen el comportamiento de los solteros y solteras- *runa*, sale el grupo del *pukllay*- no *runa* de otro espacio y de otro tiempo de dimensión indefinida. Salen entre las neblinas de los ríos caudalosos entonando, junto con las sirenas los *pinkullus*- grandes flautas y los que los escuchan caen en el *enkantuy* y *sirinay*. Es decir quedan *llaksados* – pasmados y encantados. Estando *llaksados* se mezclan, aparean y miden sus fuerzas con el *pukllay no runa*.

Y cuando el *pukllay* regresa a su espacio y a su tiempo de *ukhu pacha* (mundo subterráneo no *runa*) vuelven totalmente gastados, flacos y hambrientos con la ropa haraposa, puesto que se han mezclado con los *runas* de otro tiempo que aunque son solteros y solteras están en otra dimensión, el de los *runas* del *kay pacha* (el tiempo de aquí y del ahora), esos son los que desgastan la potencia de los *pukllay*- de los *runa* de “otro tiempo”. Por eso, los *pukllay runa*- *ukhu pacha* regresan bostezando muy cansados aguantando a duras penas el sueño. Y se llevan consigo a los solteros y solteras del *kaypacha* que han caído en el encanto de los *ukhupacha*, es decir que se van *llaksasqa*- *llaksados* pasmados fuera de su *kay*- modo de ser de solteros y solteras *runas*. Se van encantados siguiendo la música de las flautas- *pinkuylllo*. Se van hasta el

próximo año para volver transformados en *pukllay* del tiempo y espacio indefinido. También se llevan a los viudos y viudas que cayeron en su encanto para su *charki-cecina*. Y también se llevan a los niños y a las niñas que han muerto en esta época para preparar la salsa de ají con los blandos sesos de estos pobrecitos⁵².

Pero también hay momentos - situaciones en los que esa franja se vuelve *wara-warasha*. Es decir momentos extraños, mezcla de luces indiscernibles, como a la salida y a la caída del sol y también cuando llueve y al mismo tiempo solea, justamente en esos momentos en que no es noche ni día, o en las tardes de garuas y al mismo tiempo de viento, de granizos y neblinas, cuando todo es difuso y vago, no tiene entorno preciso, los *ñawpas* y los *ukhupacha runachakuna*- (de otro tiempo y otro espacio) se deslizan al lado del *kaypacha* (del aquí y ahora). Estos lugares *wara-warashan* se dan también en ciertos accidentes del paisaje como quebradas, manantes, ríos, lagos, cuevas y nevados.

Esta descripción etnográfica nos regresa al planteamiento de Descola en lo que él llama las sociedades animistas. En estas sociedades se utilizan las “categorías de la práctica social para pensar las relaciones entre humanos y no humanos”. También habíamos dicho que este planteo de Descola no se puede entender sin un tercer elemento, el de la franja indiscernible. Otro hilo de esta franja es que runas del *kaypacha* y los del *ukhupacha* tienen en común algunas cualidades. Como se menciona en la mitología de los *huaruchiri*, la *waka* transmite a los runas del *kaypacha* la potencia de vida, por lo tanto ambos, las *wak'as* y los runas comparten la misma energía potencia de vida: “*Llacsahuato Mirahuato, qammi runakamaq kanki*; A su majestad *llaksawatu* (la adivinadora con pasma o *llaksay*) o *Mirahuato* (la sacerdotisa que mira) tu eres la que trasmite la fuerza vital a los runas”⁵³.

Es decir tienen hilos-nudos en común que les unen y son las hebras con las que está tejida esa franja. Estos hilos nudos son, como se acaba de ver en la referencia de

⁵² En las tierras altas de Cusco es muy conocida la letra de ciertas canciones que señalan que los viejos son para cecina, los jóvenes para la semilla y los niños para preparar el ají. Tal es el caso de esta canción que fue recopilada en Marangani por el padre Jorge Lira en 1959. *Kkóskko llakktamánta Kkélkka chayamúskka: Machúnta, payánta Ch'arkichichun, nísipa; Wáyna sipasninta, Muhúpakk sakkésipa, Sinchi kkhollantátakk Uchu kutachápakk*. De la Ciudad del Cusco llegó un Edicto y en él se manda: Los viejos y viejas sean hechos chalona, los mozos y doncellitas queden para semilla, y los muy verdecitos para el ají molido. <http://fr.scribd.com/doc/126303383/Antologia-Quechua-Del-Cusco-2012>

⁵³ Gerard Taylor da una traducción distinta a la que yo hago y dice: “Ah *Llacsahuato Mirahuato* son ustedes quienes transmiten la fuerza vital a los seres humanos” (2008: 73) La diferencia es que él no ha tenido en cuenta que *Llacsahuato* es la *wak'a* con *llaysay*. Es decir que posee la potencia que pasma. Y *huato* es el que adivina. Por tanto sería la potencia pasmo que predice. Y *Mirahuato* es la *wak'a* que mira y adivina. Podemos decir que ambas son la pareja semántica de *wak'as*. La primera adivina con pasmo y la segunda mira y predice.

Huaruchiri, ciertas formas de energía y potencia como el *llaksay*, *kamak*, el *samay*, *larphay* etc.). Como también explica:

En efecto, no son pocas las sociedades que dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona- persona – de amistad, hostilidad, seducción, alianza e intercambio de servicios- que defieren profundamente de la relación denotativa y abstracta entre los grupos totémicos y las entidades naturales que le sirven de epónimos. En estas sociedades, muy comunes de América del sur y del norte en Liberia y en Asia de sud-este, plantas y animales se ven conferidos de atributos antropomórficos- intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabras en cierta circunstancias- pero también se les asignan características propiamente sociales: la jerarquía del status, los comportamientos fundados sobre leyes de parentescos o de códigos éticos, la actividad ritual, etc.” (2010: 88).

Las categorías del pensamiento son lo que constituye esta franja. Y son estas categorías de pensamiento que permiten que las cualidades sean compartidas entre los runas del *kaypacha* y las *wak'as*- sus majestades guardianes. Gracias a la categoría del *llaksay* los runas y las *wak'as*- majestades pueden compartir la misma cualidad. La serpiente en su condición de serpiente tiene la cualidad de la potencia que pasma- *llaksay*, no sólo a los animales, sino también a la gente. Y ciertas personas, como el *yachaq*- sabio en su condición de sabio, también tiene la potencia que pasma a la gente y a los animales.

Esta franja intermedia (categorías de pensamiento quechua) de la cultura de *ch'isikata* es lo que permite que los runas y las *wak'as* y otras entidades compartan y tengan propiedades en común. Como menciona Descola.

En los sistemas anímicos, humanos y no humanos son igualmente reputados por poseer una interioridad de la misma naturaleza: no pocos animales y plantas son concebidos como personas dotadas de un alma que les permite comunicarse con los humanos, y es en razón de esta esencia interna común que los no humanos son llamados a llevar una existencia social idéntica a la de los hombres”. (Descola 2010: 90).

Esto puede afirmarse porque precisamente para la cultura quechua de *ch'isikata* esa “interioridad de la misma naturaleza” que comparten los runas y las *wak'as* está constituida por la franja intermedia de las categorías de pensamiento que dota a los unos y a los otros de la misma potencia y ciertas formas de energía, también algunas capacidades como la palabra. Estas potencias, que ya mencioné son: *samay*, el *larphay*, el *llakay* y otras más. Si estas categorías fueran encasilladas solamente para runas o para *wak'as*, no habría la transmutación, serían dos mundos separados. Pero no existe un *schème*- matriz de clasificación con una separación tajante entre *runas* y no *runas* o *wak'as* o otros entes con potencia -energía vital. O sea de *samay*, *kamay*.

Por ejemplo en la historia de la muchacha seducida por el escarabajo-*akatanqa* se puede observar que la muchacha vive sola en el campo y poco a poco empieza a compartir algo en común con un escarabajo. Para los ojos de la muchacha el escarabajo se le presenta como un muchacho apuesto que la merodea tocando una guitarra. Sin embargo la gallina no lo ve como a un apuesto muchacho sino, muy al contrario, lo ve en su estado definido, y además ve a un escarabajo sabroso. Pero la gallina, un no-*runa*, no está bajo el *llaksay* (potencia que pasma) del escarabajo como lo está la muchacha. No comparte con el escarabajo la potencia y la energía (*samay- kamak*)⁵⁴ con que ha envuelto a la muchacha. La gallina no está enamorada del escarabajo como lo está la muchacha. Por eso el muchacho apuesto tiene miedo de la gallina. Tiembla y ruega a la muchacha para que espante la gallina fuera de la casa. La muchacha no le da importancia, cree que está jugando y para asustarle aún mas le arroja un manojo de granos de maíz; la gallina corre y lo devora junto con los granos de maíz. El muchacho, antes de ser devorado, vuelve a su estado definido, se transforma en un escarabajo. Recién entonces se rompe el *llaksay*; la muchacha se despierta de la fuerza y la potencia con que fue envuelta por un no-*runa*.

Nudo-hilo *taytamama*

El término mas aproximado al de *schème*⁵⁵ para la cultura quechua sería el término *pallay taytamama*. Es decir el nudo padre-mama (O sea una división dual del

⁵⁴ En *Ch'isikata* se usa *samay*, en *Huaruchiri kamac*, pero tiene la misma matriz que este.

⁵⁵ Al respecto, pensando en el tercer término que hace el hilo-nudo de la franja intermedia, es decir el elemento de enlace entre runas y *wak'as* y otros entes, se puede hacer referencia a Pierre Bourdieu. Este mismo menciona dos términos: *habitus* (entendido como las pre-disposiciones de comportamiento) y

mundo padre y madre). En este sentido se la puede poner en asociación y en distancia con la categoría de nudo madre-padre del origen de una de las variedades de diseño que tienen forma de curva. Me refiero al nudo contado *k'umu-k'umu*. Es decir arco – arqueado. Sabiendo anudar y contar el nudo inicial con que se comienza el nudo madre-padre *k'umu-k'umu*, se pueden crear las más complejas figuras y diseños con curvas y círculos. No olvidemos que los diseños pueden tener diferentes nudos de inicio, llamado nudo padre-madre⁵⁶. Éste fue el primer punto que yo y otras niñas del campo aprendimos a anudar. Primeramente se arma la trama de hilos en pares, el primer hilo par se llama madre y el segundo hilo par se llama padre, o sea que se tienen cuatro hilos. Ambos forman *taytamama*. Para esto se coge la pareja de hilos madre y se la suelta hacia abajo y hacia arriba, se saca la pareja de hilos padre y así sucesivamente se va intercalando, dejando y sacando dos hilos hacia abajo y hacia arriba, de tal forma que los diseños irán tomando forma en ambos lados de la manta. Es decir en la cara y en el reverso; padre y madre aparecerán en ambos lados de la manta. O sea que el nudo padre aparecerá como nudo madre y el nudo madre aparecerá como el nudo padre (*uyan – qhipan*). El otro par- *yanay* del hilo padre es la madre y el *yanay* de la madre es el hilo padre.

campo social (las situaciones de ejecución de esos comportamientos). Es decir la predisposición de comportamiento que corresponde a la situación, del campo social y a lo que está en juego. No olvidemos que en el campo social siempre hay algo en juego y el *habitus* sería pues la manera cómo las prácticas responden y corresponden y se adecuan a lo que está en juego. Bourdieu recalca que el *habitus* crea prácticas según la situación de lo que está en juego y que esto es posible porque hay un tercer elemento entre los dos. Este tercer elemento serían pues las formas de división y clasificación del mundo. Lo que él llama *schème*” (Bourdieu 1980: 61, 70, 90, 91, 158, 159). Para la noción de *schème* me inspiró en la utilización que hace Pierre Bourdieu en la frase siguiente: “El habitus, producto de la historia, el habitus producto de las prácticas individuales y colectivas, por lo tanto de la historia, conformemente a los schèmes generados por la historia; el habitus garantiza la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo en la forma de schèmes de percepción, de pensamiento y de acción... tienden a garantizar... la conformidad de las prácticas y su constancia a lo largo del tiempo.” (Bourdieu, 1980: 91).

⁵⁶ Para los *runas* de *Ch'isikata* la noción “inicio” no existe, hay la idea del paso de un tiempo-espacio a otro, al de los *ñawpa runas*. Es decir al de los ancestros que vivieron en el tiempo de la luna. Pero que, sin embargo a pesar de que fueron quemados por el sol- *inti* no han dejado de vivir, muy al contrario están al acecho de los *runa* del tiempo real y actual (*kaypacha*). Cuanto se esconde el sol los *ñawpas* se despiertan y salen a la luz de la luna a engañar a las mujeres y a los varones. Y en cuanto el sol empieza a rayar sus, primeros rayos retomando su forma original de *machus*-viejos y *payas*-viejas regresan a los barrancos y *chullpas* (casas en círculo y muros hechos de piedra que se encuentran en *chullpariy timpu*-tiempo de los gentiles). En efecto la noción de tiempo, para los *runas* de *Ch'isikata* es muy oscilante, no hay un tiempo lineal y como consecuencia muchas veces me he perdido, no podía decir con exactitud los tiempos. Estando en primera persona me veía en tercera, luego en la segunda. La oscilación inquieta de los tiempos se puede ver muy claramente en las historias y cuentos; los personajes se pasan de un tiempo a otro.



Imagen N° 26. Padre- madre del nudo diseño *k'umu-k'umu* (arco-arqueado)⁵⁷

El nudo *taytamama*- padre madre por tanto es un nudo que tiene una división en sí, constituye un *schème*. De la misma manera los *runa* tienen un doble de la manta, un doble, par semántico, no *runa*, como vegetales (flores y papa), aves (cóndor, águila, cernícalo) o elementos del medio (como montañas y cordilleras). El par semántico es lo que posibilita al *runa* que en ciertos momentos y en ciertas circunstancias puedan transmutarse en su par no *runa*. Y cuando se da esto, es el momento en que el *chawpi*-franja intermedia se abre, o sea que sus bordes se vuelven indefinidos.

Sabiendo contar y anudar este punto madre-padre arco- arqueado ya se puede tejer el diseño llamado la nariz del loro, es decir el diseño en forma de gancho. En las tierras bajas a este punto le dicen *lurayp'u*. Dicho término viene de la palabra loro. Y los sufijos *yp'u*- determinan la forma de la nariz del loro que lo tiene en forma de gancho. De la raíz del punto padre-madre se puede generar no solamente la nariz del loro sino también círculos espirales y finalmente se pueden bifurcar diseños mucho más complejos como el rastro o pisada del el *puma- pumaq yupin*. Sin este punto inicial-clave en el *schème* no se podría anudar la infinidad de figuras que giran en curvas y círculos como las flores que hay en las mantas quechuas.

Podemos decir que el nudo madre-padre es lo que permite el funcionamiento del *habitus* de una tejedora de *Ch'isikata*⁵⁸. Esta misma idea se la puede poner en analogía para atar y distinguir diferentes mundos, como la *sallqa* (*salvaje*)- *uywas* (*criada y suavizada, tierna y lisa, fina*). También el tiempo- espacio de los *ñawpas* – abuelitos del tiempo lunar y el de los runas del tiempo solar. También *el ukhupacha* (mundo de abajo), *kaypacha* (mundo del presente), *hanaqpacha* (el mundo de arriba). El lado de *hanan*-arriba y el lado *hurin*-abajo. Estas y otras divisiones son producto del *schème*.

⁵⁷ Imagen tomada por Eugenia Carlos Ríos.

⁵⁸ Así por ejemplo la cruz del sur en la noche, es el punto de referencia para los viajeros de *ch'isikata*. De la misma manera, así como el cruce de dos puntos da origen a la cruz y el cruce para arriba y para abajo de los pares de hilos padre y madre dan origen al punto de partida en forma de curva, ambos permiten la orientación y el andar del viajero en la noche y el tejer y el orientarse de la tejedora en la manta.

Podemos decir que los *schème* serían pues los nudos que hacen que los runas y los *wak'as* y otros entes de un mismo tejido puedan distinguirse y unirse de diferentes maneras entre sí, al mismo tiempo, sin un corte de separación entre los unos y los otros.

A partir de estas divisiones y clasificaciones del mundo, cada cultura va desarrollando su propia construcción histórica y cultural. Es así como en la cultura quechua de *Ch'isikata* los humanos y los no humanos aparecen relacionándose y transmutándose los unos y los otros, pasando de un mundo al otro en las historias mitos-cuentos y en las historias vivencias de la vida cotidiana.

La división binaria del mundo para los *Ch'isikatas* no es tajante, como acabo de mencionar: se puede entrar y salir en ambos lados. Puesto que si acudimos a la noción de pares semánticos que plantea Mannheim, podemos decir que el uno implica el dos. A partir de estas posibilidades de la lengua quechua de pares semánticos, de pares opuestos complementarios, o sea de separación de salidas y entradas, los unos (o sea unos seres) pueden transmutarse en su doble (los otros). Esto es posible porque la matriz- *schème* de división del mundo que tiene la lengua quechua crea estas posibilidades. Es decir permite la transmutación. O como *yanantin- yanantin*⁵⁹, pares opuestos complementarios. Es a partir de estas posibilidades de separación, salidas y entradas que pueden transmutarse los unos y los otros.

Resumiendo el planteamiento de Descola de que en las sociedades que él clasifica como animistas los humanos y no humanos compartirían lo que él llama un “alma” o un “principio espiritual propio” podemos decir que este compartir de ciertas cualidades entre humanos y no humanos corresponde a lo que Pierre Bourdieu (1980: 69-70) llama principios de organización de la realidad (*schème*). Y para los quechuas de *Ch'isikata* vendrían a ser las categorías nudos- *taytamama (padremadre)*, que organizan, las significaciones prácticas del mundo. Se trata, de hecho, de un sistema de clasificación.

Otro diseño de la manta- cosmología, de la misma importancia, del tercer-espacio franja, se relaciona con la lengua y las posibilidades de lo que permite pensar, hacer y sentir. Son pues esas posibilidades, o las modalidades de partición y organización del mundo que ofrece la lengua a los quechuashablantes de *Ch'isikata*, lo que se pueden observar en la expresión: *nuqanchis nuqayku*. Este *schème* (que implica

⁵⁹ Gonzales Holguín también encuentra una cementera del uso de los terminos *yanantin-yanantin* como pares semánticos, como él cita: “*Yanantin yanantillan*. Dos cosas hermanadas. *Huc yanantin çapato*. Vn par de çanatos. *Yanantinpa chullan*. La vna de dos cosas pareadas. *Yanantin ñau*i. Entrambos ojos. (Gonzales Holguín 1608: 237).

una franja intermedia) entre *nuqanchis* y *nuqayku* que está incluido en la lengua y que se manifiesta como una forma de partición del mundo.

Pallay-diseño 9

El perspectivismo y la transmutación en Ch'isikata

Kay, condición en los Andes de Hanansaya Collana Ch'isikata.

Otra de las nociones a la que acudo para explicar la mito-topografía de Ch'isikata es la de perspectivismo tal como lo ha aplicado el antropólogo amazonista Viveiros de Castro (2004). El autor destiende las transformaciones de los puntos de vista cristiano-occidental para plantear su tesis sobre el perspectivismo y multinaturalismo amerindios. Empieza destiendiendo el sentido de naturaleza y cultura. Menciona que entre ambas hay un corte como hecho histórico creado, por la cultura occidental. En esta cultura se considera que la naturaleza es una y las culturas múltiples (o sea multiculturalismo y mononaturalismo). Es decir que la naturaleza parte de un mundo objetivo real que no depende de interpretaciones, incluyendo los animales y vegetales. Pero cada cultura interpreta la naturaleza desde múltiples puntos de vista distintos. Como dice Viveiros de Castro: “la distinción clásica entre Naturaleza y Cultura no puede emplearse para explicar aspectos o ámbitos cosmológicos no- occidentales sin someterla antes a una crítica etnológica rigurosa” (2004:37).

Este diseño trama según el cual la naturaleza es una y la cultura múltiple es invertido por Viveiros. Dicho diseño invertido es planteado en el sentido de que para las civilizaciones amazónicas hay una cultura y múltiples naturalezas y que por lo tanto la cultura es una e inmutable mientras que la naturaleza, es múltiple y cambiante. Como advierte en su trabajo: “esta crítica (de la cosmología occidental) exige la disociación y redistribución de las cualidades atribuidas a las dos series paradigmáticas que tradicionalmente se oponen bajo las etiquetas Naturaleza y Cultura: Universal y particular, objetivo y subjetivo, físico y moral, hecho y valor, dado y construido, necesidad y espontaneidad, immanencia y trascendencia, cuerpo y espíritu, animalidad y humanidad y otros tantos” (ídem, 37).

El segundo hilo trama que desteje de la cultura occidental es la idea de que solamente los seres humanos tienen espíritu- alma⁶⁰. Es decir que solamente el cuerpo se transforma (cuerpo de niño, cuerpo de adolescente etc.), solamente el cuerpo es variable y deleznable mientras que el espíritu o el alma es inmutable, no cambia. Es decir que el alma es una emanación del soplo o voluntad de Dios, puesto que Dios dio vida a Adán. Los cuerpos son variables, en cambio el alma no muere. Así el autor afirma que las cosmologías occidentales modernas (multiculturalistas) “se basan en la implicación mutua entre la unicidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas (la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia) mientras que la segunda (multiplicidad de las culturas) se caracteriza por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado” (Ídem, 38). El autor replantea esta noción y menciona que lo que tienen en común las culturas amazónicas es el cuerpo y lo que varía es la forma espiritual. O sea que la cultura sería una y las naturalezas múltiples.

El tercer hilo que deshilvana sobre la cosmología occidental es en cuanto a la idea de sujeto y objeto. Menciona que para los occidentales solamente el sujeto tiene punto de vista y como tal mira como algo exterior a sí mismo, ve como objetos a los otros sea quien fuera: animales, humanos y demás entes existentes y la naturaleza en general⁶¹. O sea que solamente los sujetos tienen consciencia o espíritu y por tanto sólo ellos pueden mirar a los otros, puesto que tienen capacidad de actuar y de hacer. Son los únicos agentes.

Todos estos planteamientos le llevan a Viveiros de Castro a proponer una visión opuesta para las sociedades amazónicas, a partir del concepto de perspectivismo. El perspectivismo está definido como una noción relacional del punto de vista de las subjetividades, de cómo miran y como les miran. Es decir ¿el jaguar me mira como a una persona; o como a un venado? La respuesta dependerá del punto de vista de la ubicación y posición que se establece entre presa y depredador. Es decir que el sujeto puede pasar a ser objeto y éste a la vez puede convertirse en sujeto y viceversa. Si los gusanos de carne se ubican en posición de presa, son vistos por los *urubus* como pescados asados. O sea que hay múltiples puntos de vista y lugares de sujeto. Todo

⁶⁰ Aristóteles decía que la diferencia entre los animales y los humanos no era el habla sino era que los humanos podían distinguir lo que está bien o mal. O sea que los humanos tienen un sentido moral, lo que no tienen los animales.

⁶¹ Además esto tiene que ver con la idea de que para leer objetivamente se debe mirar desde afuera, porque si se está impregnado no se lo ve, por tanto no es objetivo.

depende de cómo se ven los unos y los otros, cómo se ven los seres animados entre ellos, y cómo ven a los humanos y como los humanos los ven.

Otra hebra importante que permite que se establezca esta relación de puntos de vista entre las subjetividades es que todos tienen una característica en común: todos son “gente”, lo que cambia es el ropaje o “ropa”. Es decir que el jaguar como jaguar es gente y ve a los otros jaguares como humanos. Y en su aldea es como los humanos: “la sangre para el jaguar en su aldea es como la cerveza”, porque en su aldea cada categoría de ser animado tiene una forma de sociedad humana (tiene chamanes y dirigentes). Como dice Viveiros sobre los seres animados:

“Entre ellos se aprehenden como antropomorfos cuando están en su propia casa o aldeas y consideran sus propios hábitos y características como una especie de cultura: ven su alimento como alimento humano (los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, los muertos ven a los grillos como peces, los urubús ven a los gusanos de la carne podrida como pescados asados, etc.), sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, picos) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales, etc)” (Vivieros 2004: 39).

Otro hilo en común que comparten todos los seres “animados” es que todos tienen una intencionalidad subjetiva idéntica a la de los humanos⁶². Como explica a continuación Vivieros de Castro tendríamos entonces, “a primera vista una distinción entre una esencia antropomorfa y de tipo espiritual, como a los seres animados, y una

⁶² Para los amazónicos, según el planteamiento de Vivieros de Castro, los árboles, las piedras y otros elementos son considerados como seres inanimados. Es decir que no tienen movimiento. Sin embargo en los andes de *Ch'isikata*, estos seres como las montañas, las piedras, los barrancos y ciertos vegetales como la papa, la quinua, las algas *ch'awi-yuyu* y otros son considerados como animados. Por ejemplo las cordilleras- sus majestades *Apu Qurupuna* y *Mama Sulimana* suelen presentarse para apadrinar a los niños recién nacidos. Se presentan en la forma de una pareja elegante con alto conocimiento y sensibilidad hacia los *runas*. Además se sabe que tienen hijos e hijas y nietos. Y una hermosa ciudad de oro y plata donde crece una infinidad de frutas al interior del nevado. También los cóndores, pumas, sapos y ranas, ratones y ciertos astros, como las estrellas y constelaciones, y fenómenos atmosféricos, como la helada, granizo y rayo, tienen características de la vida de los *runas* del tiempo-espacio del presente *kaypacha*. Los *ukhupacha* runachakuna (hombrecillos del tiempo- espacio indefinido) tienen casa, chacras, ganados, templos. Todos tienen su *kay* y como tal tienen “su modo de estar”. Por ejemplo la alga *ch'awu-yuyu* que crece en la rivera de los ríos suele tomar la forma de una bella mujer para salvar a aquellos que suelen ser arrastrados por las aguas caudalosas de los ríos. La reconoce cuando estas personas han consumido dicha alga. Los que no han consumido no son reconocidos, la alga *ch'awi-yuyu* no los salva de los ríos caudalosos.

aparición corporal variable, propia de cada especie; esta aparición no sería un atributo fijo, sino una ropa “intercambiable” y desechable” (2004: 39). Es decir que está constituida por una conciencia, voluntad y capacidad de acción.

Dado que los seres no humanos tienen estos atributos internos (espirituales), pueden ocupar el lugar de un agente y por lo tanto pueden tener un punto de vista, o sea, una perspectiva propia. Es decir: como tienen estos atributos también pueden llegar a ocupar un lugar de agente. Y por lo tanto tener un punto de vista, una mirada⁶³.

Viveiros de Castro hace algunas aclaraciones, que las inversiones se dan sobretudo en los grandes animales depredadores y carnívoros como el jaguar, la serpiente, el urubú y la arpía. Otro de los elementos básicos del perspectivismo es que: “se encuentra “en los estatutos relativos y relacionales de depredador y de presa” (2004:40). Es decir que el jaguar puede tener el estatuto de depredador cuando se encuentra con un pecarí. Y cuando se encuentra con un cazador humano puede ocupar el estatuto de presa. Y también un humano puede ocupar el estatuto de presa cuando se encuentra con una serpiente.

Otra trama-matiz que teje Viveiros son las nociones de personificación y perspectividad: algo de esto encontramos en la cosmovisión andina tratada en esta tesis; como él dice: ““La personificación” y la “perspectividad”, la capacidad de ocupar un punto de vista – son una cuestión de grado y de situación más que propiedades fijas distintivas de ésta o de aquella especie” (2004: 40). En el cuento andino de la historia del muchacho zorro y la mujer del viajero, el zorro maltón cachorro merodea la casa de la mujer del viajero, mira a escondidas de los costados de los cerros durante semanas y cuando el marido de la mujer parte de viaje, el cachorro se presenta transformado en un adolescente de chaqueta amarilla para acostarse con la mujer. En este caso el zorro ya está personificado; el pueblo sabe que hay un cachorro detrás de los cerros que les observa a escondidas. Sabe que en su *kay*- modo de estar de zorro, trama engañar a las mujeres⁶⁴. El cachorro ocupa un lugar de muchacho adolescente y como tal, como los adolescentes, busca tener una primera experiencia sexual. Y por tanto observa a escondidas y merodea la casa de la mujer con deseo de adolescente. Y cuando parte el

⁶³ En los Andes los Apus, su majestades las montañas, tienen conciencia, voluntad y capacidad de acción y pueden seducir a las mujeres. Son seres *no runas* que tratan de seducir a los *runas*.

⁶⁴ El *kay* –modo de estar del zorro manifiesta una gran astucia y esta astucia la utiliza para engañar a las jovencitas. Por norma general, cuando se transforma, lo hace para acostarse con las mujeres. En la mayoría de los cuentos suele presentarse muy elegantemente, portando una guitarra para conquistar a las pastoras; a veces se presenta con una quena muy fina para robar el corazón de las mujeres casadas. Y muchas veces se presenta como un mestizo rubio que va a pedir la mano de las jovencitas y pasado un tiempo las abandona, tal como suelen hacer los *mistis*.

marido de la mujer, se acerca a la casa y se esconde detrás del canchón. Y en cuanto el sol ha recogido sus primeros rayos, irrumpe en la casa transmutado en apuesto adolescente. En este caso el cachorro se ubica en la franja de indiscernibilidad de adolescente y comparte sus *schèmes* (con todos los adolescentes del pueblo) y gracias a eso puede seducir a la mujer, por eso en la perspectiva de la mujer aparece como adolescente deseable. La joven esposa casada, viéndose sola sin el marido, mira al adolescente-zorro cachorro con deseo. Por tanto ambos tienen los mismos *schèmes*. Puesto que tienen las mismas disposiciones de comportamiento de un adolescente que merodea con deseo a la esposa del viajero y ella la mujer también desea la ingenuidad del muchacho. Al transmutarse el zorro tiene también los puntos de vista de muchacho adolescente. Esto es posible porque se crea una franja. Es decir que se abre un lugar indiscernible donde no se pueden hacer distinciones tajantes, donde todo es a la vez claro y oscuro. En el cuento del cachorro y la mujer del viajero, como acabamos de ver, el primero penetra en la casa a la puesta del sol cuando apenas se distinguen las cosas a luz de la luna y huye de la cama gimiendo de dolor al ser descubierto por el marido de la mujer aprovechando aún los últimos claro-oscuros rayos de la luna, huye antes de que los rayos del sol le delaten su condición de zorro.

Viveiros de Castro recuerda que la respuesta de Lévi-Strauss a la pregunta de qué es un mito: *si le preguntara a un indio americano, es muy probable que respondiese: es una historia del tiempo en el que hombres y animales todavía no se distinguían.* (Lévi-Strauss y Eribon en Viveiros de Castro 2004: 41). Esta indiferenciación que plantea Lévi- Strauss en el mito, en el que los hombres y animales no se distinguen, se vuelve a crear en el nudo de la franja puesto que en ese momento, y en ese lugar, se dan los juegos de transmutación y los cambios de perspectivas. Gracias a la penumbra, el claro oscuro del fuego del fogón que apenas se refleja en las paredes de la casa, el cachorro- adolescente se mete en la cama donde yace la mujer.

Debo hacer notar que entre los *runas* de Ch'isikata a este época en que no se distinguían animales y hombres se le llama *chullpariy timpo* y *ñawpa timpu*. Es decir el tiempo de los abuelitos y abuelitas antiguos que vivieron en el tiempo de la luna y su tiempo de antiguos se terminó con la salida del sol. Dicen que en ese momento a la salida del sol el mundo de los *chullpas* se inclinó hasta casi volverse al revés. Por eso se dice *ch'ullpariy*. Actualmente se dice *chullpa* a las casitas en forma de círculo hecho de piedra, son lugares donde vivieron los *ñawpa*. A estos lugares no se puede entrar puesto que siguen en un mundo al revés. Es decir que los que entran pueden pasarse al lado de

los *chullpas*. En este tiempo de los *ñawpa* o *chullpa* los cóndores, los pumas, los zorros, las zorrinos y los sapos dicen que podían transformarse en *runas*. Pero que con la salida del sol tomaron su formas fijas en la que se hallaban transformados. Dicen que por eso, estos seres del tiempo de la luna, como los *ñawpa* y también como el cóndor y otros, aprovechan los claro-oscuros de la luna para engañar a las muchachas y muchachos. Aprovechan esta franja indiscernible de claro-oscuro para retomar su *kay*- modo de estar del tiempo de la luna. Y así poder jugar con los *runas*- del tiempo solar.

En este franja- lugar: “los puntos de vista son al mismo tiempo anuladas y exacerbadas” (2004: 41). En el espacio de la franja de indisernabilidad- mito, cada especie “de ser aparece a los otros seres como se aparece a si misma- como humana- y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de planta o espíritu” (2004: 41). Si pensamos esta propuesta para el mundo andino, se podría decir que en la franja comparten las mismas características de *runa* y por lo tanto tienen los mismo *schème* y viceversa. Son personas - gente “*runas*” en el léxico andino, pero sin embargo no pierden su *kay* “su modo de estar (animal, vegetal o montaña del tiempo de la luna). Y cuando están fuera de la franja- mito cada uno retoma su *kay*. Es decir hacen posible la virtualidad de su *kay*. Concretiza su *kay*. Es decir, el puma realiza su condición de puma. La papa realiza como estar de papa. Si perdiera la capacidad de retomar su *kay* de zorro por ejemplo, el muchacho adolescente, una vez que se ha acostado con la mujer del viajero, hubiera podido desprenderse de la mujer sin ningún problema y no hubiera podido perder su pene; sin embargo, el adolescente se vio atrapado en su *kay* de zorro, pues no pudo desprenderse de la mujer, a pesar de que ésta la jaloneaba, su pene quedó atrapado en la vagina de la mujer. Y como no pudo desprenderse de la vagina, la mujer la cortó, pues los zorros se aparean como los perros hasta que el pene termine de desinflamar completamente.

Esta potencialidad de *kay* en los Andes de *Ch'isikata* es la que permite estar dentro de la franja indiscernible con los demás (en una situación de *nuqanchis*) nosotros incluyéndote a *ti-qan*. Como cuando el zorro entra en la casa en el momento de indistinción, en ese momento se vuelve *nuqanchis runa*-gente, por tanto puede compartir los mismos *habitus* de *runa* con los demás. Es por eso, que la mujer lo ve como un apuesto adolescente y le invita a acostarse sobre su ombligo. Y cuando el zorro concretiza su virtualidad de *kay*- al escaparse de la casa y deja la franja de *indiscernibilidad* de *nuqanchis runa*-gente, pasa a otro estado de *nuqayku* - nosotros los zorros a un costado de los *runas*-gentes. Ya hemos visto en el capítulo de auto-

etnografía, como esta potencialidad de las nociones del *kay* de los pronombres personales en plural *nuqanchis* y *nuqayku* que el idioma quechua nos ofrece como una virtualidad de pensamiento y percepción.

El kay- condición que hace que las cosas sean como son en su modo de estar

En los Andes en principio no se podría asumir el perspectivismo en la definición estricta que le da Viveiros de Castro, puesto que se le asocia a la caza y a la importancia del chamanismo. Citando al autor se puede decir que: “el perspectivismo amerindio está asociado a dos características recurrentes en la Amazonia: la valorización simbólica de la caza y la importancia del chamanismo” (2004: 42). Entendida la caza en una relación de intercambiabilidad de lugar del sujeto y objeto. Es decir que a veces el predador puede ser presa y en otras situaciones la presa puede cambiar en predador. La anaconda en relación a un niño, lo ve como un tierno venado y la anaconda en relación a un adulto, es vista como presa. Por tanto pueden alternar los lugares que ocupan y desde cada uno de estos lugares, de presa o de depredador pueden tener diferentes puntos de vista. Ahora bien, en los Andes la caza no tiene la misma importancia como en la Amazonía ya que son sociedades de agricultura y de pastoreo. No hay una relación de predador y presa.

El segundo nudo-hilo de Viveiros de Castro en cuanto a la noción que hace posible el perspectivismo es, como él menciona: “la importancia del chamanismo”. Para Viveiros de Castro el chamanismo sería: “un modo de actuar que implica un modo de ser” y cómo “la habilidad que tienen ciertos individuos de cruzar deliberadamente las barreras corporales y adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecificas, con miras a dirigir las relaciones entre éstas y los humanos” (2004: 43). Además indica que este intercambio de perspectivas es “un proceso peligroso y tiene mucho de arte política” (ídem: 43).

Efectivamente, en este punto hay un acercamiento entre el chamanismo en la Amazonía y en los Andes: así como en la Amazonía, en los Andes los *yachaq*-sabios o chamanes hacen uso de todo un manejo de “arte política” cuando establecen ciertas relaciones con los seres de poderes irreductibles, es decir con las *wak'as-ch'amaka*⁶⁵,

⁶⁵ La *waka* es el dueño eminente, como un propietario, es el derecho superior, a quien se debe pedir permiso y hacerle rituales y ofrendas de reciprocidad para prestarse o entrar a su espacio. Gonzales

*Apus-Awkis, ñawpas-machos*⁶⁶ y otros seres. Y también con otros seres como con el *hap'iqi*- la madre dueña de la hoja de la coca” y “los granos de la quinua o de la papa”, con seres que no pueden ser ablandados-*llanp'uyachina* sin mucho cuidado, sin antes haber establecido, como menciona Vivieros de Castro, una relación de “diplomacia” ritual. Los chamanes en los Andes tienen que desplegar su “arte política” ofreciendo las hojas de coca acompañada de la *llikt'a-lixá*⁶⁷ y botellas de vino tinto.

Para traer la madre de los granos de la quinua que se encuentran en un estado de *k'ita* - (es decir que no se dejan tocar, ni ver, que se escapan saltando a los barrancos) que se hallan en las islas inhóspitas- *sallqa* de los seres con poderes irreductibles, (es decir las *wak'as*-dueños de la madre de los granos), se les pide prestado, ofreciéndoles vino tinto y hojas de coca, al mismo tiempo que se le ruega a la madre de los granos, con lágrimas y cantos, mascando junto con ella la hoja de coca.

Otro punto que también parece relevante de los planteos de Viveiros para los Andes de *Ch'isikata* es lo que él llama “personificación e intencionalidad” . Como dice Viveiros de Castro: “conocer es personificar en la Amazonía” y también podemos decir lo mismo en los Andes. Es decir : “tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos” (2004: 43). Al tomar el punto de vista de los otros, estas personificaciones están dotadas de intencionalidad. Presentamos a continuación un ejemplo, preciso que ilustra este acontecimiento entre el perspectivismo de las relaciones *chamanicas* en la Amazonia y en los Andes en este campo de la negociación, que en el fondo debería implicar trato entre iguales.

Holguín define la noción de *wak'a* y nos señala un conjunto de *yura*-manejo de términos relacionados a esta noción: “*Huacca*. *Ydolos*, figurillas de hombres y animales que *trayan* consigo. *Huacca muchhana*. Lugar de ídolos, adoratorio. *Huaccachasca collque*. La plata, escondida *debaxo* de tierra. *Huacca collque churascca ccolque*, o *ylla*. El tesoro. *Huacca, checcta cinca* o *checta virpa*. Hombre de nariz partida, o el labio hendido. *Huacca huachasca* o *yscayhuachasca*. El varón, o la hembra nacidos de vn parto, y el varón *ttira*, o *ylla* y la hembra *hahua*, o *vispa*. *Huacca muchay*. Ydolatria. *Huacca muchak*. Ydolatra. *Huacca runa*. Carnero, o qualquier bestia monstruosa que tiene mas, o menos miembros, o fealdad natural. *Huacca*, o *puma runa*. Quando tiene seis dedos en manos y pies como león. *Huaccap ñam*. Passo, o lugar peligroso, o espanta” Gonzales Holguín (1608:126). El padre Bertonio, autor del primer diccionario de la lengua *aymara* también encuentra una cimiteria de términos en relación a la noción de *wak'a*: “ *Wak'a*. Ídolo en forma de hombre, carnero, y los cerros que adoraban en su gentilidad. *Wak'a, juxsa juxsalla, llallawa*. Monstro. Animal que nace con menos o mas partes de las que suele dar la naturaleza. *Wak'a jaqi, qawra*, hombre o carnero así nacido. *Wak'achaña*. Parir monstró”. (P. Ludovico Bertonio (2011 [1612]: 505).

⁶⁶ Gonzales Holguín (1608) encuentra la familia de términos relacionados a la noción “antepasados”, como él señala: “Viejos *antepassados*. *Machucuna ñaupacakruna auquicuna, rucu cuna apusquicuna*” (Pg. 422). Y su traducción literal sería: “viejos, hombres antiguos- príncipes o cerros, abuelos – principales y montañas”. También menciona la idea de: “Viejas antiguas. *Ñaupacak mamacuna payacuna*” (Pg. 422). La traducción sería: “las abuelas y las mamás de antes”. También señala la siguiente noción: “*Antepassados*. *Machucuna ñaupac viñak cuna apusquicuna*” (Pg. 260). Si traducimos este texto tenemos: “abuelos del tiempo de antes, abuelos-cerros sagrados”.

⁶⁷ *Llikt'a* es una masilla de quinua y *qañihua* que se masca junto con las hojas de coca. La *llikt'a* quita el alcaloide de las hojas de coca. La *ll'ikta* es pues la pareja complementaria de la coca.

Como dice Viveiros de Castro: “lejos de intentar reducir a cero la “intencionalidad ambiente”, como en el “pensamiento occidental”, en la Amazonía y los Andes, “el conocimiento verdadero tiene como meta la revelación de un máximo de intencionalidad” (ídem: 43). Es así que podemos asegurar que el chamán ha tenido una buena interpretación, eso significa: “aquella que consigue ver que cada acontecimiento es en realidad una acción”, o sea la expresión de las intenciones de algún agente” (2004: 44). Efectivamente en los Andes el *yachaq*- sabio, en su modo de estar de sabio-*kay*, cuando se transmuta en una personificación como la de un *Apu-Awki* o *Achachila* de la cordillera o la de un gato montés- *quwa*, entonces va a dar a conocer la intencionalidad de estos seres. Por ejemplo en la historia de la niña Rosas-Margaritas veremos en uno de los capítulos, el *yachaq*- sabio toma el *kay*- “modo de ser” de la *quwa*- gato de oro o gato montés para revelar la “intencionalidad” que tiene esta *quwa-wak’a* hacia la niña Rosas-Margaritas. Y solamente gracias a esta revelación se puede establecer un “arte política” de reciprocidad y reconocimiento con el gato de oro para que suelte el aliento de vida- *samay* de la niña, aceptando en reciprocidad una niña de sebo muy bellamente adornada con las hojas de coca y con los ojos de las semillas de *huarurru*. Es decir un *rantin*⁶⁸ - doble, de la niña Rosas Margaritas.

Viveiros de Castro insiste en un aspecto central de sus planteos: “el perspectivismo no es un relativismo sino un multinaturalismo” (: 55). Esto implica que no hay una representación. No hay un solo *kay*- modo de estar, el *kay* de su majestad Tata Qurupuna es diferente al *kay* de mama Sulimana, el *kay* del puma no es comparable al *kay* del zorro, el *kay* del runa difiere al *kay* de la mama coca y el *kay* del cóndor no es lo mismo que el *kay* del picaflor y así sucesivamente. Como él dice: “una perspectiva no es una representación porque las representaciones son propiedades del espíritu⁶⁹, pero el punto de vista está en el cuerpo” (2004: 56). Esto le permite responder a una pregunta: “si los no humanos son personas y tienen alma, ¿en que se distinguen de los humanos, y porque, siendo gente, no nos ven como gente? (: 56). Llega a la

⁶⁸ Gonzales Holguín cita un conjunto de términos relacionados a la noción de *rantin*: “*Ranti*. Substituto lugar teniente legado. *Rantin*. la prenda como *collquep rantinta ccuni*. Dar prenda de la plata. *Rantini*. Trocar cambiar y de ay se toma por comprar y vender. *Rantini*. Pegar enfermedad, o vicios o virtudes, o *condicion*. *Vncoyninta mana allicaynintahuan ranti huan*. Pegome fu enfermedad y sus vicios. *Rantiyta cachani*. Embiar delegado o juez. *Rantinacukupura rantipura, o rantintin o rantintin- pura*. los dos que se truecan vno por otro, o que sucede vno a otro”. (Pp. 207).

⁶⁹ Entendida la representación como una duplicación de la realidad. Una reduplicación creada por la mente. Por ejemplo cuando se pinta un río y las montañas. En cambio para otras formas de representación no hay representación en la mente sino, como dice Viveiros, una ubicación del cuerpo. Por ejemplo, en el ritual de la *vilaja* cuando convocamos al *hap’iqi*- potencia de su majestad tata *Qurupuna*, no representamos al modo de ser niños-cóndores sino que somos condorcitos.

siguiente respuesta: “los animales ven de la *misma* forma que nosotros cosas *distintas* de lo que nosotros vemos porque sus cuerpos son diferentes de los nuestros” (idem: 56). Es decir la diferencia no está en el espíritu sino en el cuerpo. Y es a partir del cuerpo que cada ser ve. Y el cuerpo, Viveiros de Castro, lo piensa como: “un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*” (: 56). Además, entendido el cuerpo “como un plan central de inclinaciones y capacidades y que es el origen de las perspectivas” (2004: 56). Viveiros de Castro retoma la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu entendida como “predisposiciones” de comportamiento en un determinado campo social. Y son estas predisposiciones las que hacen el modo de estar del cuerpo. Por ejemplo, cuando el zorro maltón se transmuta en un muchacho adolescente y seduce a la joven mujer casada, como vimos anteriormente. Y transformado en un galán adolescente empieza a tocar los cabellos de la mujer, jala la punta de sus senos y finalmente le pide dormir sobre su ombligo; el zorro transmutado consigue acostarse con la mujer porque tiene incardinado los modos de estar de un muchacho adolescente. O sea tiene un cuerpo constituido por “un conjunto de maneras o modos de ser que constituyen un *habitus*”. Es por esto que el zorro, en su *kay*-condición de zorro tiene la potencialidad de seducir a la esposa del viajero. Puesto que su *kay*- modo de ser de zorro, tiene la potencialidad de transmutarse en muchacho para engañar a las mujeres, pues tiene “incardenado” en su cuerpo los modos de hacer de un seductor como se dice en quechua: *Atuqpas atuqkayninpi laq'unsi sipaskuna*.

Esto se debe a que en el idioma quechua, como hemos visto anteriormente hay la noción de *kay*. Ahora bien: remitiéndonos al primer diccionario de la lengua quechua escrita por Gonzales Holguín (1608: 61) *kay* significa “el ser y el estar corporal”. Como el mismo Holguín precisa: *Runap yma haycappas ricurik cayñin, o cascancayñin*. El ser visible del hombre y todas las demás cosas corporales. Además propone la significación de *kay* en diferentes contextos de utilización. Agrega que *kay* sería algo así como “el ser esencial de naturaleza, o esencia” (ídem: 61). Y lo relaciona a la noción cristiana de Dios: *Diospacayñin*- el ser de la divinidad, o esencia divina. Es decir que la manera de ser de Dios sería, como él menciona, invisible. Y pone la expresión quechua: *Diospa mana rikurik kayni o mana rikurik casca kaynin* (Ídem: 61). Dado que en la lengua quechua no hay la noción de ser como esencia, Gonzales Holguín, que era un sacerdote jesuita, intenta de hacer coincidir la noción de *kay* con la de ser esencia-Dios. Él traduce así: “el ser de Dios invisible o de los ángeles”. Sin embargo la traducción literal del quechua de la frase que acabamos de ver sería así: “Su algo de Dios que no puede

aparecer o su modo de estar de Dios que no es posible verlo”. Es decir que la noción de *kay*, en este caso, nos remite a la idea de que no es cuestión de esencia sino de visibilidad del cuerpo. El *kay* de Dios, tendría la particularidad de que es un *kay* invisible. Mientras que el *kay* de los *runas*-gente, es un cuerpo visible como el de todos los demás entes. Como menciona Holguín: *runap yma haycappas rikurik kayñin o cascacaynin* - el ser visible del hombre y de todas las demás cosas corporales. (Gonzales Olguín 1608: 61). Pero, haciendo una traducción textual del quechua, esa frase dice: “de la gente su algo y su todo que se muestra o su modo de estar”.

Esta noción de *kay* es importante porque en los Andes de Ch’isikata, el *kay* es una de las categorías principales junto con otros como el “*tiyan* - estar, *tukuy* - devenir, *karan*- fue” que forman una red semántica sobre la noción de persona y de su devenir de *muxu*- semilla-generación por el recorrido de vida hasta entrar en una condición de la perennidad del *tukuy*- devenir, petrificación o, como del brote de la papa, hasta transformarse en chuño (papa disecada) que no se pudre por generaciones y generaciones y sigue en un estado virtual de vida y consumo. Estas nociones permiten comprender, como veremos mas adelante, que se puede cambiar la presentación del cuerpo de un *runa* o de un *no runa* (por ejemplo el chuño).

Tomo otro caso para explicar este concepto. Se dice *kay*- modo de estar de la palomita andina- *urpicha* para explicar que es tierna y canta dulcemente. Y cuando se transmuta en una joven *runa*, se presenta en el cuerpo *kay* de una nuera tierna, de fino cuerpo y pies delicados. El *kay* está directamente vinculado con el cuerpo: la palomita no podría presentarse en el *kay* del sapo, por ejemplo. El sapo en su *kay* de sapo tampoco podría presentarse en el *kay* de la palomita, puesto que el *kay* del sapo al transmutarse en la nuera se presenta en una joven gorda ataviada con joyas de oro pero de gestos muy torpes⁷⁰. El sapo, en su *kay* de sapo está relacionado a la tierra, por eso se le dice sapito hija de la *pachamama*. Y como es la hija de la tierra, es la dueña del oro y la plata. Por eso en los rituales y las historias el sapo se aparece como la regalona del

⁷⁰ La historia de la nuera sapo y de la nuera palomita es muy conocida. La historia dice que palomita se había transformado en una bella nuera y había sido llevada a la casa de la suegra. La suegra para ponerla a prueba le había entregado un atado de maíz para que prepare la chicha, pero dicen que cuando la palomita preparaba la chicha muy delicadamente mascando grano tras grano, había entrado el sapo transformado en una nuera gorda llena de pecas y ésta se había puesto a moler el maíz en el batán de piedra muy torpemente diciendo: pero esta finura de manos delicadas que va a saber preparar la chicha. Desde entonces, cuando se trata de preparar la chicha de maíz, prefieren a la nueras gordas, que tienen fuerza para moler el maíz en el batán. Esta historia me contó la señora Teresa Rayan en la comunidad de Huancalle de Cusco en el año 1995.

oro y de la abundancia. Mientras que la palomita se presenta como la portadora de la nuera frágil, pero con un gran don para la preparación de la chicha.

Y cuando escribo en la tesis la noción de “cómo”, hago una traducción del *kay*, puesto que reenvía a las características que hacen el “ser”. Por ejemplo, cuando menciono “palomita” como “palomita” me refiero a las características de su *kay*. Y cuando expongo la frase “el puma, en su condición de puma”, no me refiero a su esencia, sino a su capacidad de realizar. El puma como puma puede tener la capacidad de transmitir su *kay* de puma a los niños y a las niñas. Les pasa su *samay*- aliento-potencia generadora del *kay* del puma. Estos niños miran como el puma, caminan sigilosos, tienen mucha fuerza y *llaksan*- pasan como el puma dejando atónita a la gente. En la historia de la *urpita* hay un movimiento, una potencialidad que hace que haya un devenir, que mantiene un estilo, con el que se le reconoce, donde está cambiando siempre. Es decir que el *kay* es el devenir, como los recorridos del agua que cambian en colores y formas: en las laderas corre en torrenciales y cuando baja por las pampas transcurre lentamente, pero cuando baja por los huaycos se vuelve furiosa y baja gritando.

Un último hilo de los planteos de Vivieros de Castro que nos interesa para comprender las diferencias y similitudes en cuanto a los procesos de metamorfosis que se dan en la Amazonía, y en los Andes, son sus planteos sobre “esencia” y “apariencia”. En la Amazonia para Vivieros de Castro el cuerpo es como una ropa puesto que los animales “son gente o se ven como personas” (2004: 39). Y cómo el continúa planteando: “la forma material de la especie es un envoltorio (una “ropa”) que esconde una forma interna humana normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos como los chamanes” (Ídem: 39)⁷¹. Este planteamiento sobre esencia y apariencia no tiene el mismo sentido de la idea de esencia y apariencia tal como se plantea en el pensamiento occidental. Estas mismas nociones (apariencia y esencia) son utilizadas para interpretar el animismo. Viveiros dice: “me parece que aquí hay un equívoco importante que es el de tomar la “apariencia” corporal, como inerte y falsa, la esencia “espiritual” como activa y verdadera; nada más lejos creo yo, de lo que los indígenas tienen en la mente al hablar de los cuerpos como ropa” (Ídem: 65). Esto

⁷¹ También se dice que el perro en su *Kay* de perro tiene la capacidad de ver otras vidas y otros mundos que los runas en su condición de *runas* comunes y corrientes no pueden ver. Pero estos *runas* comunes y corrientes también pueden ver otras vidas y otros mundos a través de los ojos del perro. Se dice que cuando los perros aúllan como queriendo morder a alguien, dicen que estos ven condenados y fantasmas. Algunos *runas* que tienen más coraje sacan un poco de la lagaña del perro y se la ponen a los ojos, entonces dicen que ven la otra vida vestidos con una larga túnica sentados junto a los *runas*.

significaría que el cuerpo de cada especie tendría una potencialidad propia característica de la especie: “se viste una ropa- máscara mas para activar los poderes de otro cuerpo que para ocultar una esencia humana bajo una apariencia animal” (ídem: 65). Así por ejemplo los chamanes utilizan las ropas no como disfraces sino para disponer “del equipamiento distintivo, dotado de las inclinaciones y capacidades que definen cada animal” (ídem: 65). En las narraciones sobre las metamorfosis las apariencias: “son siempre desenmascaradas por un comportamiento corporal incoherente con ellas” (2004: 65).

En los andes también las “inclinaciones y capacidades” se parangonan con la noción de *kay* como un conjunto de potencialidades de devenir de una especie. Como tiene su *samay* o *camac* o *hap'iqi*, están en modificación constante. Es decir las semillas de la papa están haciéndose o están deviniendo siempre papa. En el idioma quechua el devenir de la papa está precisado con ciclos de vida, pero en transformación. A la papa como semilla se le dice que está preñada y cuando se la siembra y comienza a florecer, se le dice que ha devenido *sipascha*- soltera y la papa que dió brote a otras papas se le dice *payapapa*- papita vieja y así sucesivamente, cuando se la almacena vuelve a preñarse y volverá a dar nuevos brotes. Y cuando se la transforma en chuño, el chuño en su condición de chuño adopta un *kay*- como perenne. Más adelante nos referiremos con mayor detalle a estas cuatro nociones (*kay* - ser, *tiyan*- estar, *tukuy*- devenir, *karan*- fue-haber estado).

Perspectivismo y *multinaturalismo* en los Andes

En los Andes la división y oposición entre naturaleza y cultura no existe, tal como plantea Viveiros de Castro para la Amazonia. En los Andes de *Ch'isikata*, la costura- franja intermedia de división e unión, es el *tupay- tinkuy*, ambos entendidos como el punto de encuentro de dos potencias opuestas y complementarias de poderes y fuerzas iguales. *Tupay* significa encontrarse con fuerza. *Tinkuy* es toparse bailando y cantando. El segundo término especifica al primero y entre ambos generan una tercera noción: *tupay-tinkuy*. O sea el encuentro de dos fuerzas complementarias que se desafían cantando y bailando. Así por ejemplo, el lugar donde se encuentran dos ríos se llama *mayu tinkuy* y para que sea un encuentro de fuerzas ambos ríos deben tener el mismo caudal y potencia. Sólo así ambos pueden entablar la unión de *tinkuy*; caso

contrario el río pequeño termina siendo devorado por el grande⁷². Esta red semántica hace que haya varias relaciones de oposición y complementariedad, como el *ukhupacha* y el *kaypacha*, y el *sallqa* y el *uywa*. Es en esta última oposición y complementariedad en la que nos detendremos para discutir las diferencias entre los Andes de Hanansaya Cconalla Ch'isikata y la Amazonía en los términos de Vivieros de Castro.

La red semántica entorno a *sallqa* incluye un tejido de categorías del pensamiento quechua que denotan diferentes aspectos y tienen varias utilidades según a quien se refieran y según la situación. Gonzales Holguín (1608) expone la siguiente definición: “Sierra, o tierra de secano y de temporal donde llueve, o puna”. A la vez *sallqa* se conecta con la noción de puna como menciona el autor: “*Serrania muy fria puna, y la gente*”. Y agrega el siguiente texto en quechua: “*Punapi caucak o punaruna*”. Su traducción literal sería: “el que vive en la puna o gente de la puna”. El autor une las características de un medio ambiente que él llama tierra y lo relaciona directamente con la característica de la gente que vive en ese lugar. No hace una separación entre esos términos, mas bien establece una continuidad puesto que los *runa*-gente, toman las características de la “tierra”. Por lo tanto está definiendo a cierta gente como *sallqa*, aquella que vive en lugares inhóspitos. O sea, las tierras que no pueden ser transformadas por la irrigación. Es decir que el *kay* de estos lugares es el de “ser rocosos y desérticos”, se trata de lugares que tienen su *kay* donde corre el viento, cae granizada y se cubre de helada, los tres siendo *wak'a*. Es decir lugares donde vuelan los *wak'as* como los cóndores y donde caminan los zorros-*wak'as* y los pumas muy sigilosamente.

En la comunidad la red semántica de *sallqa* también está asociada a la idea de que la gente de hoy en día de *Ch'isikata* es *sallqa*. Como hemos visto, la comunidad de *Ch'isikata* esta entre 3.927 y 4.000 metros de altura, está formada por inmensos pajonales donde crece paja brava o *iru- ichhu*. Es común escuchar a la gente de las tierras bajas y también de las altas decir que los que habitan en la tierras como *Yauri-Espinar (Ch'isikata)* son gente: “brava, aguerridos y *sallqa*”. Estos lugares son el medio de vida de los animales más poderosos e indómitos – *sallqa*, como el puma, el cóndor, el águila, el zorro, la vizcacha, el zorrino y la taruca. Animales cuyo *kay*-modo de estar, o potencialidad, son la de no prestarse al amansamiento. En el diccionario actual de Teófilo Layme (2007: 99) se traduce al quechua la palabra “bravío”, como: “*adj.* Feroz,

⁷² En ciertas canciones quechuas se puede escuchar un lamento, cuando el encuentro de dos fuerzas es desigual. Suelen cantar: *huch'uy mayupas mayu kayninpi waqansi yawarta hatun mayuwan tinkuypas. Chaychus mana waqayman khayna sinchi runawan tinkuspa*: “Hasta el río pequeño como río pequeño llora sangre al encontrarse con la fuerza del un río grande. Así lo mismo yo también lloro al encontrarme con un hombre que me opaca”.

indómito, salvaje. *Sallqa*”⁷³.

Sallq'a también se aplica a las personas, animales y otros entes como la vicuña que no han podido ser domesticados. Esta noción está en oposición y complementariedad semántica, para Gonzales Holguín con la noción de *waqa* (llorar). Holguín escribe de la misma manera la noción *huacca* (deidad) y *huacca* (llanto). La primera es divinidad, que por su *kay* - “modo de estar” pertenece al mundo *sallqa* - no amansado. Gonzales al escribir confunde en una homografía lo que hoy en día se escribe como *wak'a*- deidad- *sallqa* y *waqa* – llanto *llanpu* (tierno). Él mismo define en el diccionario: “Huaccay - llanto” (1608: 126). Y explica el conjunto de palabras relacionadas a huacca (llanto): “*Huaccay*: El llanto. *Huaccan*: Sonar campana. *Huaccanmi huao huao ñispa*: Ladrar perros. *Huaccan*: Cantar las *aves*, gañir aullar, bramar, chillar de todas maneras de animales”. Finalmente Gonzales como no puede encontrar el genérico de llorar, gritar, sonar, bramar lo define como: *Huaccaynin*: Su canto, o bramido”. Es decir, el *kay* como *kay*, o sea el llanto-canto en su modo de estar de llanto-bramido.

Gonzales Holguín sigue desarrollando la red semántica de llanto vinculándola con la noción de ‘amansamiento’ en oposición y complementariedad con la noción de *sallqa*. Una de las oposiciones que menciona es la de: “*Huacca, o huaccalla llampu llampulla*: Persona, o animal manso doméstico sujeto. *Huacca huacca soncolla*: El bien acondicionado no ayrado. *Huacca padremcay*: Dizen de su cura bien acondicionado. *Huaccayan, o huaccachanan*: Yrse amansando y ablandando la condición” (1608: 126).

Gonzales Holguín continua explicando y ampliando la red semántica de *sallqa* en oposición complementaria a la idea de ‘llanto- bramido’, como él dice: “Persona, o animal manso doméstico sujeto”; “irse amansando, ablandando, condición de: “*Huacca soncoila. o llampo soncoila. Mansamente*”. La traducción literal de la primera frase es: “lágrima-corazoncillo y la segunda frase es: “tierno-corazón”. Y continua con la siguiente palabra: “*Huaccay huacaylla. Lastimosamente, compasiuamente*” (1608: 126).

Si anudamos las dos últimas expresiones en quechua mencionadas, este autor nos muestra que la condición de “lástima y ternura” es una de las características de los seres que han devenido (*tukuy*) “*Huacca, o huaccalla llampu llampulla. Persona, o*

⁷³ El diccionario quechua actual: “Diccionario Bilingüe -Iskay simipi yuyayk'ancha Quechua – Castellano, Castellano – Quechua” por Teófilo Layme (2007: 99) define la palabra *sallqa* como: “*adj. Inculto, indómito, hurao. Sallqa. || Silvestre. Que se cría sin cultivo en selvas o campos. K'ita*”.

animal manso doméstico sujeto”. De lo que él llama “persona o animal” se pueden expandir estas condiciones (*kay*) a otros seres que han sido “ablandados, pulidos y amansados” que pueden tener trato en el mundo de aquí. Es decir que su *kay*- modo de ser, la potencia energía de *sallqa* fue ablandada a *llap'u llap'ulla* (tierno, liso, pulido, suavizado). Por ejemplo en mi casa, a la piedra negra de moler el ají- *qulluta* que estaba en un rincón de la cocina, no solamente se le ha puesto el nombre de ‘la Sambita’, sino que cada primero de agosto se le agasaja gotas de vino para que no retome su *kay*- “modo de estar” *sallqa*. Puesto que la piedra de moler el ají- *qullata* (mortero) está torneada de las piedras que cayeron del cielo, en su estado *kay*, de *sallqa* en el tiempo del *ninapara*. O sea, el tiempo de la lluvia de fuego. Y a la piedra Sambita se le brinda gotas de vino el primero de agosto debido a que en esta fecha los seres *sallqa* retoman su *kay* de *sallqa* y como tal empiezan a perseguir a los seres que están en un estado de *uywa*, o sea *llanp'u llanp'ulla* - tiernos enternecidos⁷⁴.

Ahora bien si reanudamos el razonamiento que deshilacha Gonzales Holguín en cuanto al devenir *llap'u-llanp'ulla*, que es la condición de los seres en su *kay* de tiernos, de los que han “devenido bien acondicionados no airados” y han entrado en el proceso de “irse amansando y ablandando la condición” (1608: 126), este devenir bien acondicionados requiere una emoción-sentimiento.

Esta emoción sentimiento, el autor la ubica en el *sunqu*- corazón. Como él explica: “*Huacca soncoila. o llampo soncoila. Mansamente*” (idem: 127). Como ya mencioné la traducción literal es: “lágrima- corazón” y “tierno corazón”. Este autor asocia la idea de *sunqu*- corazón en su *kay* de ternura y sentimiento, compasión y lástima, “lágrimas- canto o bramido- gemido” con la noción de *runa*. Ello nos lleva a preguntarnos si podrían considerarse *runa* todos. Todos los seres que tienen corazón ablandado, tierno y pueden sentir lástima y compasión. Por ejemplo, Arguedas en los *Ríos Profundos* (2004) nos cuenta que el niño Ernesto palpa con la mano las piedras de los muros incas y siente que respiran laten y mientras va siguiendo con la mano la línea

⁷⁴ Hay una historia en *Huaruchiri* que narra que cuando murió el Sol las piedras y las llamas, es decir los que habían sido *llanp'uyachisqa*- enternecidos habían empezado a perseguir a los *runa- llanp'u*. La historia dice: “Se cuenta que en los tiempos antiguos murió el sol. La oscuridad duró cinco días. Entonces, las piedras se golpearon unas contra otras y los *morteros* que llaman muchcas, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres!” (Taylor 2008: 31). Hoy en día en las tierras altas y bajas de Cusco se considera que la tierra-*pachamama* se despierta el primero de agosto acompañada de los cerros, piedras, manantes y también las ollas de barro, los tejidos y otros que fueron enternecidos y que sino se les brinda ofrendas pueden empezar a perseguir a los *runas* como en la historia de *Huaruchiri*. Por eso en el mes de agosto la gente no realizan ninguna actividad relacionada con la tierra, en este mes, muy al contrario, le hacen ofrendas y también todo lo que ha devenido *llanp'u- llanp'ulla*- tierno enternecido.

de los muros, siente que las piedras lloran burbujeantes lágrimas de sangre. Solamente se llora sangre y leche cuando el dolor es excesivo. Es decir que las piedras ya no podían contener su dolor. Como él menciona: “*yawar mayu*- río de sangre, *yamar unu* – agua de sangre, *yawar wiqi*- lágrimas de sangre, *yawar rumu*- sangre de piedra”.

O sea que estas piedras lloraban porque sentían “lástima, compasión”; como dice Gonzales Holguín: “*huaccay huaccaylla*: Lastimosamente, compasivamente”. O sea, también, tenían corazón “*Huacca soncoila*” y estaban en potencia- *samay* de pulidas y amansadas “*llampo llamp’ulla*- tierno enternecido”. Por consiguiente, habían devenido parte del trato de los runa del *kaypacha* (tiempo-espacio de los no *ñawpas* y de los no *sallqas*)⁷⁵.

Si retomamos la propuesta de Vivieros de Castro (2004) en cuanto a la noción de persona, podemos decir que las piedras al devenir con *sunqu* – corazón, es decir al ser alisadas - *llap’u llap’ulla*, tendrían la condición de persona. Por eso pueden intercambiar con los demás entes en el mundo del *kaypacha*. Así como en la Amazonía el *schème* que hace la noción de persona es el de presa y depredador en el proceso de la caza, en los Andes de *Ch’isikata* la noción de persona se vincularía con el proceso de devenir “Manso animal de su natural. *Huaccalla yachaklla yachak soncolla*” (Gonzales Holguín 1608: 356). Que traducido literalmente implica una emoción-sentimiento: “el que llora, el que se acostumbra, el de corazón tierno”. Y mas allá de su traducción literal, sería como un animalito cualquiera que tiene sentimiento, puesto que posee un corazón que ha sido ablandado, por tanto no siendo más *sallqa*, incluso puede compartir los mismos sentimientos de los animalillos, también de los demás seres incluyendo a los *runa*- gente.

Así como la caza es fundamental en la Amazonia según Viveiros de Castro, en la cosmología andina de *Ch’isikata* es fundamental el proceso de: “*Huacca huacca soncolla*. El bien acondicionado no *ayrado*” (Gonzales Holguín 1608: 126). En su traducción literal sería: ablandado- lloroso corazón”. Mas allá de su traducción se dice *huacca huacca sunqulla* a los niños tiernos y huérfanos que han sufrido y no conocen, la felicidad. También se dice *huacca huacca sunqulla* a las llamas, ovejas y vacas bebés

⁷⁵ Gregorio Condori Mamani, un cargador que cuenta su Aubiografía a una pareja de antropólogos (Escalante y Valderrama 1979) narra que una *wak’a* se puso a llorar porque habían dejado de reconocerle. Cuenta que en la afueras del pueblo, muy cerca al río, la gente que pasa por ese lugar comienza a escuchar lamentos y quejidos. Y como nadie le acude, en el pueblo comienza a haber sequias y inundaciones. Hasta que alguien se da cuenta que el que se queja es Jesucristo transformado en una piedra. Le llevan a la iglesia y le hacen los rituales que se merece. Le visten con ropa fina y le prenden velas. O sea la *wak’a*- un *sallqa*-al estar vestida y adornada devino *runa*. Recién entonces dejó de llover y granizar.

que lloran cuando se les separa de sus madres. Es decir, se dice *huacca huacca sunqulla* de los animales *uywasqas*, o sea de los domesticados (La llama, la oveja, la alpaca, la vaca y el asno están en la clasificación de *uywas-* criados. Mientras que el zorro, el cóndor, la vicuña, el puma son clasificados de *wak'as-sallqa, animalkuna-* animales).

Otra hebra del nudo semántico de lado *sallqa* en oposición y complementariedad del lado de *uywa* es la noción de *k'ita*. Actualmente esta noción está asociada a ciertos animales y también a los vegetales; se dice *k'ita* a las plantas que tienen una potencia en estado no ablandado. Por ejemplo la madre de la quinua es *k'ita*. Es decir la *ayara caniña* o *k'ita* quinua del tiempo-espacio de los *ñawpas*, anterior al de los runas.

Hoy en día también la noción de *k'ita* es utilizada para traducir la palabra salvaje en castellano. Teófilo Layme (2007: 192) define “salvaje. adj. Dicese de las plantas silvestres y de los animales que no son domésticos. *K'ita, sallqa*, Bárbaro, *Ch'unchu*”. Gonzales Holguín al traducir la idea del animal salvaje, por ejemplo el conejo, utiliza la palabra *k'ita*. Y menciona: “*Conejo brauo del campo. Quita ccoui purun ccouy*”. este autor acentúa el significado común entre *Quita ccoui* y *purun ccouy*; sin embargo la primera noción se refiere a la idea de que el conejo es *huraño* y *cimarrón* y la segunda es que el conejo habita en lugares *purun-* agrestes. Hoy en día también se le dice *purun quwi* al conejo que vive en los roquedales⁷⁶.

En el capítulo 5 del manuscrito de Huaruchiri se define *purun-runu* como: “hombres que vivían en aquellos tiempos no hacían otra cosa que guerrear y luchar entre sí, y reconocían como sus curacas sólo a los valientes y a los *ricos*. A éstos los llamamos los *purum runa*” (Taylor 2008: 33)⁷⁷.

También se asocia la noción de *k'ita* a huidizo; como él menciona: “*Qquita. Cimarron huidor*” (Gonzales Holguín 1608: 206). Asimismo Gonzales Holguín encuentra ciertos términos relacionados a la idea de “*qquita*” que en el quechua actual se escribe como *k'ita*. Menciona así: *Huyrse hazerse cimarron. Qquitayacuni qquitatucuni. Huydor assi. Qquita yachacuk quitacuycamayoc quita- cuyta vsachicuk*. (1608: 341). La versión literal del primer texto sería así: “yo me vuelvo huidizo – me

⁷⁶ En las tierras bajas de Cusco (Huancalle, Rayan y Pisac) me contaron que el *purun quwi* en su *kay* de *purun* es considera de como *wak'a*. Me dijeron que el conejillo era muy astuto, y gracias a su astucia había escondido en su madriguera a los niños gemelos del padre Sol del poderoso ogro Wakon. Y me dijeron que, como era *purun-* salvaje se había enfrentado al ogro Wakon que ya había devorado a la madre de los gemelos y se disponía devorar a los niños. Historia registrada en Huancalle, del niño Edwin Huillca Huaman de 12 años, en el 2000.

⁷⁷ En quechua sería: “*Chaymanta kay runakuna chay pacha kawsaqkunaqa paypura awqanakuspa atinakuspIllam kawsaq karqanku. KurakanpaqpaS sinchikunallakra ricokunallakta riqsikurqan. Kaykunaktam "purom runa" ñispa ñinchik*” (Taylor 2008: 32).

hago arisco”. Y la traducción del segundo es: “enseñado a lo hurraño, el que tiene la potencia de cimarrón, el que se hace atrapar por la potencia de lo silvestre”. Es decir que la potencia que le atrapa son los lugares hurraños - *purun*. O sea que su *kay* de *k'ita* le hace devenir cimarrón. Pues la vida del conejo está en simbiosis con los lugares “*Purum purum*. Desiertos despoblados” y rocosos.

K'ita, como acabo de mencionar, también está referido tanto a los animales como a la *vizcacha* y también a ciertos vegetales, como la madre de la hoja de coca, *k'ita-coca*, la *k'ita-quinua*, la *k'ita-cañahua*, *k'ita-la papa*, el *mashwa*, el *yuyu* y otros que se encuentran en un estado no utilizable para el consumo por parte de los *runas*, aunque puede ser utilizada, por su propio carácter de *k'ita*, en ciertos rituales y para curar algunas enfermedades. La madre de los productos que acabo de mencionar se encuentra en un estado *k'ita*, es decir que tienen demasiado *llaksay* (pasma)- *samay* (aliento de vida). Ambos son contrarios complementarios, son dos formas de energía, la primera te pasma y la segunda “ánima e importa una forma y fuerza específica” (Taylor 1974: 16).

Ahora bien: la utilización actual de las nociones de *k'ita* y *sallqa* están vinculadas a la acción. El mismo Gonzales relaciona la noción de *k'ita* con la acción de moverse, escaparse, huirse, como él mencionó: “Huyrse hazerse cimarron. *Qquitayacuni qquitatucuni*” (1608:340). El último término *qquitatacuni* se refiere a la persona o animal que salta y brinca con movimiento o temblores en el cuerpo. Así lo mismo se puede decir de aquellos que equivocadamente mascaron el ají *k'ita* saltan y brincan como la pulga. Este tipo de ají está en una condición parecida a la de la ortiga que no se puede tocar ni coger. Gonzales hace una referencia a este ají *k'ita*: “Agi brauo silvestre. *Qquita vchu*”. (1608. 252), mientras *sallqa* se relaciona con la potencia que provoca movimientos torpes y exagerados, como el de los caballos chúcaros o el brincar de las tarucas.

Si continuamos hilando la red semántica de la palabra *sallqa* encontramos la categoría de pensamiento de *purun*. Gonzales Holguín registra un buen manojito del uso de esta noción. Por ejemplo:

Purum runa poques. Barbaro saluaje sin ley ni Bey (Rey)⁷⁸. *Purum*

⁷⁸ Gonzales Holguín no hace una referencia a la palabra “poques”. Poques es el nombre de un pequeño pueblo que se encuentra a las faldas de la cordillera su majestad *Apu-Qurupuna*. Toma como ejemplo de *runa purun*- a la gente salvaje. O sea podemos decir, que en este pueblo viven los silvestres, los ariscos, los bravos, los cimarrones.

sonco- Indomito no sujeto ni enseñado o doctrinado. *Purum aucca*- Los no conquistados enemigos. *Purum llacta*- Pueblo arruinado despoblado. *Purumyachini*- Despoblar pueblos arruinarlos, desampararlos. *Purum allpa* o chacra- Tierras yermas o dexadas de cultiuar. *Purumyachini allpacta*. No cultiuar, desamparar tierras. *Purumyachisca llacta*- Pueblo arruinado desierto despoblado sin gente. *Purum sonccoyoc purum yuyayniyoc*. El que no trata ni dessea saber cosa buena de su saluacion ni hazer nada por ella ni se dexa cultiuar ni ayudar a dar fructo. *Purumyansonccoy allicascaymanta, o yachascay*- manta. Ya me voy haziendo siluestre sin doctrina ni fructo del alma para la saluacion. *Purum purum*. Desiertos despoblados. (1608: 1999).

Cabe destacar que la noción de *Purum* está sobretodo vinculado a las características sociales de los pueblos, las tierras y las personas.

Un nudo de enlace de la red semántica de términos relacionados a la noción de *sallqa* es su opuesto complementario *uywa* (amansado, enseñado en el sentido de acostumbrado). Esta noción es muy importante puesto que en los Andes es uno de los *schème* considerados *taytamama* es decir el nudo *padremadre* de *uywa* y *sallqa* que son los nudos con los que se anudan y crean el diseño-*pallay* de la cosmología quechua de Ch'isikata. Y esta noción de *uywa* (amansado- habituarse) está asociada también a la red semántica de afinidad tales como *llanp'u* (suave, tierno), *sumaqlla* (bueno, dulce) *unulla* (delicado y tierno) y también como acabamos de explicar en oposición a *sallq'a* (*salvaje*), *k'ita* (indomable) y *purun* (*yermo*).

Para ser mas precisos *Llanp'u*, como menciona Gonzales Holguín es “blando al tacto” o cosa lisa o suave”. Esta noción se utiliza indiferenciadamente tanto para runas- gente como también para los “animales”- *animalkuna* y para las piedras⁷⁹. Por ejemplo Gonzales Holguín dice: “*Llampu runa*. Hombre manso de buena condición”. *Llampuyachini*-Ablandar amansar aplacar sosegar. *Llamppuchani*- Hazer como harina blanda al tacto. Por ejemplo, en Ch'isikata y en mi familia se utiliza *llanp'uchani* para soltar la lana de oveja o de llama que está enredada y compactada de tal forma que se pueda hilar finamente. Gonzales Holguín también enumera los siguientes términos en

⁷⁹ En la mitología de *Waruchiri*, Gerard Taylor (2008), nos muestra que muchos de las *wak'as* como *kawillaka*, *chawpi ñanka*, *chuquihuanpo* y muchos otros devienen piedra. O sea que se *thaphka*- se transforma en piedra.

relación a *llamp'u*. *Llampuyani*.- Amansarse algo suyo. “*Llampuyachicuni*.- Dexarse ablandar. En *Ch'isikata* a las personas que tienen un carácter demasiado fuerte, se les da de beber un tipo de maíz llamado *llanp'u*. El agua de este maíz va ablandando el carácter de la persona y a esta acción de la persona que se deja ablandar tomando esta agua de maíz *llanp'u* se dice *llanp'uyachikuni*. Es decir que el maíz *llanp'u*- blando ablanda el carácter de la persona. Gonzales también enumera: “*Llampuyachiytucuni*. *Ser ablandado de otro*. *Llampuyachini*- Amansar algún animal fiero, o chúcaro”. Por ejemplo en *Ch'isikata* en los carnavales, para ablandar a los caballos chúcaros los solteros los lacean para cabalgarlos y luego les mezclan con los caballos mansos para que los mansos le transmitan su condición de caballos mansos a los chúcaros. A esta acción de amansar a los chúcaros se dice *llanp'uyachini*. Y finalmente Gonzales Holguín en su vocabulario trata de definir la noción de *llanp'u* como una noción abstracta. Lo que sería algo así: “lo *llanp'u*”, españolizando la palabra para expresar “lo” genérico. Puesto que en el quechua no hay genérico, tampoco hay el equivalente del artículo genérico *lo* del español, ya que en el quechua no existen artículos. Enfrentado a este problema de traducción, dado que el idioma quechua tiene otra manera de pensar y decir, Gonzáles Holguín aproxima a la expresión quechua “*kay*” que significa en español “su modo de ser o su modo de estar”, como él mismo explica en un intento de significar de alguna manera el genérico en quechua. Y construye la palabra y le da la siguiente definición genérica: “*Llampucay*. *La mansedumbre, o blandura*”. Y continúa encontrando otros ejemplo para poder expresar el genérico de *llanp'u* en su *kay*- modo de estar de *llanp'u*. Es decir la ternura o finura en su condición de ternura y finura.

Bruce Mannheim aclara a este respecto: “Sintácticamente, no hay una sola construcción de los “genéricos” en cambio los genéricos en quechua están asentados en la ausencia de especificación, por lo tanto, el genérico es la interpretación de una ausencia en las frases nominales” (Mannheim 2011: 3). Por ejemplo otra forma de decir el genérico sin un marcador específico consiste en decir *llanp'u-llanp'u*. Es decir la condición de ternura en si mismo, como ya mencioné. En español sería algo así como suave como suave.

Otra nudo semántico *yura*- brote rizomático es la idea de *uywa*. Gonzales Holguín lo escribe como *huyhua*. Dicha palabra significa criar o educar. Por ejemplo la acción de criar a los niños se dice *uyway*. Y el niño adoptado es *uywasqa*. Y a los animales domesticados, como ya había mencionado, por ejemplo la llama, la oveja, la

vaca también se les dice *uywas*. Gonzales Holguín encuentra un manojito- *yura* de los términos relacionados a *uywa*. Tales como:

Huyhuaccuna. Todas maneras de crias, de aues, de animales, y arboleda criada a mano, o en casa, y hijos y mugeres, y todos los alimentados. *Huyhuani*. Criar y alimentar, sustentar. *Diospa huy huanccuna*. Las criaturas de Dios alimentadas y ayudadas a crecer del. *Huyhuanaccuni*. Ayudarse a ganar para se sustentar, o alimentarse vnos a otros, como dos casados o amancebados. *Huyuapayani*. Criar, o sustentar, o alimentar por caridad y misericordia. *Animacunacta huyuapayak conacuk*. El padre que predica, y sustenta a las anima con la palabra de Dios. *Animacunacta huyuapayani*. Sustentar, y criar, y alimentar las animas assi. (1608: 149).

Otro hilo trama que se anuda a la red semántica del término *uywa* es la noción *viñani*- hacer crecer, como nos señala Gonzales Holguín:

Viñachini, o *vyuhuani*. Sustentar, o criar niños aues, o plantas en casa. *Viñachiquey*. El que me crío en su casa, o *vyuhuaquey*. *Viñani viñamuni*. Crecer persona, o qualquiera cosa. *Viñarini*. Yr creciendo, o comencar a crecer, o criarse. *Viñachini*. Hazer crescer, o criar. *Viñachani pircaccta*. lauantar mas la pared” Gonzales Holguín (1608: 229)

La idea de *uywa*⁸⁰ es muy importante para la sociedad andina debido a su enorme capacidad de criar animales y vegetales. Muchos de ellos que se hallaban en su *kay* de *sallqa* se han convertido en *llamp'u*. O sea en ablandados, en afinados, alisados, torneados que es lo contrario de su estado *kay- sallqa* no amansado. Por ejemplo, el *padremadre* de la llama es el *huanaco*, un camélido que no es utilizable para el transporte, tampoco su lana, puesto que es tosca, no sirve para realizar tejido finos. O sea que biológicamente, por muchos cruces- rituales y formas de amansamiento, el *sallqa* de la llama ha devenido en su *kay* de *uywa*.

Otro ejemplo del proceso de *uywa* que desarrollaron las sociedades andinas para sacar el estado *sallqa* o *k'ita* de los animales y de los vegetales, son por ejemplo los

⁸⁰ Tristan Platt (1980) explica la noción *huyhua* (manso- criado) en oposición a *khuru* (animales salvaje) como dos nociones contrapuestas importantes en los rituales, por ejemplo en las fiestas anuales de cosecha.

granos de la quinua que se hallaban en un estado de *k'ita*- salvaje y que han devenido en *llamp'u* a través de ritos y técnicas de amansamiento. Hubo un proceso similar en muchos otros vegetales como la papa, las hojas de coca, la cañahua etc. Volveremos más tarde sobre ello.

Como he mencionado, en los Andes no hay una red semántica de clasificaciones de la caza como existe en la Amazonia y sobre las cuales Viveiro de Castro construye la teoría del perspectivismo y multinaturalismo. No hay vínculos de depredador y de presa, como si encontramos en las tierras bajas donde tiene más presencia simbólica la caza. En las Andes hay la red semántica de seres que están en un modo de estar⁸¹ *kay-sallqa*, que través de un proceso de amansamiento *uywa* y de *wiñachini*, o sea como explica Gonzales “hacer crecer o criar” devienen en seres *llamp'u*- dóciles, tiernos y finos.

Y con las *wak'as*⁸² y los seres que son irreductibles, por su propia condición de *kay* “modo de estar” *sallqa*, que no pueden entrar en un proceso de *uywa* y volverse *llamp'u* se establece una relación de reciprocidad- *ayniy-suñay* y reconocimiento- *mink'ay*.

La relación salvaje-domesticado, marca un momento clave según la historia lineal evolucionista entre paleolítico y neolítico. Esto, al contrario de lo que pueda parecer, no marca dos tipos de sociedad (donde por ejemplo la Amazonía estaría del lado de lo salvaje y los Andes del lado de la civilización) sino dos formas de ser en el mundo, que se repiten en cada sociedad, tanto en la Amazonía (como muestra el mismo Descola o Vivieros de Castro y tantos otros trabajos etnográficos que se han centrado en la noción de humanidad, como Surrallés (2003) en la Amazonia peruana), como en los

⁸¹ Por ejemplo el “modo de estar”, de la vicuña es la de estar corriendo libremente por las montañas. Por eso se le dice *sallqa taruquita*. Y como tal su “modo de estar” - *kay*, es de tener las patas delanteras que las usa para escalar montañas en contraposición a la llama, que su modo de ser como *uywa* (criada) tiene las patas para cargar y caminar.

⁸² La red semántica de estas nociones como *sallqa*, *k'ita*, *purun* están relacionadas a la idea de *wak'a*. La *wak'a* entendida como un ser en su potencia de sagrado y peligroso. No en un sentido de amansamiento (*uyway*) tampoco la de *sallqa* (*chúcaro*) sino como un ser con poder irreductible con el que solamente se pueden establecer relaciones de reconocimiento y de reciprocidad. Esto que menciono es válido para las tierras altas de *Ch'isikata* que son tierra de puna, en cambio en la tierra bajas del Cusco indican que ciertas *wak'as*, por la presencia de turistas, han devenido en *uywas*-mansos. La última vez que estuve en Lares en el año 2012, un grupo de tejedoras al verme que mascaba hojas de coca soplando a las montañas, se me acercaron y me dijeron que efectivamente antes para entrar al pueblo de Lares se debía pedir permiso a las *wak'as* del lugar mascando la hojas de coca, caso contrario, empezaban a formarse nubes negras y empezaban a reventaban rayos sobre los cerros. Así desde que Lares había sido declarado un sitio de interés turístico por sus aguas termales las *wak'as*-*Apus* mas importantes como *Pachawala*, *Antawala*, *Aquwala* y *pintawala* habían ido suavizando- *llamp'uyachiy* su corazón *sallqa*- indómito de *waka* por la presencia de los turistas.

Andes (como muestra por ejemplo el trabajo de Tristan Platt (1980) que analizamos en diálogo con nuestra etnografía) o en el resto del globo. Lévi-Strauss nos lo deja bien claro en su obra clásica, *El pensamiento Salvaje* (1997 [1962]) donde señala que estamos ante una forma de interpretar la realidad que es universal. En este sentido, la oposición salvaje-domesticado (o sus términos quechuas) nos sirve para señalar una continuidad con la continuidad amazónica revisada por sus especialistas. Ahora bien, podemos observar un énfasis andino en dicha oposición que quizás nos permitiría hablar de “continuidad discontinua” entre el animismo amazónico y la forma de relación andina predominante según los términos descritos por Philippe Descola.

Pallay-diseño 10

La cadena del ser andino en su condición y dinámica

En el presente apartado realizo una comparación entre varios hilos-nudo: el primer hilo se refiere a los Andes pre-colombinos, el segundo al momento de la colonia y el tercer hilo se refiere al momento actual. Para ello tomo como punto de referencia el manuscrito de Huaruchuri glosado por Taylor (1974) y Salomon (2014) y mi conocimiento del trabajo de primera mano y el trabajo de campo en *Ch'isikata* contemporánea. No niego la historia, tampoco la fusión del cristianismo con el sistema de representaciones andinos sino, que mi voluntad es señalar las recurrencias y con ello observar el sistema.

Camac, samay, ánimo: la fuerza que anima las cosas

Gerard Taylor es uno de los mejores estudiosos del manuscrito de *Huaruchiri*. Se deben a él las mejores traducciones del manuscrito tanto en francés como en español. El documento de *Huaruchiri*⁸³ fue escrito por nativos y en idioma quechua. Taylor focaliza en el manuscrito varias nociones quechuas y analiza sobretodo el concepto de *camac*⁸⁴. Este concepto me es importante, puesto que es una de las tramas que urde la mito-topografía de los *Ch'isikatas*.

Taylor explica que el manuscrito fue redactado en una variante regional del quechua hoy desaparecida y hace notar que ningún quechua hablante podría traducirlo completamente hoy en día. Tampoco podría comprender todo el significado de ciertas nociones como la de *camac* ya que el manuscrito fue redactado a comienzos del siglo XVI cuando todavía no se había dado una fuerte aculturación e influencia de la cultura cristiana española en la andina.

⁸³ Waruchiri y huaruchiri: son dos maneras de escribir. Cuando escribo con h hago uso de las nociones desarrolladas por Gerard Taylor y Frank Salomon, corresponde a la época colonia. Cuando escribo con w acudo a gramática del quechua de hoy en día.

⁸⁴ Escribo *camac* con “c” cuando acudo a los textos de G. Taylor y F. Salomon. Yo escribo haciendo uso de la grafía del quechua actual para escribir *kamac* con “k”.

Habiendo explicado esto, Taylor precisa que para la traducción del manuscrito utilizó tres procedimientos. En primer lugar, realizó una comparación dialectal acudiendo a los diccionarios y las gramáticas cercanas en la época en que fue redactado el manuscrito. En segundo lugar, revisó toda la documentación de esa época y en especial de los documentos de la región de *Waruchiri* donde se encontraban algunas precisiones. Y finalmente, en el procedimiento de traducción buscó, junto con otros estudiosos y colaboradores del manuscrito, el sentido de la utilización de las nociones quechuas, tales como del *camac*, por los narradores. Estas advertencias metodológicas de Taylor me interesan porque para entender los mitos- cuentos y las historias-experiencias de la vida cotidiana de los *Ch'isikatas* también he cotejado diferentes voces tanto de hombres como de mujeres y a la vez he urdido su uso en los diferentes contextos en los que han aparecido.

Gerard Taylor precisa que en la traducción del manuscrito se centra en analizar el justo sentido de ciertas nociones que fueron amalgamadas entre la espiritualidad quechua y la religión cristiana. Recalca que el manuscrito es importante porque en él están plasmados los primeros pensamientos “primitivos” (pre-coloniales) de la religión andina en una localidad. Señala que, además, el manuscrito fue redactado en quechua pero recopilado por nativos quechua y *aymara* hablantes. Este último aspecto, me es una información pertinente puesto que los mitos-cuentos e historias-experiencias de la vida de los *ch'isikatas* que analizo en este trabajo también provienen de un lado quechua y de un lado *aymara*. En efecto *Ch'isikata* según el investigador quechua Marco Ervin Jiménez Coa (2010), el cronista indio Juan de Santa Cruz Pachacuti Yanqui Salcamaghua⁸⁵ y el CODEPE (Consejo de Desarrollo de la provincia de Espinar)⁸⁶ de la municipalidad de Yauri-Espinar, sostienen que *Ch'isikata* corresponde a una zona aymara que posteriormente fue *quechuizada*.⁸⁷

⁸⁵El cronista indio Juan de Santa Cruz Yanqui señala su pertenencia a la nación aymara. Afirma que *Canas* y *Canchis* eran una sola nación y hacían parte del gran “Collasuyo”. Hoy en día a los aymaras hablantes se les dice *qulla*. O sea que los Canas y los Canchis hablaban el aymara. El cronista también reafirma su identidad *k'ana*, señala: “Yo, don Joan de Santa Cruz Yamqui Salcamayhua, cristiano por la gracia de Dios Nuestro Señor, natural de los pueblos de Santiago de Hananguaygua y Huringuaguacanchi de Orcusuyu entre Canas y Canchis de Collasuyo, hijo legítimo de Don Diego Felipe de Condorcanqui y de Doña María Guayrotari; nieto legítimo de Don Baltazar Cacyabiqui y de Don Francisco Yanquihuanac, etc., tataranieto de... y de Don Gonzalo Pizarro Tintaya y de Don Carlos Huanco, todos caciques principales”. http://es.wikipedia.org/wiki/Juan_de_Santa_Cruz_Pachacuti_Yamqui_Salcamaygua

⁸⁶ <http://coincideusco.org/descargas-2009/planes-provinciales/PDC%20Espinar.pdf>

⁸⁷Agradezco la comunicación personal de Terese Bouysse (2013) que me advirtió que la nación *K'ana* de la que hacen parte los *Ch'isikata* era de habla *aymara* en la época pre hispánica. Además la nación *k'ana* era una zona muy antigua de interconexión entre quechuas y aymaras. También me hizo saber que en Espinar y en las alturas de Arequipa, donde se halla ubicado su majestad *Qurupuna* habían sido muy

Taylor recalca que el hecho de que el manuscrito haya sido recopilado por nativos y en lengua nativa, permite comprender el sentido y la utilización de ciertos términos religiosos en el contexto de ese entonces, es decir antes de la colonización. Como él menciona: “nos permite establecer en su contexto cultural y espiritual ciertos términos religiosos que nos fueron transmitidos de manera deformada por la tradición colonial” (1974: 232). Estos términos durante los años de la aculturación religiosa han adquirido un doble valor: el andino y el cristiano. Del lado andino en el manuscrito aparecen términos como: *hucha*, *pampachay*, *camac* que son propiamente quechuas. Así mismo del lado cristiano, en el manuscrito también aparecen otros términos que se introdujeron tales como *servicuy*, *ánimo*, *bruxo*.

Es posible que, en un principio, para los nativos que organizaron la recopilación del manuscrito de Waruchiri, debió haber sido un dilema hacer coincidir dos formas de pensamiento, el de la evangelización y el de la religión andina local. Su problema debió ser: ¿cómo explicar ciertos términos que solamente tienen sentido en la cultura quechua mas no en la cristiana? *Camac*, para empezar, es un concepto que no tiene su correspondiente en la cosmovisión cristiana.

Camac para los *ch'isikatas* recaería en la noción de *samay*, es decir de la potencia generadora de la vida. Seguramente que para los *ch'isikatas* la noción de *camac* fue traducida por *samay* o tal vez por otro término quechua ya desaparecido. Hoy en día *Camac* para los *ch'isikatas* está relacionado con Dios, puesto que solamente Dios tiene la capacidad de generar la vida. Quizás los que dirigieron la recopilación del manuscrito descontextualizaron la noción, la confundieron y la reemplazaron por el uso de *samay*. Puesto que *samay* es la fuerza generadora que se transmite de persona a persona, también entre animales y vegetales y entre animales y personas, y vice versa. Por supuesto, también y sobretodo de los seres suprahumanos, las huacas, a los demás entes, como ya se ha mencionado. Incluso los elementos de la naturaleza como ciertos manantes, lagos y montañas pueden transmitir su condición de fuerza generadora a las personas y a los animales. *Samay* quiere decir en *Ch'isikata* que no solamente se puede transmitir la fuerza generadora de la vida sino que también esa misma fuerza generador puede causar daño a las personas y a los animales en ciertas circunstancias. Es decir que el *samay* puede volverse en su opuesto, en *llaksay*. O sea en la potencia que emana y deja pasmado sin fuerza a las personas. En todo caso *samay* puede retomar su fuerza

tardíamente evangelizadas. Me señaló que los ritos y costumbres reverenciales a las huacas se habían mantenido incluso hasta entrada la época republicana.

primitiva relacionada al tiempo de los *ñawpas*- abuelitos del tiempo de la luna, que vivieron en estado des *wak'as*- sagrado, peligroso y salvaje.

Los nativos que recopilaron y redactaron el manuscrito Waruchiri, como indican varios autores y también Taylor, ya estaban *aculturados* por la religión cristiana; además, habían aprendido a leer y a escribir y se supone que debieron ser catequistas. Quizás por esta razón descontextualizaron el uso del *samay* y la tradujeron por *camac*, ya que para los cristianos solamente Dios tiene la capacidad de generar la vida. Mientras que en la cosmovisión andina el *samay* puede ser generado y transmitido, por mas de una fuente de las montañas huacas a las personas, de los animales huacas a los vegetales y de los animales huacas a las personas, y entre *runas*-personas también, cuando consolidan una energía. Los catequizadores, quizás para mantener la jerarquía y la coherencia de superioridad del Dios unitario y único del cristianismo, tomaron la noción de *camac*. Digo esto puesto que *camac* para los *ch'isikatas* deriva del verbo *kama*, es decir el que amenaza con la palma de la mano. *Camac* también deriva del verbo ordenar. Esta noción es distinta de lo que se puede observar del *samay*- potencia generadora⁸⁸. En todo caso ordenar puede ser una forma de generar, de organizar y, por lo tanto de crear. Los incas fueron grandes organizadores.

Del lado español cristiano, el término “ánima” que en el manuscrito es utilizado en el sentido de “alma”, tampoco tiene el mismo sentido en la cultura quechua que en la cristiana. Palmira La Riva Gonzáles (2000) encuentra que en los Andes del sur del Perú “ánima- *animu*” es la fuerza vital que se halla en todo el cuerpo y menciona que cuando las mujeres dan a luz pierden una parte de su *animu*, puesto que pierden mucha sangre. Pero que dicha pérdida es indispensable ya que la sangre es *qhilli*-sucio. Otro autor, Enrique Oblita (1978 [1963]: 30) que ha estudiado la cultura *kallawayas* (pueblo conocido por ser sus integrantes médicos itinerantes, sabedores y poseedores de un saber profundo de la cosmovisión andina), encuentra que para los quechuas *kallawayas* de Bolivia, *ánima* es la fuerza vital que se halla en el cuerpo de manera inmaterial y material. Materialmente se encuentra en la sangre, en las uñas, en los cabellos e incluso en el nombre y también en las excreciones y secreciones como la saliva. Inmaterialmente, el *animu* o *ajayo*- fuerza vital puede abandonar el cuerpo de las personas cuando comienzan a soñar, abandona el cuerpo y visita los lugares por donde estuvo anteriormente en el cuerpo de los que duermen, pero también visita otros lugares

⁸⁸Gonzales Holguín (1908: 60) encuentra que *cama* también significa: “El pecado, o culpa. *Camallicuk* o *huchallicuk*. El Pecador”. También señala que *camac* significa: “*Camak* Dios. Dios creador”.

desconocidos. Las impresiones que captan de estos lugares las trasmite al cuerpo, dando origen a los sueños. Este *animu- ajayo* vuelve de estos lugares cuando despierta la persona. Para los *kallawayas* hay dos tipos de *animu*, uno pequeño (*juchchui ajayo*) y el otro grande (*athun ajayo*). El *ajayo- animu* grande se caracteriza por ser inmortal y su inmortalidad se regenera en el movimiento. El *ajayo* pequeño se encuentra en las personas y en los animales, mientras que el *athun ajayo o animu* grande se halla en los elementos de la naturaleza y en todas las cosas, como menciona Oblitas: “Así el viento se mueve, se traslada; el agua corre y produce ruido, la planta crece, cuchichea, el rayo destruye, los cerros producen, todas éstas son manifestaciones de la vida” (Oblitas 1963: 43).

Según algunos informadores *ch'isikateños*⁸⁹ que he podido consultar, hoy en día ellos consideran que “ánima” también sería una noción próxima al concepto de *samay*. Señalan que es algo así como el aliento o fuerza generadora que se encuentra en el corazón-*sunqu*. Pero, a diferencia de la ánima cristiana, los *ch'isikatas* recalcan otra dimensión, señalan que es la fuerza generadora que hace que el puma, el cóndor, el zorro y también los entes vegetales, como también las montañas, las piedras, manantes y las personas sean como son, es decir que el *samay* de cada uno tiene su condición y particularidades propias, tiene las características que hacen que sean como son. O sea, que el *samay* del puma es diferente al del manante, solamente el *samay* del puma hace que sea puma: no hay un *samay* genérico abstracto. Además, como ya mencioné anteriormente, el *samay* puede transmitir de unos seres a otros, algo que no se puede hacer con el alma cristiana.

Como se puede ver, en ningún caso, ni para las mujeres quechuas del sur andino, ni para los quechuas *kallawas* de Bolivia, “ánima” tiene exactamente el mismo significado que la noción cristiana. Por su parte, Salomón y Urioste en su traducción y glosa al capítulo 27 del Manuscrito de Waruchirí explican un sentido de “ánima” mencionado en esa narración. Cuando la persona muere: "*animanri huc chuspi chicallan sio ñispa pahuack carcan*" que traduce por: "El espíritu de la persona muerta que tiene el tamaño de una mosca, saldrá volando diciendo "¡Sio!". Y explican en la nota: "el término español y latino de *ánima* puede ser un intento de trasladar el sentido de términos como *upani* (ver Duviols 1978) que se refieren a una entidad leve y volátil que contiene la fuerza vital de la persona. Una mosca, que es una forma de vida leve,

⁸⁹ Información oral que me dieron don Toribio Mollo y doña Catalina *Ninawaman* en julio 2013.

seca que sale del cuerpo del muerto, podría ser una metáfora de el 'anima' andina o, aún más, su verdadero cuerpo." (Salomón y Urioste 1991, pp.128, nota 690).

Sin embargo también es cierto que hoy en día esta noción, como muchas otras, tiene un ensamblaje de doble valor, andino y cristiano, y, como señala Taylor este proceso ya estaba presente en la recopilación y redacción de los mitos e historias de *Huaruchiri* que remontan al siglo XVII. No obstante la muy fuerte doble valoración, superposición y mezcla de la cosmovisión actual andina con el cristianismo, se puede constatar que hoy en día en ciertos rituales y en ciertos contextos y aún en las expresiones pictóricas, como ha analizado Silvia Rivera Cusicanqui (2010), algunas nociones cobran un sentido más decantado hacia la cosmovisión andina que hacia la cristiana aunque el ensamblaje es difícilmente discernible.

Sobre la compatibilidad de ambos sistemas me remitiré al análisis de Gutiérrez Estevez (2010) de la cultura Maya donde expresa claramente que algunas cosmovisiones indígenas son compatibles con otras como las cristianas aunque a la inversa las primeras no lo sean para las segundas. A este respecto Rivera Cusicanqui señala que existen dos conceptos distintos: *takhi-takhi* (flujos o reflujos cíclicos) y *ch'ixi-ch'ixi* (abigarrado, manchado), o sea el todo mezclado, donde ambos conceptos se encuentran pareados. El *takhi-takhi* mantiene su significado original, mientras que el *ch'ixi-ch'ixi*, pareado mezclado, dio origen a otro significado nuevo.

Gerard Taylor, como se dijo, se focaliza en la noción de *camac*. Explica que dicha noción se remonta al primer vocabulario quechua-castellano de Gonzales Holguín (1608), donde encuentra todo un manojito de términos relacionados a *camac*. Este manojito está entramado por dos hilos-conceptos. El primero tiene una dimensión global y el segundo una orientación. De este manojito de términos con la raíz común *camac*, escoge tres con matices religiosos para analizar su significado y utilización tales son: *camac*, *camay* y *camasca*. Y antes de analizarlos advierte que los primeros evangelizadores impusieron en la catequización términos cristianos en lugar de tratar de clarificar las nociones indígenas en su uso y sentido, lo cual dio origen, como advierte Taylor (1974: 234) a “un vocabulario religioso mal asimilado cuyos significados confusos se perpetúan en el mundo híbrido del catolicismo andino hasta hoy en día”.

Partiendo de esta advertencia, Taylor explica que a los catequizadores les era imprescindible encontrar conceptos en quechua que de alguna manera pudieran coincidir con las nociones abstractas universales del catolicismo, como es la idea de un solo Dios creador y la de un alma esencia de la vida que pudieran salvar. Para el

primero, el de un Dios único creador, dieron con el concepto de *camac*. Sin embargo, con la noción de alma tuvieron más problemas y eso les llevó a descuidar los significados que se anudan alrededor de la raíz *camac*. Como señala Taylor, en primer lugar, *cama* según Garcilaso, significa algo como el “alma”. Y, en segundo lugar, en el diccionario de Santo Tomás (Valladolid, 1560) *camac* está relacionado a otros términos-brotos como: *camaqen camaynin* y *songo* (corazón). Finalmente para el segundo, para el alma-esencia en el sentido cristiano, no encontrando una palabra quechua, los recopiladores del Manuscrito introdujeron el término español: *ánima*. Taylor advierte sobre este problema pues “impide conocer (en el manuscrito) el término quechua que indicaba el alma de los muertos que, en ese contexto, no tiene el mismo comportamiento que un alma cristiana” (Taylor 1974: 233).

Entonces, para cotejar los diversos matices que puede connotar la noción de *camac* del Manuscrito de Huarochirí, Taylor acude al léxico de Santo Tomás. Menciona que además de ciertos términos que usualmente ya se encuentran relacionados a la idea cristiana de *camac* como : “*Camac* o *yachachiq* (*criador, o hazedor de nuevo de alguna cosa*)” también se halla un nuevo nudo-hilo *taytamama* enraizada a *camac* pues Santo Tomás encuentra tres palabras quechuas: “*camaqen, o camaynin o sonqo*” y la traducción que él da de las tres palabras es: “ánima por la qual vivimos”.

Por último, Taylor acude también a uno de los primeros diccionarios anónimos, el de 1586, donde descubre que *camac* toma otro matiz: “*camaquey* (mi criador no se dice propiamente, por el alma)”. (Taylor 1974: 233).

Es así, por este minucioso procedimiento de cotejar fuentes que, poco a poco, Taylor va develando el significado que pudo tener la noción de *camac* antes de la evangelización. En su exploración encuentra que incluso a comienzos del siglo XVI y XVII el Inca Garcilaso de la Vega no estaba de acuerdo con la significación que le daban los peninsulares, como Cieza de León, a ciertos términos quechuas, como *Pachacamac*, ya que este término tenía una connotación de hacedor del mundo, mientras que para Cieza de León *Pachacamac* significaba el demonio. Taylor argumenta que efectivamente para Garcilaso ([1609]) *pachacamac* tenía otra connotación, puesto que es un: “nombre compuesto de *pacha* que es mundo universo y de *camac*, participio del presente del verbo *cama*, que es animar; el cual verbo se deduce del nombre *cama*, que es ánima. *Pachacamac* quiere decir el que da anima al mundo universo, y en toda su propia y entera significación, quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo” (Taylor: 233).

Taylor en su pesquisa privilegia a Garcilaso y señala que en ese entonces el cronista mestizo ya había declarado que para los indígenas era inconcebible que ciertas nociones sagradas, como *pachacamac* pudieran ser relacionados con la noción de demonio, aunque para los españoles cristianos las creencias y rituales que ofendaban los indígenas a *pachacamac* y a otras deidades eran obra del diablo. Y para poder salvarlos de la mano del diablo, los catequistas idean nuevos términos en quechua que dieran la idea de Dios cristiano. Sin embargo, como manifiesta Garcilaso “porque no son suyos naturales, sino advenedizos” esos términos traducen al quechua palabras pensadas en castellano. Es decir que estos términos forzados no existen en la lengua quechua y por tanto no son pensados como tales. Dos de los términos forzados son *Pacharurac* (cuya traducción actual sería "el que hace la tierra") y el segundo es *Pachayachachic* (su traducción sería "el que enseña la tierra"). G. Taylor señala que *pachayachachiq* ya se encontraba en el diccionario de Santo Tomas con fuertes matices de significado de la *yura*-manejo de *camac*. Es decir “creador”. Taylor señala que, en efecto, para Garcilaso estos términos estaban relacionados al dominio material mas no al de Dios. Puesto que para Garcilaso *yachachiq*, es aquel que enseña las artes y los oficios. Mientras que *rurac* es aquel que hace o ejerce. Y *Camac* es aquel que abastece, el que da, “ser, vida, aumento y sustento” (Taylor 1974: 233).

Este término *cama*, como señala Taylor, no habría sido escogido por los evangelizadores para indoctrinar a los indígenas, ya que para los indígenas *cama* no estaba relacionado a la idea de Dios, como sí lo estaba para el pensamiento cristiano. Para los indígenas el Dios al que hacían alusión estaba en la capacidad de transmitir una fuerza eficaz. Taylor da crédito a lo que Garcilaso explica referido a la fuerza como la que “anima y sostiene no solamente el hombre, sino también el conjunto de los animales y de las cosas con el fin de que puedan realizarse y puedan ser lo que su naturaleza les había destinado a ser, es decir que el hombre cumpla su función de hombre, la llama la de llama y el campo la del campo, nada de lo que existe es realmente inanimado desde el momento en que corresponde a su propia naturaleza” (Taylor 1974: 234). Taylor reafirma a Garcilaso añadiendo que a cada cosa existente le corresponde una fuerza eficaz o extraordinaria que la anima, es decir un “doble” que hace que sea como tal. Taylor dice: “así pues encontramos que cada objeto existente corresponde a una fuerza primordial, un “doble” que le anima. Acosta, Cobo y Murua retoman la descripción bosquejada del culto de las estrellas por Polo de Ondegardo quien nos informa que según las creencias indígenas todos los animales y las aves poseían un “semejante” (un

símil, o sea un prototipo) en el cielo, el que estaba encargado de su procreación y de su multiplicación”⁹⁰. Mas adelante discutiremos sobre el alcance del doble señor o madre de los animales, entidad amerindia tanto de la Amazonía como de los Andes.

Frank Salomón (1991) relaciona la llama *yakana* que baja del cielo a beber agua de los manantes de la tierra con *camac*: “...dicen que *yacana* es el animador (*camakin*) que se mueve en medio del cielo, nosotros los hombres, los indígenas podemos observarla de pie, como una sombra negra”⁹¹.

El comentario a la palabra *camacin* que hacen Salomon y Urioste es el siguiente: "*Camakin*- 'animador'. Juan Polo de Ondegardo (1916) [1554]) decía: 'en general (los incas) creían que todos los animales y pájaros en el mundo tenían su símil en el cielo, cuya responsabilidad era su procreación y aumento". Polo continua describiendo una manada celestial prototípica muy similar a esta (a la *yakana* del *Huaruchiri*)”⁹². En la misma nota, siguen explicando que: “a lo que parece, Polo se estaría refiriendo al

⁹⁰ Esta idea Taylor la retoma de Polo de Ondegardo en su libro “De las huacas. I ídolos” del capítulo I. 1559.

⁹¹ Frank Salomon (1991) prolonga la investigación de G. Taylor sobre el *camac* en la nota 710 del capítulo 29 de *Huaruchiri*. *Cay yacana ñiscanchiesi llamap camaquin cieloñicta chaupicta purimon noqanchis runacuna riconchicmi ari yanalla hamocta*. Retraduzco este texto a mi manera ubicándome en el lado de una cuenta cuentos: "Aquel que decimos *Yanaca* es la potencia generadora de las llamas, viene por el centro del cielo, nosotros la gente-runas lo reconocemos venir toda negra". Este pasaje tiene todas las características de la transmisión oral. Y las palabras dichas debieron responder a las señas y gestos que acompañaban y explicitaban lo que se cuenta. En el Manuscrito no hay los gestos y señas que acompañaban a las palabras dichas. Es por eso que, probablemente, se pierden muchos sentidos contextuales que acompañaban a lo que se contaba y, desde luego, dificulta la traducción. En lo que entiendo, en el Manuscrito hay un grupo de personas que está contando a los evangelizadores convertidos al cristianismo la historia de la constelación *yanaca*, quizás en una noche estrellada, cuando en el cielo andino de altura y el aire tenue se divisa admirablemente la Vía Láctea y las estrellas. La llama *yanaca* todavía no aparece en el firmamento y, mientras esperan, contemplan el cielo y señalan las otras constelaciones. Los narradores les cuentan como se llaman tal o cual y, entonces, al contemplarlas, se les vienen a la memoria los mitos-cuentos. Los evangelizadores se esfuerzan en reconocerlas pero, de todas maneras, ya saben la historia y los nombres de cada uno de ellas. Podrán, luego, escribir lo que les contaron. Probablemente por eso, en el título del capítulo 29, se anuncia que después de que hayan hablado de la constelación *yanaca* van a hablarnos de las otras constelaciones. Es decir que no solamente va a decir sus nombres e historias sino que, van a describir los ritos, los usos y su relación con los ciclos agrícolas. Es así que anuncian: “*chaymantari huaquinin coyllorcunactahuanmi Rimasun yma sutintahuanpas*: Además también narraremos de las otras constelaciones y también de sus nombres." Finalmente, como la llama *yanaca* al final no aparece en el firmamento, explican que suele aparecer en el medio del cielo y ellos, siendo runas, pueden verla venir toda negra: “*cieloñicta chaupicta purimon noqanchis runacuna riconchicmi ari yanalla hamocta*- viene por el centro del cielo, nosotros la gente-runas lo reconocemos venir toda negra”.

Mi madre cuando cuidábamos el *watati* de papa en el campo, solía señalarnos el cielo estrellado, nos decía "no se duerman ya, ya sale", y pasando la media noche, la constelación “los ojos de la llama”, solía aparecer en medio de la vía láctea; poco a poco su cuerpo se iba dibujando e iba avanzando toda negra hacia nuestra laguna *hatunqucha*. Y detrás de ella le seguía su llamita bebe-uña *llamacha*. Medio dormidos, entre sueños, veíamos que bebían y se abrevaban en la laguna.

⁹² Esto está tomado de polo de Ondegardo (1916 [1554]) en “Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo”, en: *Informaciones acerca de la religión y gobiernos de los incas*, editado por Horacio H. Orteaga y Carlos Romero, pp. 1-43. Colección de libros documentos referentes a la historia del Perú (1991), series 1, Vol. 3. Lima, San Martí.

concepto de *camay*, cuya frase es un *locus classicus*". Por su parte G. Taylor (1974 [1976]), pp. 234) sugiere que se podía imaginar *camac* como una entidad que: 1) está por encima y fuera de la realidad terrestre; 2) es un prototipo de entidades de la tierra; y 3) funciona vitalizando las entidades terrestres, dotándoles de su esencia y energía específicas. *Camakin* lleva un sufijo de acción, que es *kin*, que hace que la palabra sea probablemente un sinónimo cercano a *camac*. Otro ejemplo es: *chuchucollor*⁹³, dos estrellas que, según se considera, crean a los gemelos.

Regresando al prototipo celeste del que hablaba Juan Polo de Ondegardo es nada más ni nada menos que la noción de *camac*, en el sentido de Garcilaso, o sea la "fuerza que anima", tal como se encuentra en el Manuscrito. Taylor (1972:243) recalca que en el texto completo del manuscrito la noción *camac* repercute en la idea de *huaca*, pero con un cierto matiz, como explica: "las huacas son definidas en términos de capacidad relativa como *camac*: algunas son muy *camac*, otras menos y otras están en pleno decaimiento" (pp. 234). Agrega que el *runa*-hombre que recibe el *camac* de una huaca es un *camasca* y muchos de ellos se convierten a su vez en muy *camasca*. Como veremos mas adelante, para Salomon algunas huacas tienen un ciclo vital que va desde lo *llullucha*- tierno, *llanp'u*-blando, fresco, fluido y húmedo hacia lo *ch'aki-ch'akisqa*, lo seco, duro, perenne e inmóvil. Al comienzo del recorrido vital de algunas huacas, se encuentra en estado *llullucha* y son poco *camascas*, es decir que tienen poca fuerza que las anima. Y cuando llegan a petrificarse son muy *camascas*, devienen como las montañas huacas.

Si acudimos a la noción del Inca Garcilaso sobre el *camac*, podemos decir que estos *runa*-hombre muy *camasca* tiene una fuerza extraordinaria y particular que los anima. Taylor añade que los *camasca* y los muy *camasca* pueden realizar acciones suprahumanas. Así, encuentra que en el manuscrito un *runa*-hombre *camasqa* había logrado, transmutándose en un halcón, robar la cabeza de la huaca Macacalla. En su exploración de las nociones *camay*, *camac* y *camasca* el autor señala que no debemos olvidar que en los diccionarios coloniales *camasca* fue traducido por "hechicero". Sin embargo, en el capítulo 14 del Manuscrito el sentido de *camasca* se revela del todo. *Camasca* está descrito como el que es "animado" por aquellos que pueden volar en la forma de aves. Taylor explica que Fray Martín de Murúa⁹⁴ en su capítulo "'hechiceros' autorizados por el Inca", cuenta que los *runa*-hombre *camasca*: "tomaban la forma que

⁹³Salomon cita para esta referencia a Huertas Vallejo Lorenzo, 1981. Pp. 81. La Religión en una sociedad rural Andina (*siglo XVIII*). Ayacucho Universidad Nacional de Huamanga.

⁹⁴De Murúa, Fray Martín: *Historia general del Perú*, Madrid, 1963.

ellos deseaban y podían volar y recorrer grandes distancias en corto tiempo; veían todo lo que pasaba y hablaban con el “demonio” y obtenían poderes drogándose con el jugo de *villca* o *achanca*” (pp. 234).

Juan Polo de Ondegardo por lo que respecta a la *villca* explica: “... y para este oficio particular vsan de una llerva llamada Villca, echando el çumo della en la chicha, ó tomándola por otra vía. Aduiértase que aunque se dize que solas las viejas vsan de este oficio de adeuinar y decir lo que passa en otras partes remotas y declarar lo perdido y hurtado, también lo vsan el día de oy Indios no solo viejos pero moços...”⁹⁵.

Abro aquí un desvío para contar una vivencia mía sobre el juego del poderoso y temido *villca*, un historia-experiencia cotidiana que, curiosamente, parecería ratificar lo que Murúa contaba en 1616 y explicaba Polo. En efecto, *villka* es una semillita de la amazonía. Es de color negro, del tamaño de una canica. La primera vez que me di cuenta de su valor, fue el día en que se introdujeron en la casa y nos robaron. Se llevaron la radiola, toda la ropa fina de mis padres, los aretes y las joyas que a mi madre, mi padre le prohibía que se pusiese para salir a la calle. Mi padre era, en ese entonces, celoso. También se llevaron las frazadas con hermosos diseños tejidas por mi abuelita y mi madre, los cuadros con santos griegos que adornaban las paredes, los altares de plata y los hermosos libros bordados con hilos de oro que contaban fabulosas historias de reyes moros, una herencia de mi abuelito paterno. Yo tendría unos cuatro años mas o menos. Recuerdo que aquella mañana lluviosa mis padres nos despertaron a jalones, mi padre loco de rabia no podía controlarse, agarrando un látigo quería castigar a mis hermanos mayores, aduciendo que por qué se habían dormido, que por qué no habían llamado a los vecinos. Se lamentaba diciendo que los ladrones nos habían trazado un camino feo para caer en la pobreza, que probablemente aquellos ladrones tenían *chhiri maki*, es decir manos frías de viento y muy saladas. Que aunque nos matemos los lomos trabajando jamás recuperaríamos lo que nos habían robado. Cuando las personas tienen este tipo de mano, los que se hacen robar jamás vuelven a calentar su casa, los ladrones les salan. Mi madre, entre sollozos, de un salto le quitó el látigo a mi padre y le dijo que nosotros éramos niños, que la culpa era de ellos por quedarse toda la noche en la casa de los compadres. Los vecinos ayudaron a rastrear a los ladrones. Unos decían que los ladrones estaban lejos, que no les encontraríamos. Otros decían que todavía nos estaban rondando, que si rastreaban sus pisadas les alcanzarían.

⁹⁵ <http://peregrinadanza.wordpress.com/2012/10/14/la-willka-la-willkana-y-la-chicha/>

En ese momento de agobio llegó la tía abuelita, del lado paterno, la mamita-doña Carmelita Fernández Ancca con una botella de cañazo y una bolsa de hojas de coca y pan para nosotros los niños. Mientras pasaba el cañazo a los presentes, dijo que no se apresuraran en rastrear a nadie. Que ya había leído las hojas de coca y las hojitas le habían dicho que solamente la *willkita* nos podía ayudar. Mi madre debía tomar el preparado de la *willkita* en una copita de cañazo. Recuerdo claramente que le dijo: *willkarusayki*. Voy hacer que seas *willka*. Algunas personas con un cierto miedo dijeron que hace tiempo habían dejado de acudir a la *willkita*, que tal vez podía atraparle a mi madre y sumirla en un sueño muy profundo o quizás en una pesadilla. Pero como las hojitas de coca ya habían dicho, mi madre se sentó cómodamente en un rincón oscuro de la casa, los que estaban presentes pusieron incienso y copal en las cuatro esquinas de la casa y cubrieron todo el cuerpo de mi madre con la *khunuqa*-manta negra. El borde de la *khunuqa* está tejido, por el lado izquierdo de lana de murciélago. Yo lo sé porque hace poco mis padres me la donaron junto con otros bultos con objetos para rituales. La manta *khunuqa* es de los *ñawpas*-abuelitos del tiempo lunar. El tejido es muy fino y está hecho de lana de vicuña, tiene siete tonos de color negro en crudo. Es decir, no hay ningún teñido, la lana es natural y mi padre dice que incluso contiene cabellos de *runa*-gente. La manta tiene un lado macho y otro hembra. Se utiliza la *khunuqa*-manta únicamente para hacer el rito *willkasqa*. Mis padres me hicieron saber que la lana del murciélago, iba a ayudar a mi madre a ver en la oscuridad cómo nos habían robado, vería a los ladrones como en la televisión. Partiría volando, reconocería el lugar donde estaban las cosas y regresaría para avisar. Nada le pasaría ya que el camino estaba protegido. El tejido al lado izquierdo impediría que otras fuerzas de otros tiempos y de otros espacios, como los vientos malignos de los *ñawpas* o de los *wak'as*, pudieran atrapar a mi madre. Entonces, aquel día lluvioso, recuerdo que la tía abuelita le extendió la copa de *willka* a mi madre, le dijo que no tuviera miedo, que iba a entrar como en un sueño. La tía abuelita le guiaría con preguntas en la oreja y mi madre debía de responder y contar todo lo que estaba viendo. Y antes de que mi madre beba la *willka*, la tía-abuelita le dijo: "*kunanmi riqsinki suwaykita. Qanwan khushka puriqmi. Aqnapaqchu kashanki.*" Ahora vas a conocer a tus ladrones. ¿Estás dispuesta a conocerles aún si son cercanos a ti?". En ese momento mi madre se levantó y dijo que prefería no saberlo, que no quería conocerles. No bebió la *willka*. Años mas tarde nos enteramos que los ladrones habían sido nuestros propios compadres que aquella noche habían atajado a

mis padres en su casa para hacernos robar por sus compinches que también lloraban junto con nosotros aquella mañana tan triste.



Imagen N° 27. Llaqhulla la manta de hilo negro para el ritual del *wilkasqa*⁹⁶

Regresando a G. Taylor, otro tema que él relaciona con la noción *camac* es la de brujo-curandero. Taylor explica que, como Polo de Ondegardo narra, un runa-persona puede devenir brujo-curandero. Cuenta que: “una persona que estaba sufriendo habría otorgado el oficio y el poder a los brujos-curanderos” (Taylor 1974: 234). A estos curanderos Polo los denomina *camasca* o *suncoyoc*. O sea “el que tiene *camac*-fuerza vital o el que posee *sunqu*- corazón”. En esta parte del texto Taylor encuentra una asociación entre la potencia que anima-*camac* y el término de *sunqu*-corazón. Explica que *sunqu* durante el periodo colonial fue traducido al castellano por corazón. Ahora bien, en el léxico de Santo Tomas que, es el más antiguo (1560), aparece como sinónimo de *camaynin* y *camagnin*. Por lo tanto, *sunqu* es también la potencia transmitida y *sunquyuq* a quién se transmitió esa potencia, siendo *yoc* un sufijo que denota posesión. El autor concluye exponiendo que todo está expresado por Santo Tomas como: “el anima por la cual nosotros vivimos” (pp. 234-135). Del mismo modo, Taylor acude al Inca Garcilaso de la Vega según el cual la raíz *cama*, que pertenece al manojoyurapapa de *camay*, *camac* y *camasca*, sería aquella que: “...transmite la fuerza vital y la mantiene, protege la persona o la cosa que son los beneficiaros” (pp.135). Finalmente

⁹⁶ Foto tomada por Eugenia Carlos Rios en Yauri-Espinar, 2013.

después de su trabajo minucioso y riguroso Taylor concluye que: “los campos, las montañas, las piedras, tanto como los hombres” (pp.135) en los Andes están "animados". O sea que: “todas las cosas que poseen una función o una finalidad están animadas para que esa función o esa finalidad puedan realizarse” (pp. 235). En síntesis para Taylor, el mundo viviente de los Andes tiene una extensión mucho mayor que la de occidente puesto que todos tienen su *camac* específica, su fuerza vital que les hace lo que son.

Taylor habiendo llegado al final de su investigación y recuperado el significado de *cama*, pasa a revisar las diferentes connotaciones que puede tomar esta noción según los contextos de utilización. En la traducción del Manuscrito del quechua al francés este autor va a utilizar dos opciones. La primera es la de dejar *camac* y *macasca* tal cual como figura en el manuscrito y, la segunda, es la traducción con la ayuda de una perífrasis como: “ habiendo recibido sus poderes de...” o “fuerza poderosa”. Es así como Taylor traduce los sentidos de *camac pacha* y *pacha camasca*. Menciona que la primera está referida a la idea de la tierra en su propia condición de tierra como fértil en sí misma, productiva y animada. En el segundo caso cómo fertilizada y animada, que recibió el *cama*- la fuerza vital que la anima. Taylor nos explica que en la traducción que hizo del Manuscrito de Huarochirí, alterna los dos opciones, variando según los contextos.

***Camay*: esencia y fuerza que induce potencia a las especies**

En la traducción del quechua al inglés del Manuscrito, Salomon y Urioste elaboran una introducción y añaden al texto largas notas de página explicativas de las nociones quechua, entre ellas la de *camay*. Explican que la acción de las huacas, que hacen que otras entidades existan, va más allá de la simple acción de “hacer”-*ruray*. Recalcan que tampoco significa *huallpay*, que según Holguín ((1608) 1952:174) es el acto divino de creación. Mencionan que la acción: “por el cual las huacas hacen que otras entidades existan” (1991: 16, 17, 18) se explica con el verbo *camay*. Advierten que *camay* no quiere decir “crear” en un "sentido *exnihilista*" y tampoco quiere decir “dar forma” a la materia inerte. Ratifican que *camay* quiere decir conceder energía a la materia existente. Como menciona: “*camay* es una acción continua que trabaja dentro de un ente mientras exista” (pp. 16).

Salomon y Urioste inician su búsqueda de la noción de *camac* en el Manuscrito acudiendo al capítulo 29 referido a *quyllurkuna*- constelaciones el cual, como dicen, es un capítulo “astronómico, astrológico”. Como ya vimos, G. Taylor también había trabajado sobre ese capítulo. En este capítulo encuentra que se señalaba *camac* en su forma de acción (“*agentive*”) y si lo traducimos al español sería algo así como el camayero (*camay-er*, en inglés) de todas la llamas, el que hace que las llamas sean como llamas.

Esta interpretación nos conduce a una noción paralela que detecto en mi etnografía de los *ch'isikatas*: el *camayero* podría ser algo así como el *hap'iqi* o *illa*, la fuerza resplandeciente que agarra, la potencia de las llamas que hace que sean llamas. Mi padre tiene en el bulto de los rituales una pareja de idolillos de llamas en oro y plata. Me cuenta que eran la fuerza reproductora de la llama de sus abuelitos. Que una madrugada cuando su abuelito y su tío abuelito estaban regresando de su majestad *Qurupuna*, la neblina les había envuelto. En medio de las brumas habían seguido caminando y acercándose a las pampas de *Urqu-pampa* (lugar donde nacen las llamas machos), se habían encontrado rodeado de una manada de llamas rojas y blancas. Su abuelito había atrapado a la llama roja y su tío abuelito la blanca, no las habían soltado a pesar de que las otras llamas les pasaban pisando por encima y espantadas fueron a precipitarse en el ojo de un manante. Cuando la manada había terminado de arrojarle al ojo de agua, las dos llamas se habían convertido en dos idolillos de oro y plata. Hoy en día la gente que quiere tener llamas machos van a las pampas de *Urqu-pampa*. Haciendo rituales traen piedras blanca y rojas del manante y al mismo tiempo compran llamas sementales de ese lugar. Dicen que las piedras se transmutan en sementales y que por eso hay comunidades que tienen mucha llamas. En los rituales que suelen realizar los *ch'isikatas* llaman al *hap'iqi*- potencia generadora de las llamas, a su majestad el manante llaman *paqarina* o *mama urqu-pampa*. Cuando no le rinden pleitesía, la *mama Urqu Pampa* se lo recoge su llamas macho. Mi abuelito de la línea materna me contó que antes, en las tierras de su majestad *Qurupuna* y en las pampas de *Urqu-pampa*, habían llamas de diferentes colores variados, como del arco iris. Pero la *mama urqu-pampa* las había recogido. La historia dice que *Mama Urqu-pampa* se había casado con un hombre viajero que en cada viaje iba dejando en sus recorridos manadas y manadas hasta que la pobre *Mama Urqupampa* se había quedado con pocas llamas. Entonces, se había dicho, este hombre va a terminar con mis llamas, ¿no se da cuenta que me cuesta mucho hacerlas crecer? Entonces había corrido hacia una loma y desde ahí la *Mama* se

había precipitado al manante *Urqupampa* y tras ella también se habían precipitado las llamas de color azul, verde, violeta y todas las llamas mas finas. Viendo la tragedia el marido viajero, en su desesperación, había levantado una piedra plana y la había arrojado en la boca del manante tapándolo. Solo así se habían librado de desaparecer las llamas que hoy conocemos. Las finas, los sementales y las de hermosos colores se habían terminado, todas se habían precipitado al manante detrás de su dueña. El manante mama *urqu-pampa* era pues el *hap'iqi*-potencia generadora de las llamas machos rojas y blancas⁹⁷.



Imagen N° 28. *Mama urqupampa*- la potencia generadora de las llamas machos blancos y rojos⁹⁸

Retomemos a Salomon y Urioste que, venían explicándonos de la llama *yanaca*: “al bajar a la tierra, esta constelación induce una esencia poderosa de fuerza generativa con la vitalidad de las llamas y es lo que hace que puedan prosperar. Todas las cosas poseen sus prototipos de vitalización o *camac*, incluyendo los grupos humanos; *camac* de un grupo es por lo general su huaca de origen. Las prácticas religiosas imploran al *camac* revitalizar siempre su *camasca*, es decir, su manifestación tangible o manifestación” (1991: 16). Matizando a Taylor, Salomon y Urioste argumentan que el *camay* no sería paragonable a los planteos del idealismo platónico, no sería algo como una "esencia": “en el Manuscrito *Huaruchiri camac* parece sugerir un ser que despliega

⁹⁷ Una variante de esta historia me contó el señor Gerardo Soto, boliviano de la región de Ururu en Barcelona, en 2013.

⁹⁸ Imagen tomada del *misa-q'ipi* de mis padres en agosto del 2012.

energía tan física como la electricidad o el calor del cuerpo, no una abstracción o un arquetipo mental” (1991: 16).

Salomon y Urioste vinculan *camac* con la noción de huaca. Mencionan que las huacas poseen la potencia de vitalizar tanto a los seres grandes como a los pequeños. Añaden que la deidad mayor *pacha camac* de la costa no solamente lleva en su propio nombre el término *camac*, o sea de la energía que vitaliza el tiempo y el espacio, sino que globalmente vitaliza las realidades del mundo en su conjunto. En cambio las huacas locales vitalizan y animan a los seres o entidades mas pequeños. Por ejemplo las piedras, manantes, lomas, barrancos etc.

Salomon y Urioste terminan explicándonos que las personas comunes y corrientes también: “podían ser, en diferentes grados de intensidad, *camasca*” (1991: 16). Es decir que estaban inducidos, puesto que habían recibido la fuerza *vitalizante - camay*. Precisa que es: “una forma y una fuerza específica, no potencia genérica” (1999: 16).

De nuevo observamos la potencia de la noción de *hap'iqi* en Ch'isikata como noción paralela al *camac* del manuscrito de Huaruchiri. Como expliqué líneas arriba, las llamas machos de colores blancos y rojos tienen al manante como potencia generadora, la energía que les atrapa, en el manante, la Mama Urqu-pampa. El manante cristalino *ch'illipuxo* tiene una potencia generadora que agarra a la avecilla llamada *qaqi-qaqi*. La potencia generadora de las vacas son los patos huacas *axujas*, la de la granizada es el gato-*quwa*, la de las papas sus majestades *Sawasira* y *Pitusira*, y así sucesivamente, de muchos entes. Podríamos referirnos a las potencias, *hap'iqi* en ch'isikata, *camac* en el Manuscrito.

***Kay* y *tiyan* “el ser cualitativo dinámico versus el ser ubicado”**

Salomon (2014) extiende su estudio a otros conceptos de la cosmología quechua tomando siempre el Manuscrito de Huarochirí como texto fundamental. Este autor trata de encontrar algunos significados de los conceptos *kay* y *tiyan* de la cosmología quechua en contraposición a las nociones del pensamiento occidental sobre la vida, la muerte, el ser y el ciclo vital, no solamente de los humanos sino también de los supra humanos. Es decir de las huacas y de los runas- personas. Su objetivo es comprender los

conceptos quechuas desligándoles y contraponiéndoles a las concepciones occidentales españoles y cristianas.

Salomon (2014) encuentra que, en el manuscrito de Huaruchiri el ser tiene dos atributos: el primero, el *kay* que sería una condición cualitativa (por ejemplo yo diría: *k'anचाq-* el que brilla, *ch'aki-* el seco y *sinchi-* el poderoso) y una dinámica (como *puriq-* el que camina, *phawaq-* el que corre, *kasqan-* sus hazañas), y el segundo elemento que hace al ser es el *tian* que según Salomon es: “el ser situado”, algo cercano a lo que en español se dice con "estar"; por ejemplo yo estoy (ubicado) viendo. El *kay* y el *tian* son pares semánticos opuestos y complementarios que no se pueden separar, pero no son iguales. Otro ejemplo que puedo dar sobre los opuestos complementarios, sería el de *qaqarumi* de su majestad, el poderoso río que habla, o sea el gran Apurímac. Es decir que *qaqarumi* barranco-río es el señor del río. En otras palabras, barranco-río hacen una unidad en pareja compuesta complementaria, de un lugar preciso, ni barranco ni río, ambas nociones no pueden separarse. Como precisa Salomon: “Ambos verbos (*kay* y *tian*) son necesarios para que se pueda presentar a las huacas, vale decir, a los seres supra humanos. Sin embargo, ninguno de los dos son congruentes con el “ser”, el “haber” o el “estar”. (2014: 33).

Es decir que las huacas son lo que son por lo que hacen y el hacer lo que hacen implica movimiento y acción, al mismo tiempo que el ser situado. Además *tian* está ubicado en la topografía andina. O sea, es acción y al mismo tiempo ubicación. Podemos decir, acudiendo a un ejemplo de las huacas y los *apus* (no humanos) de los *ch'isikatas*, que lo trascendental es lo que narran de sus hechos y de sus hazañas y su ubicación. Tata *Pitusira* y mama *Sawarisa* valen no solamente por la perseverancia de haber guardado un amor puro y sincero aún en los momentos más adversos de separación y destierro por parte del poderoso inca *Pachacutec*, sino por la manera tan tierna y dulce con la que nos habían enseñado a los *k'anas* a sembrar las papas. Y gracias a ese amor tan puro y tierno han devenido dos hermosas montañas, es decir *tian*. O sea que están situadas en la topografía del paisaje de *ch'isikata*. Muestra de ello, hoy en día, es que se puede ver muy claramente que en medio de sus majestades las dos montañas, ha empezado a crecer una montañita en forma de una cunita. Dicen que es el niño de Sawasira y Pitusira. El niño crece cada día, por eso sus piecitos y manos han empezado a desbordar de la cuna y su cabecita empieza voltearse hacia el pueblo, así comenta la gente. O sea las historias-cuentos son el *kay*, los hechos de las huacas, mientras que la *mitotopografía* son el *tian*.

Salomon observa en otro párrafo del manuscrito, donde se precisa una frase en castellano menos “embutida” en la traducción cristiana del ser: es decir la concepción en el pasado andino de *kay*, lo que en español sería “hizo”, o “habiendo hecho”. Así, señala en el siguiente pasaje del manuscrito: “*yman chaupi ñanca carcam maypin tian, o ‘como champi Ñanca era y donde está ubicada’*” (pp. 33). En esta pareja de opuestos complementarios del verbo *kay-tian* encuentra que en la frase hay dos tiempos, el *carcam*, el verbo en el tiempo del pasado, y el *tian* en el del presente. Efectivamente, se puede mencionar que *carcam* se refiere a lo que fue-hizo y lo que se cuenta. Lo cual implica sus actos y sus hechos y las historias que se narran de lo que realizó. Es decir las historias-cuentos, mitos-experiencias. Mientras que *tian* como señala Salomon, está ubicada en un tiempo presente que, sería algo así como, al mismo tiempo, estar ubicado en el paisaje de ahora. O sea que *carcam* y *tian* aluden al “ser como actividad *versus* el ser como una existencia ubicada” (2014: 34). El *carcam* - se refiere a sus hechos realizados en el pasado, mientras que *tian* es a la ubicación del paisaje en el presente. Salomon precisa que la huaca *Chawpi Ñanca* “era”, “actuaba”, o sea *carcam* en un tiempo pasado, ya que cuando los evangelizadores comienzan a recopilar sus historias en el siglo XVI, la huaca ya había sido desacralizada y desactivada, sin embargo seguía viviendo-estando-*tian*, como señala Salomon: “ella “es”, en el momento de la escritura todavía “ubicada” puesto que su encarnación pétreo “está” todavía escondida donde fue enterrada (en un sitio específico, Tummna Plaza)” (2014. 34).

A partir de estas precisiones, Salomon va a ir desvelando las diferentes utilidades que puede tener la pareja opuesta complementaria de *kay* y *tian*.

En el párrafo anterior vimos que *Carcam* deriva de la raíz *kay*; además es el tiempo verbal del pasado, o sea de lo que hizo. O sea que *kay* es el componente de ser tanto cualitativo como dinámico. Salomon precisa que, *kay* no tiene ninguna connotación para significar el verbo “existir” del español. Y para poder comprender lo que significa la pareja *cay* y *tian* primeramente entrama la noción de *kay* en varios contextos. Acude al vocabulario de Holguín (1952(1608): 668) y encuentra, entre varias acepciones que trae el vocabulario Gonzales Holguín, que *cay* está traducido por: “ser de esencia o de existencia” (2014: 34). Asimismo acude a dicho vocabulario para dilucidar la noción de *kay* en el manuscrito y alega que en este texto funciona como conjunción: *pim canqui* o “quien eres”. *Kay* en el manuscrito también se encuentra

como: “un verbo auxiliar combinando a una forma de acción que significa una acción habitual (*mucha carga*, o solían adorar)” (Idem: 34).

Señala que otro aspecto del *kay* es que: “junta casos del ser por su especificidad (de condición, atributo, identidad) que se manifiesta por medio de la acción en el decurso del tiempo” (pp. 34). Esta última afirmación la ilustra con un pasaje del manuscrito: *ymanam casac nispa tapuspa*, o sea preguntando, diciendo “como deberé (o deberemos) ser” (2014: 34).

Concluyendo, Frank Salomon encuentra que: “lo que es distintivo sobre *cay* en los textos es la tendencia a incluir significados que pueden ser traducidos como "actuar" (*to act*) o "ocurrir" (*to happen*). La forma del perfecto sustantivado del verbo *cay*, o sea "ser" (*to be*) (*cascan*), significa "sucesos", no "entidades"; es lo que alguien o algo hizo” (pp. 34). Como menciona el autor, los seres se valoran por sus hazañas, por lo que se cuenta de sus acciones. Los quechuas *ch'isikateños* dirían que los runa- personas valen no por su riqueza, ni por su dinero sino por las cosas que han pasado en su *vidacha*. *Vidacha* en lugar de decir por sus acciones. En efecto, cuando una persona fallece se le suele velar una noche y un día; durante este tiempo, la gente alrededor del finado suele contar sus historias y experiencias que pasó o “vivió”. Cuando se cuentan más historias, la gente le recuerda más y lloran en masa durante el ritual. Entonces aclaman al finado y muchos se lanzan a la fosa para que no les deje. Fue el caso de don Ernesto, un principal de mi pueblo. Recuerdo muy claramente, yo tendría seis años más o menos, cuando las campanas del pueblo tañeron tristemente el redoble de los muertos. La gente de todas las comunidades como hormigas irrumpía en la casa del finado. Yo me acomodé adelante, cerca al altar de plata, donde estaba la gente muy cercana al finado; mi padre y don Ernesto habían pasado historias muy tristes viajando por las cordilleras de sus majestades *Apu Qurupuna* y *Mama Sulimana*. Aquella noche, la gente, mascando las hojas de coca y sirviéndose copas de trago, de canto a canto, con sombrero en mano, comenzaron a contar las increíbles historias del finado. Unos decían que *Apu Qurupuna* le había regalado un manojo de naranjas, que dichas naranjas eran oro; otros decían que *Mama Sulimana* había gritado cuando los ladrones querían arrancarle su sombrero de vicuña. Otros decían que una parte de él había quedado en una quebraba la noche en que se volcó su carro. Otros aseguraban que una noche de lluvia un sapo grande se había metido en su sobaco y que dicho sapo era su amante, la vecina Rosita. La gente reía, aplaudía y lloraba escuchando las historias de don Ernesto. Otros pedían la flauta de plata del finado para entonar las mismas sinfonías con las que

solían encantar a las sirenas en los días de los carnavales. Cuanto más magníficas eran las historias que narraban de la vida del don Ernesto, la gente se levantaba y con su atadito de coca decían en coro: *chayraqmi sumbriruchanpas tikrakushan-pinkuylluchampas maris maristaraq waqayukushan*, “Hermanitos se dan cuenta, hoy como nunca antes, está haciendo llorar su flautita. Se dan cuenta, como baila con el sombrerito que se le cae, ay por Dios que se le cae”. Entonces unos y otros se daban coraje diciéndose que no debían retenerle, que ya debía emprender su viaje a la otra vida. Fue cuando a media noche irrumpió en la sala una jovencita de aquellas a las que se les suele decir, *murumaleta*, es decir, aquellas niñas quechuas que crecen como sirvientas en mano de las mestizas. De ellas se suele decir que tienen ojo y boca. Es decir que saben leer y escribir. Se les suele decir por lo general palomas del alma mía, pues muchas de ellas suelen perder la cabeza por alguna disolución amorosa. Entonces aquella noche entró solemnemente la paloma del alma mía y se quitó su gorrito de lana delante del finado, acomodó sus zapatos de charol y tirando delicadamente hacia atrás la falda de su mantilla dijo: “respetado público, he aquí el bohemio de los bohemios más famosos de todos los tiempos. He aquí sus historias jamás contadas”. La gente estaba paralizada, nunca habían escuchado un discurso tan extraño y en castellano muy de bohemio. ¡Qué discurso, qué historias, qué vida la que había hecho don Ernesto! Cuando la Paloma del alma mía terminó de contar las hazañas del finado, casi a medio día, la gente la levantó en hurras y dijeron que ella, solamente ella, conocía la vida del finado, puesto que le había servido durante años. Hoy en día la Paloma del alma mía, mas conocida como la mamita bohemia, sigue contando las historias de don Ernesto; hace poco había dicho que la cabeza-calaverita de don Ernesto, la que se encuentra en un agujero del techo, había silbado tres veces cuando los ladrones habían entrado a su casa para robarle, que gracias a la calaverita nadie le molesta. Así pues, la calaverita ha devenido *huaca*. O sea que estaba en *tian*.

Luego de haber desatado los diferentes sentidos que puede connotar la noción *cay*, paso a explicar el segundo término *tian* de la cosmología quechua.

Salomon comienza escarbando un manojo- *yurapapa* de las diferentes acepciones que puede significar la noción de *tiay* (hoy en día, en el quechua actual *tiay* significa sentarse y también denota el que vive en un lugar). Afirma que *tiay* es: “el ser situado”. Para aseverar su respuesta se basa en un trabajo minucioso. Empieza recurriendo al diccionario de González Holguín (1952 (1608): 340), en el que se define que *tian* es: “sentarse, estar sentado, estar en algún lugar, morar, habitar” (pp. 5). Añade

que, en él conjunto semántico del término *tiay* denota un decreciente movimiento “kinésico”. Y dicho estado decreciente puede devenir seco y duro. Como afirma Salomon: “el uso transitivo de aplacar” (to still something)”. Es decir que, como añade Salomon: “*tiaycuchin sunconta* (con una literalidad forzada se podría referir como “hice que su (él/ella) corazón se sentara”) queriendo decir, “calmar la ira”(2014:35).

También encuentra que otros términos del mismo manojito-*yurapapa* denotan: “estar en un estado disponible, un estado de inmovilidad” (idem: 35). Agrega un ejemplo de *tiay* añadiendo el “modificador dinámico *ku*”, o sea *tiacoy*, o “morar” o “quedarse”. Este ejemplo lo encuentra en un pasaje del Manuscrito: “*Cananpas sutilla escay rumi runahina tiacon*; o sea, “dos piedras como así gente están (ubicados) ahí aún ahora” (2014. 35).

Ahora bien, Salomon luego de haber ejemplificado algunas pistas de la noción de *tiay*, concluye que: “*tiay* es un verbo que parece acentuar la individualidad en tanto sustancia: la singularidad de la *huaca* que permanece a través de sus cambios y vinculaciones” (idem: 35). Agrega que *tiay* “expresa la idea de la existencia en una ubicación permanente y de una firmeza en la forma de un material duro como la roca o en la forma de una institución (corporation) permanente como las aldeas o el sacerdocio” (2014:35).

Una vez precisadas las nociones de *cay* y *tiay* Salomon se plantea que el recorrido de las huacas (y también de las plantas, de los animales y de los demás entes como los *runas*- personas) es “uniforme en el decurso del tiempo” (idem. 35) y pasan por una gradiente que va desde un ser cinético, carnal y rápidamente cambiante, hacia un ser estático, duro y lentamente cambiante. Mientras más sus acciones son enérgicas y proféticas, más lejos van desde un estado biótico suave, pleno de potencialidad, hacia estados duros cargados de permanencia, tal como se observa en las montañas deificadas y otros rasgos de la tierra” (2014: 36).

Kay, los estados del devenir

Kay pasa por diferentes estados antes de devenir *tian*. Salomon señala que: “a pesar de que los mitos hablan de entidades supuestamente perennes (seres sustanciales en el sentido aristotélico de entidades que perduran a los cambios de propiedad y de relación), sin embargo, es útil tener en cuenta que referirse a ellos en sus sucesivos

estados implica connotar tipos de seres diferentes en cuanto a categoría” (2014: 36). Para ello se apoya en el análisis del recorrido de la gran huaca *Paria-caca* que pasa por seis estados-*cay*. El primer estado de *Paria-caca* es la de cinco huevos, un segundo *cay* es la de cinco halcones, el tercer *cay* es de los cinco *runas*- hombres, el cuarto *cay* de *Paria-caca*, es la forma final que ha devenido en una montaña de dos picos, o sea ha pasado a *tian*. El quinto *cay*-estado, es cuando *Paria-caca* “era” suceso como la tormenta roja y la lluvia amarilla. Y el sexto *cay*- es cuando acentúa “el estado de la situación”, es decir deviene una persona, una voz, un oráculo. Salomon sugiere que los seis *cay*-estados de *Paria-caca* serían como un *ayllo*- comarca mayor que estaría compuesto por seis *ayllos* menores, los cuales serían como una analogía de huevos-halcones-hombres, montaña, tormentas y oráculo.

Por tanto *Paria-caca* tiene varias *cay* pero en diferentes estados, múltiples realidades, conjunto de cinco huevos y cada uno al mismo tiempo se expresa por manifestaciones variadas. Por tanto *Paria-caca* es una forma específica y al mismo tiempo reúne todas estas singularidades. *Paria-caca* es *nuqanchis*, el círculo madre que incluye a *nuqanku* nosotros, el círculo menor de nosotros el conjunto huevos, nosotros los halcones, nosotros los *runas*-hombres, nosotros la montaña de doble pico, nosotros tormenta-lluvia y nosotros una persona-una voz. *Nuqayku* es cada conjunto de nosotros y es a la vez el opuesto complementario de la singularización del círculo madre *nuqanchis*. Es el opuesto complementario del grupo o conjunto formado por una pluralidad (cinco huevos, cinco huevos....).

Nuqanchis-nosotros incluyente, lo vimos en el apartado correspondiente de la parte II no existe sin su par opuesto complementario de singularización, y *nuqayku*-nosotros autónomos. Cada una de estas singularidades, o sea *nuqayku*, tiene sus propias maneras de manifestación. Por tanto la gran huaca *Paria-caca* es poderosa como singularidad y unidad porque al mismo tiempo es seis conjuntos *cay*-realidades. De donde la muerte es devenir. Para la visión cristiana, tal como solía explicarnos el curita de la parroquia de Espinar Yauri, la muerte era como apagar el candil de la vela. Que apagado el candil ya no había mas vida, que el muerto estaba muerto y que no podía estar merodeando por el pueblo. Sin embargo, Salomon citando a su trabajo con Urioste señala que una de las nociones de la muerte en los Andes que se encuentra en el manuscrito de Huaruchiri es la que se explica en la noción quechua: *huañuc* (hoy en día su traducción sería, como “el que va muriendo” y “él que murió”). Salomon propone que: “la noción quechua *huañoc* “muriente”, “die-er, en inglés” junta entre dos

paréntesis a los que están por morir con los que han expirado recientemente” (2014: 37). Podemos decir que, para los *Huaruchiri* de ese entonces, como para los *ch'isikatas* de hoy en día, la muerte no es un hecho tan tajante, tampoco se da en un momento de repente y definitivo; como señala Salomon hay un paso, un espacio entre los vivientes y los muertos. O sea se puede estar vivo estando muerto y se puede estar muerto estando todavía vivo por un tiempo de "estar muriendo".

He aquí un caso de un vivo estando muerto. En el mes de julio de 2012 realizaba mi trabajo de campo en el pueblo de Espinar Yauri. Mi madre y mi hermana mayor me acompañaban. Iba filmando y grabando las historias del pueblo, cuando de repente me embriagó el olor de las *chalwachas*, que me trajo al instante al paladar aquel saborcito de la memoria de mi infancia. Nos acercamos a las *challwiritas* (vendedoras de crema de *ch'uño* con pececillos del río). No bien nos acercamos a las *challwiritas*, una de ella nos llamó con insistencia; mi hermana mayor titubeó, no quería acercarse, pero la señora que nos había llamado ya nos había hecho sentar en su puesto, casi jalándonos. Y sonriendo me dijo: “¿cual de mis primas eres, *Tinagachay* o *Vivichay*?”. Al ver que la *challwerita* conocía el sobrenombre de nuestras infancias, nos alegramos y pronto caímos en cuenta que era nuestra vecina de cuando vivíamos en el pueblo. Nos levantamos a abrazarle pero mi hermana mayor nos retuvo disimuladamente, yo pensé que seguramente mi hermana estaba peleada con la vecina. Nos pasó las cremas de los pececillos con la harina de chuño y cuando nos disponíamos a probar, mi hermana de otro gesto nos lo impidió. No quiso ni probar la crema, nos dijo que le había dado viento, que tenía ganas de vomitar, le pusimos con hojas de coca en la boca y le dimos un poco de alcohol. Y aprovechando que la vecina servía a otros, nos dijo que la crema estaba *hallch'asqa*. Es decir que la crema estaba aguanosa, sin sabor y fermentada. Cuando la comida se vuelve así de insípida, se dice que los *ñawpas*-abuelitos del tiempo lunar han venido de noche a comer con los *runas*-gente y, como no saben manejar la cuchara, dicen que meten su mano en la olla y sacan la comida chorreando entre sus dedos. A eso se dice *hallch'ay*. Entonces la comida se vuelve *hallch'arusqa*. Nadie quería comer la comida *hallach'arisqa*, ni siquiera los perros. Pues ya no es la comida de los *runas*-hombres sino de los *ñawpas*.

Pero, sobretodo, cuando la comida se vuelve *hallch'arusqa* se dice que es señal de que alguien va a morir. Se dice que va a morir mientras duerme, se levanta y alista sus cosas y husmea la comida, que por eso la comida se fermenta y se vuelve aguanosa.

Recién entonces, mi madre limpiándose muy disimuladamente la boca, dijo que efectivamente la crema estaba muy salada. Para mí la crema tenía el sabor del recuerdo de mi infancia, como toda crema de pececillos. Pero viendo a mi hermana, no la comí. Mi madre buscó una buena excusa, le dijo que el autobús nos iba a dejar y pidió que lo pusieran en una bolsita para comer más tarde. Cuando ya nos retirábamos, nos dijo que al menos le diéramos la mano de despedida, que solo Dios sabía cuando volveríamos a encontrarnos. Nosotros le dimos la mano pero mi hermana empezó a vomitar, dijo que era insoportable el olor a putrefacción, que sus ojos ya no era ojos, que su rostro estaba de color ceniza y totalmente macilento, que ya era otra vida. De regreso a Espinar, pasados dos días, nos enteramos que había fallecido la pobre.

Conversando mi madre y mi hermana, le dijo: “*waway riparakuqma kasqanki* – hija habías podido conocer a lo que se nos adelanta”. Y mi hermana le contestó: “*sut’itaq samayninkupas qhayqa qhayqa*, pero si desde lejos ya se percibe. ¿Aquel día no se dieron cuenta? Si su *samay-* aliento de vida ya no era como el de nosotros, apestaba a zorrino quemado. Su cara estaba vacía como luna llena, por eso escondía su rostro de rato en rato. Si comíamos hubiéramos terminado vomitando e incluso pudimos habernos enfermado. Que asco. Felizmente no hemos comido aquella comida servida por un alma.

Salomon explica que: “los moribundos y los muertos recientes constituyen una misma clase de seres, cuya duración se extiende entre los “vivientes” (*causac*) y las fases del ser como ancestro reverenciado (*aya*). Se puede pensar esta transición como un segmento, en un continuum, de una visión mas inclusiva de la vida y de la muerte” (2014: 37). Salomon (2014. 37), para explicar la noción de continuum o de los “procesos transitorios de perdurabilidad” acude al ejemplo que dieron Duviols y Allen sobre “la “metáfora vegetativa” omnipresente que conecta lo tierno, lo jugoso y lo húmedo de los seres jóvenes (plantas nuevas, bebes) con las características mas resistentes pero también mas secas y rígidas de los mayores (adultos, plantas maduras) y, por último, con los restos disecados pero perdurables de seres que dejaron la vida y fueron conservados (conservación de las cosechas como las papas congeladas-disecadas o *chuiñu*” (momias))”.

Para los quechuas de *ch’isikata* lo tierno, jugoso y lo húmedo también está relacionado con la idea de fragilidad y dulzura. Por lo general a las mujeres embarazadas, cuando se siembra y se cosecha la papa, no se les permite entrar en la chacra: se dice que la tierra en reciprocidad de las cosechas come a los fetos. Que para

la *pachamama* en su *kay*- condición de *pachamama*, los fetos sobretodo de los *runa-gente*, son su plato favorito. Que para su persona los fetos-runas son tiernos, puros, jugosos, dulces, blandos y suaves. Pues su *kay*- condición de *runa-gente* todavía no está compacta. Cuando la *pachamama* se sirve de los fetos-runas las mujeres sangran y pierden su bebe. Pero en reciprocidad la tierra nos regala unas cosechas extremadamente abundantes.

Así mismo, la *papamama* también pasa por “procesos transitorios de perdurabilidad” y va desde “lo tierno, lo jugoso y lo húmedo a características mas resistentes y perdurables”. A las primeras pequeñas semillas de la papa se les dice *qhullapapas*- papitas-bebe y está prohibido comerlas, puesto que su *kay*- condición de papa todavía está en un estado muy tierno y frágil. Y como está en un estado muy frágil y tierno, se le cuida día y noche de las ovejas y de los chanchos que se las quieren comer. Se dice que éstos con solo el hecho de pasar cerca de las chacras las *desespíritan*, por eso hay papas y chuños que no espesan en la olla cuando se los cocina. Otro *kay*- condición de la *papamama* es cuando devienen princesas-solteras. Son solteras puesto que, como toda soltera, está en un estado de florecimiento y llega al estado de florecimiento en los carnavales. Y ya se las puede sacar de la tierra pero todavía no se las puede pelar. Tampoco se las puede asar, ni freír, pues están todavía tiernas. Como son papitas nuevas no tienen la piel fuerte como para pelarlas. Solamente se las pela y se las asa cuando alcanzan a la edad adulta, o sea cuando son *papamama*. Devienen a este *kay*-estado cuando se cosecha en los meses de junio y julio. En este estado se las separa para que se vuelvan semilla, que será sembrada en las próximas siembras; también se las separa para que se conviertan en *moraya-tunta* (papa blanqueada en las aguas de los ríos), *mushq'uy* (papa suavizada bajo la tierra) y chuño (papa deshidratada al sol y a la helada). Otro estado *kay*-estado de la *papamama* es cuando deviene *payapapa*. Es decir la papita vieja. Las *payapapas* se vuelven algo encogidas pero de un sabor dulce añoso. En una ocasión, en la cosecha de la papa, jóvenes y adultos lanzaron una broma al muchachito Melquiades aduciendo: *Milquicha*, ¿qué sientes con la abuelita? Todos sabíamos que Melquiades tenía de compañera a la comadre Teresita que le duplicaba en edad. El muchachito Melquiades dejó de escarbar la papa y les dijo: “*papamapas payakayninpi riki mishk'illaña*. ¡Qué pregunta! Hasta la papa en su condición de papa, es sumamente dulce en la vejez pues, así lo mismo es pues”. Desde entonces nadie volvió a molestarle.

Un *kay*- condición de la *papamama* que deviene duro, resistente y consistente, es cuando se vuelve *ch'uño*. Bastan tres chuños molidos para hacer consistente toda una olla. Y si cocinan chuño remojado basta un puñado, pero antes se les debe dar tres *samay*-alientos para que la sopa quede espesa. En otras palabras la *papamama* es muy poderosa como unidad porque al mismo tiempo es *qhullapapa*, princesa-soltera, *papamama*, *payapapa*, *moraya-tunta*, *mushq'u* y *chuño*.

Estos diferentes estados *kay* de la papa forman un continuum, en el que cada uno tiene su condición, su características y cada uno tiene sus propiedades, como la gran huaca Paria-caca y sus seis estados. Recordemos ahora la historia de dos amantes que devinieron en dos montañas llamadas sus majestades Apu *Sawasira* y *Pitusiray*, pues sus majestades guardan el *taqi*-semilla de las variedades de la papa. *Pitusira* es un poco alargado como la papa *qhaxari*, mientras que *Sawasira* es algo gordita con bella cintura y una infinidad de grandes ojos, como la papa *p'itikiña*. Las papas que son sembradas en las faldas de sus majestades florecen de canto a canto. En reciprocidad cada año en los carnavales se les ofrece hojas de coca, vino tinto, feto de llama y confites.

En el devenir de lo tierno, lo jugoso y lo húmedo a procesos más perdurables, duros y perennes, Salomon señala: la concebidad y la fecundidad. Entonces podemos decir que para Salomon sus majestades *Apus Sawasira* y *Pitusira* están en un tiempo y acción diferente al tiempo y a la acción de los *runas*-gente. Es muy conocida la historia del colegial que había entrado y había vuelto a salir de la ciudad de oro de sus majestades portando un plato de papas que con la luz del sol se había vuelto *papaq-illan*. Es decir, la semilla-potencia de la reproductora de las papas. Se sabe pues que, cuando el colegial había vuelto al tiempo y a la acción de los *runas*, había dejado de ser *runa*-gente. El pobre se había vuelto loco y por si no fuera todo, había envejecido, ni sus padres, ni sus abuelos, ni su perrito, ni nadie había podido reconocerlo. Había entregado la *illa*-potencia de las papas y había muerto. Sus, majestades tata *Pitusiray* y Mama *Sawasiray* se lo habían llevado; el colegial, hacia parte del tiempo y acción de sus majestades, el colegial había devenido uno mas de ellos.

Pero, sin embargo, a pesar que los *runas*-humanos y las huacas-no humanos están en diferentes tiempos y acciones, el uno y el otro están en permanente intercambio. Los *ch'isikatas* antes de sembrar la papa piden permiso a sus majestades *Sawasira* y *Pitusiray* soplándole holas de coca. Le dicen: “mama *Sawasiray*-tata *pitusiray* con tu permiso vamos a sembrar tus papitas. Que sean grandes y bellas como las papitas que nos enviaste con el colegialito. Por favor protégeles de la helada, de la

granizada y de los gusanos”. Y antes de beber el vino *ch'allan*-esparcen gotas del vino sobre las *illas*-potencias reproductoras de las papas que había entregado el colegial a los *ch'isikatas*. Gracias a sus majestades *Sawasiray* y *Pitusiray*, los guardianes y las potencias generadoras de la papa, los *ch'isikatas* son apreciados por la variedad de sus papas, sobretodo por el *qhaxari* y *p'itikiña*.

Un *Apu*- majestad muy poderoso que forma parte del *yurapapa*- manojito de semillas imprescindible en la siembra de las papas es su majestad *Apu Tata Torrewaychu*. A su majestad se le suele ofrecer un feto completo de vicuña en reciprocidad de las lluvias que salen de la multiplicidad de sus ojos. Gracias a sus aguas, las papas milagrosamente florecen en aquellas pampas tan desérticas *ch'iskatalay*.

Otra huaca muy temida del manojito de semilla- *yurapapa* a la que se le acude con hojas de coca en las siembras de la papa, es la abuela *Tutukallay Wayra*- la vieja madre de los vientos. *Tutukalla* es una variedad de viento torbellino de color rojo. Para los *ch'isikatas* cuando el horizonte por donde sale el Sol se tiñe de un rojo sangre, es señal de que la madre de todos los vientos *Tutukallay-wayra* se dispone a salir de una cueva llamada *tutupaka llakta* (el pueblo diablo de los vientos). Cuando sale es la desgracia total, barre con su manta las nubes que están a punto de llover. Por eso, antes de que salga, se le echa puñados de los residuos de las hojas de coca que fueron guardados exclusivamente para la *tutukallay wayra*. Mientras se le echa al aire se le dice: “toma, toma tus hojas de coca. Todavía no es tu tiempo, no ves que las papas están floreciendo, en agosto ya nos vemos. En agosto juntas mascaremos las hojas de coca en *ch'isikatallay pampa*”. Gracias a los residuos de la hoja de coca, la *tutukallay wayra* vuelve a su cueva. Y la lluvia hace florecer las papas.

En esta gradación entre los seres más perdurables y los más pasajeros es que los primeros devienen el fundamento de otros seres tanto entre los quechuas antiguos como los actuales en *Ch'isikata*. En efecto, la pareja de montañas, sus majestades *Sawasiray* y *Pitusiray* son el fundamento de la potencia reproductora de las papas. Su majestad *Tata Torrewaycho* (la torre que tiene el canto de la avechilla *wawcho*) es el fundamento de la potencia regeneradora de las aguas. Por ejemplo, cuando la cabeza de dicha torre se pone canosa, toda blanca, es señal de que será un día soleado, sin lluvias, pero, cuando su cabeza se vuelve oscura y negra, es señal que caerá lluvia, aún si está soleando. *Tata-Torrewaychu* jamás se equivoca. Por eso, el pueblo de Espinar y los *ch'isikatas*, para sembrar la papa se guían mirando la cabeza de su realeza.

Así mismo, su majestad mama *Wachalinka* es la que condiciona a las mujeres para que sean *wachaqkuna*-mujeres fértiles que dan a luz mas de siete u ocho hijos. *Wacha* significa “la que da a luz”, y *linka* es el sufijo que le da un matiz de cariño a la raíz parir-*wacha*. En sí quiere decir “la que es sumamente fértil”, “la que se embaraza con solo tocarla”. La historia dice que *Wachalinka* había orinado en una ladera y como la orina era abundante había rodado hasta los canales de agua del poderoso Inka-Rey. La orina había hecho secar los canales de agua. Inka-Rey, como venganza, había provocado que *Wachalinka* quede embarazada de su persona. La gente del valle de Majes y Viraco había quedado con la boca abierta viendo que al costado de su majestad la princesa Mama *Wachalinka* había empezado a crecer una montañita. Exclamaban ¡cómo había podido embarazarse si no tenía marido, puesto que era doncella! O sea que había parido sin haberse acostado con un hombre. Sin embargo, el poderoso *Apu Qurupuna*, que todo lo sabe y todo lo ve, ya sabía que su hija mama *Wachalinka* estaba embarazada del pujante Inka-Rey. A causa de ello, *Apu Qurupuna* había arrojado a hondazos a *Inka-Rey* al valle del Cusco. Hoy en día, las mujeres que viven en los alrededores de mama *Wachalinka* tienen más de ocho y doce hijos. Muchas de ellas, por ejemplo la señora Rosalinda Ccaya, me hizo saber que a pesar de que tomaba anticonceptivos, siempre terminaba embarazada, que la culpa la tenía mama *Wachalinka*, puesto que “en el comienzo de este mundo” ella así había trazado el camino. Y me contó que la noche en que había nacido mi madre, *Mama Wachalinka* se había presentado ante mis abuelos y había pedido que mi madre fuera su *hap'iqi*-ahijada; y por eso mi madre tenía tantos hijos. Me recordó que tenía que agradecer mucho a mama *Wachalinka*, sino yo no estaría en el amanecer de este mundo.

Así sus majestades *Apu Qurupuna* y *Wachalinka* (de donde provienen mis abuelitos y mis padres), son seres perdurables que fundan seres pasajeros, como los *runas*-gente, y otros seres como la papa o los animales.

Podríamos concluir con Salomon (2014: 38) que la gente, las momias, las *huacas* y el cosmos son seres emparentados en los Andes que se relacionan de maneras disimiles temporalmente y con las leyes de la naturaleza en un continuun guido por un orden social.

Vías de unión entre estadios del devenir y entidades

Frank Salomon señala que el tipo de relación entre *runa-gente* y las huacas depende de las diferentes posiciones que ocupan éstas en la gradiente de devenir de los seres. Como precisa: “Si se tiene en cuenta que el ritual consistía en una reciprocidad entre seres de todo tipo, humanos y no humanos, esto implicaba una comunicación entre seres de diferente posición ontológica” (2014: 38). En efecto los *runa-gente* y las huacas tienen diferente *cay-* condición. No tienen las mismas “posiciones ontológicas”. Por ejemplo, ser *suq'as* es la *cay-*condición de los *ñawpas*, los ancestros del tiempo lunar. Es decir que son indómitos y solidos, y como tales manejan una sarta de vientos salvajes que enferman a los *runa-gente*. A ellos se debe también la madre de la papa, de la quinua, de las hojas de coca, de la llamas, de la cerámica y de los tejidos. Mientras que la *cay-*condición de los *runa-gente* es que son amansados, dóciles, suaves, jugosos y deben a los *ñawpas* el origen de sus productos. Los *ñawpas-ancestros* son más poderosos que los *runa-gente*.

Una *cay-*condición de un *Apu-señor* muy poderoso de las comarcas de la ciudad Blanca de Arequipa, como es su majestad el gran volcán Misti, es que se ubica en una gradiente mucho más alta que el de sus majestades las huacas *Apu Ausangati* y *Apu Salqantay*. Cuando a veces estas majestades se niegan a recoger las almas en pena que han cometido incesto o han depreciado la comida de sus nueras, se acude al gran *Apu* volcán *misti*. Su majestad da el veredicto en la asamblea de los *Apus* para que recojan las pobres almas penantes y puedan llevárselas a sus cordilleras.

Tata Qurupuna también tiene la capacidad de hacer hablar a su Majestad el gran río *Apurimac* (el río que habla) cuando no quiere entregar el cuerpo de los *runa-gente* que son arrastrados por sus aguas caudalosas. *Apu Qurupuna* y *Apu Misti* solamente acuden al llamado de los alto-*misayoq* o *paqus*. Es decir de los sabios y chamanes que están en una gradiente mucho más alta que los pampa-*misayoq*, a los que todavía no les está permitido dirigirse a sus majestades, pues se encuentran en la mitad del camino de la sabiduría.

Otro punto importante que menciona Salomon es el “escenario genérico” que permite la comunicación entre *runa-gente* y las huacas. Señala: “los rituales que se describen en el manuscrito quechua, así como algunos ritos etnográficamente observados, que incluyen continuidades con el manuscrito, ambos tienen en común un metaprograma o un escenario genérico para lograr esa comunicación” (2014: 38). En

efecto el *yachaq* o sabio para establecer la relación con las huacas pasa por el sendero de un programa ritualizado, de un escenario ritual de los *runas*-gente, a otro escenario ritual de las huacas, puesto que unos y otros se encuentran en “tiempos y acciones” diferentes. A este sendero ritualizado Salomon lo llama, “pasarelas”. Los ritos tienen un lugar donde se hacen las representaciones para acudir a sus majestades. Los sabios los convocan ofreciéndoles hojas de coca, vino tinto, trago puro de caña y cigarro inca. Solamente en estas condiciones sus majestades acuden a la convocación de los *yachaq*-sabios.

Otra característica que precisa Salomon es que las huacas son entidades heterogéneas, algunos eran tiernos, suaves y otros habían devenido sólidas y, según los atributos en las que hallaban, se tenía que cumplir distintos rituales de acercamiento y todo dependía del estado en que se encontraban en “la gradiente vital”. *Un pampamisayuq* no puede acudir a sus majestades que han devenido en grandes cordilleras como *Apu Qurupuna*, *Apu Ausangati*, *Apu Salqantay*, *Mama Veronica*. Pero los *pampamisayuq*-en su condición de tiernos, y suaves, sí pueden dirigirse a sus majestades las montañas *Apu kinsach'ata*, *Apu* la Loma con gato, y otras.

Salomon señala (2014) que en el campo ritual de la comunicación andina precolombina entre las huacas y los *runa*-gente era imprescindible primeramente la presencia de la huaca como ser sagrado y, luego, de una persona (cacique o principal) que estaba encargada de llevar la ofrenda de reciprocidad a la huaca de parte de la colectividad. Un último elemento imprescindible era la intervención de un intermediario. Los participantes, agrupados en colectividad, tenían que alcanzar una "vitalidad exaltada" y tenían que lograr una solidaridad mutua; no se podía estar en antipatías individuales, no se podía estar en *nuqayku*-nosotros “que estamos peleados”, “nosotros que estamos en miramientos”. Podríamos decir que tenían que alcanzar un *nuqanchis* colectivo inclusivo compacto. El estado de exaltación, y a la vez de solidaridad, explica F. Salomon, se alcanzaba gracias al alcohol (o la chicha), cantando y zapateando en ronda a la cadencia del tamborcillo, de la flauta y de los *chhullchos*. Y solamente así, todos *nuqanchis* bailando, todos *nuqanchis* cantando y todos *nuqanchis* bebiendo invocamos a su majestad- la huaca o deidad. Su majestad acude al llamado porque todos eran un solo corazón y una sola solidaridad, sin inquinas ni miramientos.

En este campo ritual de la comunicación con las huacas, el papel de intermediario, o sea del *yachaq*- sabio, era muy complejo, como señala Salomon: “Estaría tentado de describirlo como "pasarelas" a lo largo del *continuum* del ser/estar

(*continuum of being*) en el que los humanos asumen estatus cercanos a los de las personas *suprahumanas* a los que dirigen” (Salomon 2014: 38). Es decir que para convocar a sus majestades o deidades, los intermediarios debían estar en un estado “inanimado”.

Respecto a esta condición de intermediarios, en *ch'isikata* se dice que el patrón Santiago es quien escoge a sus *yachaq*- intermediarios o sabios. Al igual que relata Salomon para los antiguos andinos se dice que en un primer balazo del rayo les hace “entrar en una efímera muerte”; en un segundo balazo les hace regresar de aquella “fugaz muerte”; y en el tercer balazo les entrega la sarta de llaves o balas de piedra con las cuales van a acudir a sus majestades⁹⁹. Los intermediarios, cada vez que acuden a sus majestades o deidades entran en esta “efímera muerte” o estado “inanimado”.



Imagen N° 29. La bala del patrón Santiago-el patrón de los granizos

99

Este estado en que el intermediario entra en un estado de una muerte pasajera también está explicado por Tristan Platt (1997) en su trabajo, “el sonido de la luz; comunicación emergente en un dialogo chamánico en quechua”. Menciona que primeramente el *yachaq*-sabio es escogido por el arcabucero del patrón Santiago con sus metálicas *walas*-balas. El *yachaq*-sabio entra en un sopor lento mientras mascan las hojas de coca y bebe el trago y, llegado el momento, convoca al *urco*, el espíritu de la montaña *Tata Pumpuri* que llega transmutado en cóndor .

Siguiendo a Salomon en su exégesis del Manuscrito de Huaruchiri, para acudir a las huacas los intermediarios debían evitar “sensaciones corporales intensas”. Debían estar en un “estado inanimado”. Había diferentes maneras de alcanzar el estado inanimado, por ejemplo cuando se dormía, cuando se soñaba, y también absteniéndose de las relaciones sexuales. Veamos las tres situaciones de pasarelas o estados inanimados que explica F. Salomon.

Salomon expone¹⁰⁰ como los *runa-gente* al regresar de una visita a una huaca femenina y delicada, como es *Urpay huachac* (la que concibe tortolitas), debían abstenerse de las actividades sexuales durante un año y tampoco debían consumir condimentos. Según Salomon la huaca *Urpay Huachac* era excepcional en relación a las otras huacas, pues no tenía intermediarios y por lo tanto el trato era directo con los *runa-gente*.

De la misma forma en ciertos rituales actuales en Ch’isikata como en la cena de *vilaja*¹⁰¹ que se comparte con las huacas, no se consume ni sal, ni ají, ni cebolla, ni otro condimento. Cuando los ch’isikateños cocinan con algunos de estos condimentos, sus majestades los *Apus* y huacas no acuden a la cena ritual. Se dice que para sus majestades las personas que consumen estos condimentos las ahuyentan, que apestan a sudores de sobaco *ch’uqi-ch’uqi*. Por eso muchas personas dejan de comer estos condimentos incluso una semana antes del ritual.

Una segunda "pasarela" es la acción de *puñoy*-dormir y *muscoy*-soñar. Esto me evoca que entre los *ch’isikatas* se suele decir que cuando se duerme se renace. En efecto, Salomon explica que cuando se duerme, uno se aleja temporalmente de las actividades cotidianas y solamente habiendo alcanzado este estado de alejamiento, entra en comunicación con las huacas y así adquiere “conocimientos no humanos”.

En uno de los mitos-cuentos de Huaruchiri en el capítulo 5, se narra que el joven HuatyaCuri (el hijo de las papas asadas) había escuchado entre sueños la conversación del zorro de arriba y el zorro de abajo. Ambos zorros habían contado los problemas que aquejaban a los de la tierra de arriba y los de la tierra de abajo. Cuando habían terminado de contar sus historias, habían explicado que podían resolver aquellos

¹⁰⁰ Primeramente, aquellas personas que iban a cumplir ciertos rituales y obligaciones hacia las huacas debían alejarse del comportamiento de la vida cotidiana. Este requisito que en términos durkheimianos (1909) podríamos denominar alejamiento de lo “profano” para facilitar el acceso a lo “sagrado” se repite en gran parte de la vida ritual de muchas sociedades y es permanente en el sistema chamánico amerindio (la Pudre, Cheweil 1992, Ventura 2012).

¹⁰¹ He analizado este ritual en el capítulo sobre el *pukllay*- la Vilaja.

problemas de tal y tales maneras. Así pues HuatyaCuri, escuchando a los zorros, se volvería sabio develando la falsa sabiduría del señor Tamta Ñanca. Tamta Ñanca aparece como un falso *yachaq* porque ni él ni sus sacerdotes habían podido descifrar porqué este había caído enfermo.

Así mismo en el Manuscrito don *Don Cristóbal Choque Casa* mientras dormía en sus sueños una huaca se le había presentado transmutada en su difunto padre aún “muriente”, o sea que recién había fallecido, y le aconsejaba que no dejara de servir a la huaca que había adorado. En la interpretación Salomon agrega que: “Este conocimiento sobrenatural se iba a volver la semilla de su recíproca inversión de roles” (2014: 39).

Una tercera pasarela consiste en adoptar un aspecto de muerto o también cubrirse con la piel de un muerto. En los tiempos pre cristianos se acudía a dialogar con las huacas tomando una apariencia de muerto, ya sea de un *runa*-gente o de ciertos animales (como puma o zorro o guanaco). En el Manuscrito, HuatyaCuri se transformó en un guanaco y haciéndose el muerto (*tukuy*) se echó en un camino; entonces, cuando las huacas-zorros se le acercaron, consiguió robarles su fuerza y gracias a esta fuerza robada logró vencer a sus retadores.

En aquel tiempo las personas que vestían una máscara hecha de la piel de un enemigo muerto y despellejado se impregnaban de una fuerza extraordinaria del *Uma pacha*. Es decir de la fuerza de las ánimas que eran sembradas y regeneradas en ese lugar, el *Uma Pacha* era como una hacienda. Las personas que acudían a las huacas-señores propietarios de ciertos animales, iban cubiertos con pieles de animales muertos. La piel les ungía una fuerza muy poderosa. Así los Yauyos, que eran tratados de vagabundos y advenedizos por los Checa, acudieron a Paria Caca. La huaca les ofreció un gato fino (puma) llamado *chunculla* de oro para que fueran reconocidos por los Checa como hijos de Paria-caca. Pero los Yauyos empezaron a alardear de que tenían en sus manos el gato de Paria-caca, y por esta jactancia el gato *chunculla* desapareció de sus manos. Entonces los Yauyos volvieron a acudir a Paria-caca. Llorando y rogando finalmente lograron que la huaca les regalara por segunda vez un hermoso gato montés llamado gato pintado.

Tucoy y la transmutación

Otro término muy usado e importante de la mata de *yurapapa*-manejo de términos que denotan transformación es, *tucuy*. Salomon señala que se utiliza el verbo

tucuy cuando se relata la historia de HuatyaCuri, una huaca que toma un disfraz mágico y se convierte en guanaco. *Tucuy* se asocia a *cay* (por ejemplo el guanaco como guanaco) y a *tian* (por ejemplo una ubicación topológica, los dos nevados, o sea su majestad Paria-caca), por tanto esta pareja de opuestos complementarios de *cay* y *tian* significan: "el como" y "la ubicación". En cambio, a diferencia de esta pareja, el *tucuy* connota un cierto proceso. Es decir una transmutación. Por ejemplo el paso de un *cay*-condición a otro *cay*-condición. HuatyaCuri, (el hijo de las papas asadas) el *tucuy*- lo convierte a este en guanaco. Para los ch'isikatas equivaldría a la noción de *taphkay*- la potencia que hace que los seres se transformen en montañas, en piedras, en lagos, en illas-ídolos etc. Hoy en día también se utiliza *tucuy* para designar que algo se transforma, pero sobretodo se usa *taphkay* para señalar que algo se transforma debido a un movimiento, a un contacto entre los *runa*-gente y los no *runas*-huacas. Por ejemplo, las llamas machos que salieron del manante *Urqupampa* se transformaron en illas-ídolos cuando los viajeros lo atraparon. O sea se *taphkaron*.

Otra acepción, que añade Salomon, de *tucuy* es en su uso como verbo no auxiliar para indicar que un *runa*-humano y un no-humano pueden adoptar "nuevos aspectos exteriores". Para los *ch'isikatas* no son solamente cambios de aspectos exteriores sino también de "un hacer como". Es decir que se adopta la forma de un ente al hacer como ese ente. En la cena ritual de la *vilaja* con los *Apus*, que refiero más adelante, cuando yo y mis hermanos menores, siguiendo a mis padres y abuelitos, nos transmutamos en condorcitos, mi cuerpo adquiere palpitando el *sunqo*- corazón del cóndor, entonces yo, en mi *cay*-condición de condorcito salto, aleteo y de un picotazo desgarró la carne de la *vilaja*. Así mismo en la fiesta de mamacha Asunta, cuando las muchachas bailan cargando los corderos entre los brazos y los muchachos portando la cabeza del zorro, no es que los muchachos estén vestidos exteriormente como zorros, sino que apestan a zorro, caminan sigilosos y acercándose a las muchachas pastoras les *llaksan*. Es decir que les dejan pasmadas y logran arrancarles sus corderitos. Y cuando revienta el cohete, los muchachos-zorros buscan enloquecidamente, con los ojos rojos de zorro, dónde esconderse. Y cuando los perros irrumpen ladrando en la plaza, los pobres zorros huyen y hacen caer el sombrero de las vendedoras de ponche de habas. O sea que los muchachos-zorros están impregnados del *samay* potencia del zorro. El zorro les ha atrapado, les trasmite su ser-estar como zorro. Por eso, los perros, a pesar de que están sujetos por sus dueños, se sueltan y persiguen ladrando a los muchachos-zorros hasta afuera del pueblo.

Otro de los matices de *tucuy* es el de “pretendiendo ser no (se) es; un engañando” (2014: 40). Salomon da algunos ejemplos sacados de Huaruchiri.

*Ancha yachac **tucospa** pissi yachascanhuan, o sea, "pretendiendo ser muy sabio, con lo poco que sabía".*

*Chapim huanaco **tucospa** huañusca siriconqui, o sea, " entonces, haciéndose pasar por un guanaco...; te hubieras caído muerto (se refiere a la sorpresa de verle así pretender ser sabio).*

Así también en el mismo manuscrito, cuando el gran Cuni Raya Vira Cocha para poner a prueba las diferentes huacas y también a los *runa*-gentes solía *tucuy*-transformarse en pordiosero, en piojoso y en viejito.

*Cay cuni raya vira cochás ancha ñaupá huc runa ancha huaccha **tucopalla** purircan, o sea, "En tiempos muy antiguos, este Cuni Raya Vira Cocha acostumbraba ir recorriendo, haciéndose pasar por un hombre pobre y miserable".*

Salomon luego de haber explicado los diferentes matices que *tucuy* tiene en el Huaruchiri, señala que dicho término escapa a lo que Gonzales Holguín denominó “esencia”. En efecto Cuni Raya Vira Cocha pareciera que se hace el mendigo, puesto que su objetivo es engañar. Sin embargo no se hace el mendigo, tampoco finge el papel de miserable, muy al contrario se transforma en mendigo y en miserable. Si fuera “esencia” no podría transformarse, no podría cambiar de esencia. *Tucuy* quiere decir que Cuni Raya Viracocha mantiene su *cay*-condición de poderoso huaca y, gracias, a este *cay*- condición de huaca poderosa puede volverse-*tucuy* un mendigo y un miserable. Su *cay*-condición de huaca le permite transmutarse de un estado a otro estado. Sin embargo estas formas de acepción del *tucuy* no fueron entendidos por los evangelizadores que recogieron los mitos-cuentos de la región de Huarochirí y trataron de embutirlas en una visión cristiana, puesto que no se interesaron en comprender la cosmovisión andina quechua como tal.

El verbo *tucuy*, traducido por “convertir” en el sentido cristiano, es un equívoco formal, se basa solamente en el parecido. Para los cristianos no se pueden tener dos esencias, puesto que Dios es una esencia. Por tanto no se puede estar con Cristo estando

con las huacas. Y tampoco se puede estar yendo a la adoración de Cristo y al mismo tiempo a las huacas. O sea al convertirse en cristiano, se convierte solamente en esencia-cristiana y se deja pues la "esencia" creyente de las huacas.

En cambio los conversos andinos, al convertirse en cristianos, no tenían la noción de cambio de esencia, sino que estaba impregnada en ellos la noción de *tucoy*, como señala Salomon: “Los conversos, por su parte, pueden haber entendido las obligaciones del cristianismo como un asunto de cambiar apropiadamente de apariencia (como se hacía en la devoción a las *huacas*), en lugar de una cuestión de cambiar de "esencia" (un concepto del que tal vez no disponían) para, de esa manera, participar de las características ontológicas acopladas a dichas obligaciones. (2014: 41). Es decir que los conversos andinos entendieron que para acercarse al cristianismo debían acudir, como solían hacerlo a la huaca Paria-caca, cubiertos con la piel de puma, bebiendo la chicha y danzando la danza de la huaca. Es decir que debían apropiarse de los rezos, cantos, lloriqueos y vestimenta de los cristianos. Debían *tucoy*- convertirse en el *cay*- como cristianos.

En resumen Frank Salomon reafirma que: “por el proceso del *tucoy*, se podía establecer una comunicación que atravesaba las diferentes condiciones del ser” (pp. 41). O sea que cuando HuatyaCuri, (el hijo de las papas asadas) se vuelve *tucoy* guanaco, se convierte en guanaco, no es que pretende ser guanaco sino deviene guanaco. El *cay*-condición no es pues solamente una manera de parecer, es una manera de hacer. Es decir que HuatyaCuri, cuando se convierte en guanaco huele, gime y duerme como guanaco, por eso el zorro y la zorrina se le acercan creyendo que está muerto. Y cuando se disponían a comerse el guanaco, este devino HuatyaCuri. Entonces los zorros huyeron dejando su antarita y su pequeño poronguito de chicha. Gracias a la antarita y al porongo HuatyaCuri, logra vencer a su concuñado rico y poderoso.

Las huacas y la Sociedad

Salomon señala que la organización de las huacas sigue un ciclo que va también de lo suave, tierno y dulce a potencialidades duras, secas y permanentes y este mismo orden es el que organiza la estructura social y política. En el nudo cabeza del *ayllo* mayor estaría la huaca potencia epónima que organiza el conjunto de las huacas y abre la segmentación de cinco nudos o *ayllos* menores y éstos a la vez abren otros nudos o

ayllos compuestos por las unidades domésticas. Hay una sucesión de ancestros a cada nivel de organización de la estructura del *ayllo*.

Salomon también explica que aquellos que morían siendo viejos y siendo dirigentes, o sea siendo curacas, podían devenir huacas. Entonces eran momificados y sacralizados. Se les rendía pleitesía. Estas mismas huacas intercedían para lograr toda la prosperidad de la agrupación o del *ayllo* del cual eran cabeza. A estas huacas se les atribuía la prosperidad, “El fervor por proteger importantes "madres" y "padres" momificados de las agrupaciones colectivas (*corporated collectivities*), un asunto que tanto fascinó a los "extirpadores de idolatrías, integraba el proceso político y simbólico por el cual los *kurakas* atribuían a los ancestros de la principal línea de descendencia (los señores putativos) toda la prosperidad que pudieran lograr y expresaban a los ancestros las necesidades que tenía la comunidad” (2014: 42).

En efecto un curaca podía devenir una huaca muy importante. Cuando las huacas comenzaba a ubicarse en un nivel mucho más alto de la estructura de la organización del *ayllo*, se volvían mas sólidas, secas, adquirían mas potencia, *samay*-energía y se volvían mas perdurables. Es decir devenían su majestad Apu-huaca montaña. Se volvía la huaca del *ayllo* mayor y se enraizaban en cinco *ayllos* menores y estos a la vez iban descendiendo hasta las unidades domésticas. Así sucesivamente, conforme iban bajando las huacas de jerarquía y de la organización del *ayllo*, se hallaban en estados menos sólidos, más frágiles, y por tanto, eran fugaces y tenían menos potencia. De tal forma que la huaca de una unidad domestica estaba menos consolidada. Se contaba menos de sus actos. Y se le rendía pleitesía solamente en el seno de la unidad doméstica o familia.

Sin embargo una huaca doméstica en su condición de huaca doméstica podía devenir poderosa, sólida con mucha potencialidad. Una huaca se hace pujante y perenne cuando se relatan mitos-cuentos de sus actos y de sus logros y de sus hazañas. No olvidemos que una de las dimensiones del *cay*-condición de una huaca son sus sucesos. Son sus actos los que le hacen huaca.

Ilustraré este aspecto con una historia-experiencia mía de los sucesos de una huaca doméstica que hoy en día ha empezado a despertarse. Es decir que la gente comienza a contar sus hechos y no deja de rendirle pleitesía. Unos y otros no dejan de relatar las grandes hazañas que había realizado en la época de los incas e incluso hoy en día. Se trata de la huaca calaverita de *T'ankarchayuyq*. *T'arkar* significa el árbol de

espinos. Y el sufijo *chayuyq*, *significa* el que posee. O sea que *T'ankarchayuyq* quiere decir el árbol que posee espinas.

Mis padres habían comprado un terreno en la comunidad de *Ccachona*, en Cusco. No hace mucho que construyeron una casa, pero la casa estaba siempre húmeda. Mis padres se habían dado cuenta que la humedad venía de los largos cabellos de un árbol espinoso llamado *T'ancarcha*. Y al costado de este arbusto grueso y retorcido hay una chocita de adobe con techo de tejas y en la puerta hay un gran candado, mi padre me dijo que era de la época colonial. Entonces habían decidido abrir una zanja por detrás de la casa para que corra el agua. Para este trabajo habían pedido en *ayni* al compadre Serafín para que abra la zanja, pero el compadre no bien había avanzado el trabajo, había pedido trago y coca y había dicho que el lugar le había *qhayqado*, le había quitado toda su fuerza. Finalmente no quiso abrir la zanja. Luego, mi padre había contratado al señor Jacinto, pero el señor también había abandonado la zanja, había dicho que de la chocita de adobe alguien le había silbado diciendo: “*comparri imatan hallp'ayta llaminki-* compadre por qué estas tocando mi tierra, mi casa”. El señor Jacinto también se marchó aduciendo que aunque le pagasen oro y plata no tocaría la casa de su compadre. Luego habían contratado a un jornalero de la calle, pero el pobre había recibido un puñete en el corazón. Había dicho que el señor que le había dado el puñete había entrado a la chocita de barro. No había entendido que la chocita estaba cerrada con un candado, que era sólo su imaginación que le hacía suponer que alguien había entrado. Finalmente, cansados de que la gente no cumplan con el trabajo, mis sobrinos habían empezado a abrir la zanja, pero ¡cuál no sería la sorpresa cuando alguien les había silbado tres veces de la chocita! Recién entonces mis padres habían llamado al dueño de la chocita y había abierto el candado, y no bien entrado el umbral habían quedado pasmados viendo la cabeza de una calaverita con un gorro antiguo del tiempo de los incas llamado, *chuco*. Recién entonces mis padres le habían ofrecido hojas de coca y traguito a este antepasado. Y recién entonces el dueño de la chocita, viendo que mis padres tenían respeto hacia los ancestros, les había contado la siguiente historia. Les había dicho que la calaverita se llamaba señor de *T'ancarchayoyq*: el señor propietario del árbol con espinos. Que probablemente la calaverita de *T'ancarchayoyq* era el abuelito de sus abuelitos. Así le habían dicho sus padres, cuando le hacían encender de niño una vela a la calaverita. Que incluso había querido llevárselo a su casa pero el ancestro-calavera se había negado amenazándole que le iba a quitar su prosperidad puesto que se estaba haciendo rico vendiendo sus tierras. Que no se

movería de su casa, puesto que la había heredado de tiempos inmemoriales. Que todo aquel sector desde los andenes hasta la loma eran sus tierras. Recién entonces el dueño de la casa había revelado a mis padres que esa era la razón por la que se había negado a venderles la chocita y el reverenciado árbol *t'ankar*. En ese momento mis padres habían comprendido que las habladurías de la gente acerca del señor de *T'ankarchayoq* no eran habladurías sino historias de la vida de la calavera del señor de *T'ankar*. El abuelito *yachaq*-sabio don Mariano Jacinto les había dicho que el señor de *T'ankarchayoq* había sido el propietario de toda las canteras de piedra con la cual habían construido el templo de *Sacsayhuaman*, que por eso llevaba el gorro de los incas. Mi hermano el antropólogo me dice que todo ese sector es el asentamiento de la *goya*-princesa Anahuarkhi, una de las esposas del inca Tupac Yupanqui. Que por eso hoy en día la gente al construir sus casas encuentran vasijas, tapados y huesos. Unos y otros, muchos, habían dicho a mis padres que el señor de *T'ankarchayoq* estaba devorando a nuestros perros, puesto que ya habían muerto cinco. Que poco a poco también iba a devorarnos uno a uno a nosotros. Que tenía mucha hambre puesto que habían construido una casa en su terreno. Que en reciprocidad debían ofrendarle grandes pleitesías. Y antes de que el propio dueño abra la zanja, mis padres habían ofrecido al antepasado hojas de coca, vino tinto, semillas y fetos.

Desde entonces mis padres cada año le rinden pleitesía y le hacen ofrendas al señor de la calaverita de *T'ankarchayoq*. A raíz de este suceso que se ha divulgado y se cuenta, muchas personas de la comunidad y de las comunidades vecinas vienen a visitar al señor de *T'ankarchayoq* para pedirles autorización cuando quieren comprar un terreno. He sabido que cuando no le piden permiso, la casa que han construido termina siendo barrida por los barrizales-huaycos.

El señor *T'ankarchayoq* era la cabeza de una unidad doméstica; tal vez por eso la familia del señor que vendió la tierra a mis padres apellida *T'arcar Huaman*. O quizás, como dicen la gente, era un curaca principal de toda la comunidad de Ccachona pero que probablemente había sido despojado de sus tierras por los hacendados Gamarra. Ya que hasta antes de la reforma agraria la comunidad estuvo en poder de los Gamarra. Lo cierto es que hoy en día el ancestro- huaca está siendo reconocido. Los comuneros han pedido al dueño que abra las puertas de la choza y que ponga la calaverita en una urna para que puedan rendirle homenaje y prenderle velas. La gente no deja de contar de los sucesos y hazañas de la calaverita de *T'ankarchayuq*.



Imagen N° 30. *Sapu-hamp'atu* encontrado junto al señor de *t'ankarchayuq*¹⁰²

Se sabe que en tiempos pre-cristianos las huacas de la unidad doméstica o *ayllo* menor eran abandonadas cuando le sustituían otras nuevas huacas cabezas. Es decir cuando empezaban a contar sucesos de las nuevas huacas. En efecto, las huacas son acontecimientos, mitos-cuentos y acciones. La huaca vale por lo que se cuenta de sus hechos, de sus hazañas y de los efectos que ha causado. La huaca es huaca por lo que hace y por lo que se cuenta. La huaca es el mito-cuento, puesto que está ahí, reconocida en la mito-topografía, en los lugares significados de memoria legendaria (*tian*) y los runas están para contar sus hazañas. Una manera de descartar una huaca es descartar sus sucesos. De ahí la importancia de los cuentos-mitos. Es el fervor y la memoria hacia las huacas. Se las olvida porque aparecen otras huacas, o sea que se narran otros mitos-cuentos. Nada es estático, todo es suceso. Los mitos-cuentos están en movimiento, unos se descartan y otros cambian.

En este sentido podemos añadir, con Salomon (2014:43) que la topología jerarquizada del paisaje es una significación de las deidades o huacas, de la misma manera que con la organización de la jerarquía social. Una huaca es más poderosa porque hizo tal o cual hazaña que se narra, un curaca es mas poderoso porque se cuenta

¹⁰² Foto tomada en Cusco en 2013 por Eugenia Carlos.

de sus logros. Pero, de ahí se deduce también un cierto dinamismo en el paisaje, algo que yo misma experimento en mis andares por Ch'isikata en que la organización del espacio hace revivir las jerarquías sociales tal como están evocados.

En el pueblo de Yauri-Espinar, la montaña sobre la cual está construida la gran torre de su majestad tata *Torre-huaycho* es una suerte de antena principal de todas las huacas, puesto que se ubica en una jerarquía muy alta en relación a las dos montañas de sus majestades *mama Sawasiray* y *tata Pisusiray* y también del señor, la Loma con Joroba de Gato y también de sus señores, el *Qhayqa-moqo* (la loma que pasma), cruz pata, camposanto y *Cacharpariy* pata (la loma de la despedida). En la pampa de Ch'isikata sobresale la gran quebrada de *Hatun huak'ayllo*, a él se debe el origen de los burros. La quebrada menor uña *Wak'ayllo*, es el sector de los niños duendes. La laguna grande *Hatun qucha-pata* es la laguna mayor donde viven las poderosas huacas sirenas que encantan con su voz a los hombres. *Uña qucha-pata* es una laguna menor propietaria de la ciudad encantada de oro y, así sucesivamente todos y cada uno de los ch'isikatas viven con una suerte de correspondencia de los lugares con significación del paisaje. Es decir con el *tian*.

Ch'isikatallay pampa es una manta multicolor, llamada papa *sisascha* (la manta regada con las flores de papa). La historia dice que la virgen mamacha *Bilin* había tejido la pampa de Ch'isikata con lana rosada, morada, blanca y azul y había ajustado la trama del tejido con la *wich'una* hecha del fémur de la vicuña. Por eso la tierra de ch'isikatallay pampa es fuerte, bien tejida, jamás pasa temblor en estas comarcas y es muy propicia para las cuatro variedades de la papas multicolores que florecen. Ch'isikatallay pampa es pues una manta tejida de diferentes colores y de diferentes diseños, cada uno de los cuales son los lugares con significación del paisaje y a la vez las narraciones de sucesos de las huacas. Las personas que los van tejiendo van contando esta trama-estructura de correspondencias. Es así como los *ch'isikatas* organizan su vida y tienen la posibilidad de dar significado al "mundo", organizando el espacio y orientándose en sus recorridos cotidianos, como señala también Salomon para el manuscrito de Huaruchiri por las "correspondencias" que los *ch'isikatas* establecen con los lugares, las huacas y los mitos-cuentos.

Salomon extiende el análisis de la relación entre las huacas y la estructura social a una tensión central en la antropografía y muy fuertemente en el mundo andino "la categoría de "grupo/conjunto" (*set*) como contrapuesta a una "cosa" o a una "persona" resalta con fuerza en el Manuscrito cuando se refiere a los niveles superiores de la

jerarquía social/sobrehumana/cosmológica” (2014: 41). En nuestro análisis de las relaciones sociales contemporáneas el conjunto es pensado como un *nuqanchis*. Es decir el pronombre plural inclusivo que denota a un grupo: no hay una huaca singular, una huaca es siempre una pluralidad de accidentes geográficos, referentes animales (los cinco halcones), de denominaciones (la huaca Pariaqaqa, es cinco huevos, cinco halcones etc.) y de hazañas. Así en los niveles superiores habría una relación de conjunto, por ejemplo la rueda de nevados que hace la familia de su majestad tata *Qurupuna*, compuesto por: Mama *Sulimana*, la princesa *Wachalinka*, el pequeño Inca-reycito, el cabo *Sairi waqra* entre otros. Sus majestades son pues una agrupación, un conjunto de topologías.

Salomon recalca que en el orden muy inmutable y muy bien organizado del proceso de devenir de lo suave y tierno a potencialidades sólidas y perennes irrumpe lo improvisado, lo impensado, el azar; es decir el huaico, *Pachacutec* (el inca que hace grandes cambios o la tierra que se transforma), *Iluqlla* (el desborde del mar, de la lava y del lodo) y *chullpariy* tiempo (un nuevo tiempo que crea otras generaciones de runa-gente). El *huaico-wayku* que se desborda de su cauce, arrasa con todo y transforma el paisaje, el agua crecida en su recorrido crea otras disposiciones en la geografía, abre quebradas endentadas, cañones con doble cabeza, lagos verdosos, laderas tortuosas.

En la cosmología andina del Manuscrito se incluye una huaca-concepto que produce grandes cambios, la huaca Cuni Raya Vira Cocha asociada al agua. El agua como un elemento de disyunción y al mismo tiempo de fecundación: “la persona mítica del agua propende, por ende, a ser generativa de vida pero también es tramposa, incontrolable y peligrosa” (2014: 43). Es pues, como lo es para los *ch’isikatas*, la serpiente de oro llamada *Yacumama* (madre-agua) que viene deslizándose lentamente por los canales de agua en los meses de lluvia en las pampas de *Ch’isikata*. Gracias a la *yacumama* en esas pampas tan áridas florecen multicolores las papas, las quinuas y los pastos para los ganados, pero sin embargo, al mismo tiempo *Yacumama* puede transmutarse en *Yanaturu*-el toro negro poderoso y rabioso, entonces se vuelve incontrolable y muy peligrosa. Se desborda de su cauce y en unos segundos arrasa las chacras de papa, inunda los sembríos de quinua y de la *qañihua*, desploma las casas. Se dice que cuanto más avanza más se hace poderosa-*sinchi* y más rabiosa-*phiña*, no respeta a nadie y barre con todo lo que encuentra a su paso. La gente huye hacia los cerros y desde la cima se puede ver como el toro negro se precipita ladera abajo con todo lo que ha arrasado y con los ojos bien cerrados. Es por todo eso que el agua-*yaku*

es muy apreciada: cuando es *yacumama* es mansa, es la madre, pero cuando se amarga y se vuelve *yana-toro*, es incontrolable, se dice que está fuera de sí misma, está fuera de su *cay*-condición de manso ojo fecundador que discurre por los canales huachos de las sementeras¹⁰³.

Al poderoso Cuni Raya Vira Cocha se aparecía en tiempos del movimiento “usando artimañas mágicas, por lo general se aparece bajo el manto de la seducción o de la provocación sexual. Sus consecuencias son los embarazos indeseados y la fuga con el novio; o sea, uniones irregulares e impredecibles, productivas de fertilidad, pero de tal forma que trastocan las disposiciones sociales y productivas normales, como sucede cuando el agua se escapa a todo control” (Salomon 2014: 43). Entre las huacas y *Apus* muy conocidos de los *ch'isikatas* uno de sus majestades corresponde a todas las características de la huaca Cuni Raya Vira Cocha. Dicha majestad suele aparecerse para romper las normas sociales y para causar la admiración. También suele presentarse para seducir, engañar y embarazar a las princesas con tan solamente desearlas. Una de sus historias es muy parecida a la que se encuentra en el manuscrito, la historia de su majestad contada por los *ch'isikatas*: se dice que había un viejito leñador- *llant'akuq* que iba a recoger leña todos los días fuera del pueblo y regresaba cargado por la puerta de un palacio. En el palacio vivía una doncella. Los *ch'isikatas* dicen doncella a la joven que no se ha acostado con ningún hombre. Entonces, dicen, que a la doncella le fastidiaba que el viejito pasase por su puerta todos los días. Hasta que un día, cuando estaba pasando, el leñador le había arrojado su orina desde la ventana. El pobre leñador, se había quitado su sombrero y mirando el cielo había dicho: “*Dios-yaya imapaq khayna wakchata hisp'aywan hich'ayuwán inquq ukhurichu*. Dios-yaya si a este pobre leñador le han arrojado con orina, entonces que se quedes preñada”. Pasaron nueve meses y la doncella había dado a luz un niño. Entonces dicen que como el niño había empezado a crecer, la doncella había mandado a llamar a todos los reyes, príncipes y duques en una cancha. Y luego había soltado al niño para que reconozca a su padre. Dicen que mientras gateaba el niño, los reyes y los duques, le ofrecían chupetes, caramelos, biscochos para que se les acercara, pero dicen que el niño, sin ni siquiera mirarlos, se había cobijado en los pies de un pobre viejo leñador que se hallaba en el último rincón. Y antes de que la gente salga de su asombro, el leñador se había

¹⁰³ En mi archivo de memoria oral una variante de la historia de *yanatoro* (el toro negro) o *phiñatoro* (el toro colérico) me fue narrada por la señora Rosa Charca en la comunidad de Ch'isikata-Espinar, en 1992. También he registrado adivinanzas en la escuela de la comunidad de *Chuqicancha* (Lares-Cusco), en las que los niños representan el *huaico-wayku* en sus dibujos como el toro irascible de color gris, como el lodo que se precipita hacia las quebradas. (1995).

levantado y toda su ropa harapienta y toda su vieja piel habían caído al suelo diciendo: *chhallaq*. Cuando la gente había salido del asombro, habían visto a un hermoso príncipe con capa de oro y plata. Dicen que emanaba un *llaksay*-potencia poderosa y radiante. Recién entonces la doncella había caído de rodillas, los reyes y los duques también se habían postrado diciendo: “su majestad bienvenido, tu eres el padre de la guagua”¹⁰⁴. Así presentándose de esta manera, podemos decir que su majestad Cuni Raya Vira Cucha (el “bribón tramposo”) andaba embarazando a las doncellas, provocando una disfunción en el orden social. Y aquí entramos en otro tema recurrente en la mitología amerindia que no podemos tratar en profundidad pero ha sido discutido entre otros por Lévi-Strauss en los “Tristes Trópicos” (1995). En efecto, Cuni Raya Vira Cocha es también la huaca pícaro que se burla y perturba las jerarquías de los grandes *Apus* y huacas. Ello enlaza en una historia que he escuchado de niña en las alturas del nevado de *Qurupuna*, la historia del gran Inca-rey que se había presentado para burlarse de su majestad *Apu Qurupuna*.

La historia cuenta que inca-rey estaba haciendo su *tian*- ubicación en los valles de Majes, Pampacolca y Viracu. Dicen que había construido hermosos canales hechos con piedras incas y su deseo había sido llegar hasta las alturas de su majestad *Qurupuna* (hoy en día todavía se puede ver restos de sus canales). Dicen que cuando estaba guiando el ojo del agua, hacia las alturas, la hija del señor *Qurupuna*, la princesa *Wachalinka* había orinado y la orina había fluido hasta los canales de agua; en ese momento el agua se había secado. Inca-rey furioso había deseado que la princesa quedase embarazada. La princesa a pesar de ser doncella, había dado a luz. El señor *Qurupuna* y la mama *Sulimana* furiosos contra Inca-rey habían enviado al cabo *Waqrawiri* para que mande *quri k'irawa* cuna de oro y *qullqi k'irawa* cuna de plata para su hijo. Pero, Inca-rey burlándose de la seriedad de sus majestades les había enviado la quijada de un burro y la quijada de un caballo aduciendo que les despachaba la cuna de oro y la cuna de plata. *Apu Qurupuna* había reventado de cólera y haciendo llover fuego había empezado a perseguirle a puro hondazos de candela. Inca Rey se había escapado por debajo de la tierra y dicen que, cuando había sacado la cabeza para ver al señor *Qurupuna* en las alturas de sus señorías, las tres montañas *Kinsa-ch'ata*, el señor *Qurupuna* le había ondeado con la bala de fuego y le había partido en tres montañas.

¹⁰⁴ Esta historia me fue contada en mi niñez por mi padre Don Florencio Carlos *Ancca* y forma parte del casillero de cuentos e historias de mi familia (1990). También volví a grabarle en 2013 una versión de esta historia, la recogí del primo abuelito de mi padre papa-grande don Toribio Mollo Fernández Carlos.

Dicen que antes era una sola gran montaña. Luego Inca-rey había vuelto a sacar la cabeza en las alturas de *Waqrwiri* y el señor *Qurupuna*, de un hondazo había formado la laguna de *Kinsach'ata*. Inca-Rey, en su fuga, todavía había construido algunas *taphkas*, es decir casitas improvisadas. El muro de estas casitas todavía se puede ver en todo el camino por donde huyó, algunas son finas construcciones incas. Finalmente Inca rey había llegado hasta el valle de Cusco con todas sus piedras. Dicen que a chicotazos, por debajo de la tierra, las había hecho rodar en fila. En las cuevas de los ríos que van desde el camino del señor *Qurupuna* hasta el Cusco hay grandes piedras que desfilan. Dicen que son las piedras que han quedado encantadas. Hasta hace poco, a mi padre la gente de su majestad *Qurupuna* se había quejado diciéndole: “*kay Qurupuna- mala fe kasqanpi mana kanhu valleyku...* por la culpa de este mala fe señor *Qurupuna* hoy no tenemos valle; si no le hubiera perseguido a nuestro Inca-Rey, hoy todo sería verde”¹⁰⁵. En el desenlace, Inca-Rey, por burlarse de la hija del señor *Qurupuna*, no logró hacer su *tian*- ubicación. Dicen que anda así de valle en valle por las tierras bajas del Cusco.

Hace poco mis padres me contaron que un pobre mendigo había llegado a la comunidad de *Ccachona* (Cusco) cuando festejaban la instalación del agua potable. La gente ni siquiera le habían mirado, de tan afanados como estaban en servir el cuye asado a los funcionarios del agua potable, cuando de pronto había empezado a granizar grandes piedras de hielo y no había parado hasta remover los sembríos con el lodo. La gente había corrido a salvar sus huertos, pero el granizo ya los había destruido. La granizada había caído tan solamente en la comunidad. Y por si no fuera todo, se habían dado cuenta que la granizada había caído en un día tan soleado, cuando no había ninguna nube; se habían postrado de rodillas y quitándose el sombrero había dicho que aquel mendigo había sido Jesucristo. O sea, como Cuni Raya Vira Cocha, no tiene *tian*, aparece- *ukhurin* en diferentes lugares, transmutado en diversos personajes.

Los *ch'isikatas*, a la nueva pareja que empieza a formar su primera chacra de papa, le llevan manojos de diferentes tipos de papa y las mezclan sin orden y sin clasificarlas y de este desorden aparecerán las nuevas variedades de papas. Esta misma técnica de la mezcolanza desordenada se practica para crear la nueva quinua y también los *runa*-gente se mezclan sin concierto en fiestas rituales del *pukllay* (juego

¹⁰⁵ Esta historia la grabé por primera vez en el año 1990 de la voz de mi padre, don Florencio Carlos Ancca. Grabé otra versión en 1995 del primo hermano de mi padre, el papa-grande Don Toribio Mollo Fernández Carlos. Tengo otras versiones que me fueron contadas por mi madre. Y una última versión que grabé en el 2013 de la voz de la tía Ostantina Mollo. Su persona, a pedido mío, había solicitado a sus colegas que también venden Arsenia en el cañón, que le narren la historia de Inca Rey.

desenfrenado)¹⁰⁶. En las fiestas del *pukllay* las mujeres quedan embarazadas. O sea del desorden desenfrenado que arrastra el *pukllay*, en el período de las lluvias torrenciales se mezclan los *runa* y las no *runa*- huacas. A los niños y niñas que fueron concebidos en la confusión del *pukllay* se dice que tienen mucha potencia, son inteligentes y tienen el encanto de las sirenas. Así mismo Salomon explica que la huaca Cuni raya es la huaca del desorden fecundador, que mezcla todo indistintamente y provoca la aparición de lo nuevo. Cuni Raya Vira Cucha es el par semántico del opuesto complementario de la destrucción que es la fecundación.

Otra característica muy importante que añade Salomon es que Cuni raya no comparte el sentido común del hacer de la huacas. Cuni Raya es todo lo contrario, es lo paradójico. Cuni Raya además en su condición-*cay* de Cuni Raya, es el atributo del *yachay-ruray*, es decir es el *cay*-condición del discernimiento y el *cay*-condición de la creatividad que rompe un orden y de entre ambos lo que emana es el *cay* de Cuni Raya. Como el *samay*- aliento fuerza que te atrapa y te jalonea por el largo camino de la imaginación de un nuevo tejido que causa admiración y alegría. Así los tejedores de Huarochiri invocaban al amauta *cay* de Cuni Raya: “Si el manuscrito de Huarochiri sugiere algún concepto de sabiduría, éste sería la valorización profunda de los atributos del ser que encarna Cuni Raya” (2014: 44).

Pero como "relatan" las topomitologías, los seres-vivientes humanos y no humanos se reúnen e intercambian en los recorridos por las formas del paisaje. Así, cuando ante los *runa*-gente que están caminando por un lugar específico, con significación mítica (*tian*), puede aparecerse un ser de la sociedad legendaria, dicho ser está significado por una formación especial del paisaje como un manante. *Phuyu*-nube, *Apus* y sucesos cosmológicos, (por ejemplo, cuando aparece un arco iris, cuando hay eclipse) todos esos elementos se asocian en las narraciones de la experiencia cotidiana que dan sentido a las vivencias. *Chayllan chay*.

¹⁰⁶

Ver capítulo sobre *pukllay*.

PARTE IV

MITO-TOPOGRAFÍA EN LA MANTA DE CH'ISIKATA

Pallay-diseño 11

El juego *ritualizado* de la transmutación entre los Humanos y los no-humanos

En la comunidad de *Ch'isikata* existe un ritual-juego ritualizado donde los actores participantes al estilo quechua, no sólo se incluyen en su propio juego sino que se transmutan (como lo hacen los *yachaq-chamanes*) a sí mismos en otros seres, en animales y espíritus asociados a las montañas y crean una teatralización que tiene un fin común y colectivo de premonición. Es así que del juego teatralizado dependerá el curso del año, no solo en cuanto a la producción agrícola y ganadera sino en la vida social. Los participantes no juegan un papel, no “representan” a los seres que convocan sino que se transmutan en ellos, o sea, están involucrados dentro de su propio destino al actuar.

El propósito del presente trabajo es narrar el “juego de la transmutación *ritualizado*” y a la vez, ir explicando algunos conceptos de la cultura quechua de *Ch'isikata* que son los que organizan, permiten y presiden las transmutaciones de los humanos con los animales, y las montañas. Dichos conceptos permiten una relación fluida, sin corte de continuidad, ni categorías aparte ni, tampoco, una exterioridad entre el mundo de los humanos, el de los animales y el de las montañas.

Estas categorías son el hilo central del presente trabajo. Intento urdir las, una tras otra, como un río que corre por montañas y quebradas dando las vueltas, desviándose por aquí y por allá, pero siempre retomando y volviendo en un cauce, entre mis recuerdos, las historias que he escuchado, los dibujos de mi madre y lo que he vivido en otros momentos. Y vuelvo, cuando venga el punto preciso, como al voltear una montaña o ampliar un tejido, a referirme a otra categoría, como el *hap'iqi* y el *samay*, la *waka*, la *pacarina*, *llaksay* y *larphay*. Así, poco a poco, voy explicando en el curso del relato el uso y el significado que connotan dichas categorías en los diferentes contextos. A la vez, paralelamente a lo que voy exponiendo, a las diferentes categorías que propongo, voy desarrollando las relaciones que se establecen entre ellas (*samay* y *hap'iqi*; *waka* y *paqarina*, *wak'a* y *llaksay*), y entre estas categorías (que son principios de clasificación del mundo humano, animal, vegetal y mineral) con los humanos, los

animales y el mundo físico. También me refiero a las montañas, ríos, quebradas, puquios, las grandes piedras, las cascadas, o sea todos los lugares físicos del paisaje que, por una razón u otra, se vuelven lugares de una significación, de una “marca”, donde se puede “ver o leer algo”. Las montañas, las quebradas, las cascadas no son simples elementos inorgánicos de la naturaleza sino que en ellas se observa ojos, manos, puños, gestos: “se ve” figuras. O sea que se lee la presencia o la huella de seres. En estos lugares de la naturaleza moran espíritus-seres, considerados como *paqarinas* y *wak’as*. Las *wak’as*, lo veremos con detenimiento, son seres que agarran y atrapan el origen de las personas, de los animales, vegetales y de los fenómenos de la naturaleza. A diferencia de las *paqarinas*, me parece que *wak’as* son el doble salvaje, primitivo de las personas, animales y vegetales. Es el otro yo semental que vive en la oscuridad, en el silencio y es indomable. Mientras que de las *paqarinas* se amanece, sale irradiando el otro yo civilizado del animal, humano y vegetal. Las *paqarinas* no atrapan, sino que abren las puertas de un amanecer resplandeciente. Los *wak’as* son antiguos, deformes, verdosos, mientras que las *paqarinas* serían alfo finas, claras y moldeadas. Se les diferencia por el olor, el color y por la energía que emiten. Los cerros que son *wak’as* casi siempre están cubiertos de nubes oscuras, rondados por el viento, mientras que las *paqarinas* son cerros y manantes tranquilas y suaves.

Los *ch’isikateños* podemos “ver”, “leer” y “sentir” en el paisaje de la naturaleza y esas categorías de pensamiento, (los principios de percepción del mundo, que son órdenes de clasificación, categorías preconscientes) nos son culturalmente integradas. connaturales. Mis padres guardan desde el tiempo de sus abuelos el *misa q’ipi*. Es decir el bulto de los rituales donde se guardan morteros, mano de puma, semillas y vasijas, objetos que son las *illas*-potencia resplandeciente de los vegetales, animales y lugares; también guarda *khuyas*- el doble que ama a las personas y animales, *quchas*- el doble de las lagunas donde beben las vacas y llamas. Guarda *illas* y *hap’iqis* potencias resplandecientes en piedra negra y blanca con imágenes de cóndores, pumas, serpientes, dueños de las *wak’as* y de las *paqarinas*.

Las categorías que menciono (como el *samay*, *hap’iqi*, *pacarina*, *waka*, *llaksay*), son quizás utilizadas en todo el mundo andino, desde el norte del Ecuador hasta el sur de Bolivia y en la Amazonía quechua (llamadas categorías de pensamiento “*panandinas*”, o sea, pueden ser comunes en todo el área cultural que abarca lo quechua y creo también tal vez en el *aymara* con variantes y diferencias). Sin embargo, en cada lugar, en su uso concreto, son referidas y utilizadas de manera específica, con lo cual

reciben otras definiciones y poseen otras connotaciones. Lo que cuento y narro aquí, se limita a cómo utilizan esas categorías y cómo las significan los *Ch'isikatas* y en el entorno de mi familia, urdidas en las historias, en los cuentos que he recopilado y en las imágenes que tengo del día en que tuvo lugar el ritual que aquí voy a contar; además, añado lo que he podido escuchar, preguntar en mi familia y conservar en mi memoria.

En la parte III he resaltado las particularidades de las categorías de *Ch'isikata* respecto de la región quechua del sur, respecto a otras áreas quechuas y respecto a la área amazónica. Se puede indagar sobre la existencia de estas categorías del mundo quechua en diferentes lugares de los Andes; tal vez se podrían establecer comparaciones, contrastarlas y enriquecerlas con la etnografía realizada con mi familia y con la que se cuenta en mi región. Por el momento me limito a narrar la utilización de dichas categorías de pensamiento de los *ch'isikatas*.

El phukllay comienza a salir de la embocadura de los ríos

En Europa existen cuatro estaciones, pero, para los quechuas de la región de montaña hay dos estaciones: *ch'akiy timpo*- temporada seca y *puqy timpi*, época de la florecencia. *Puqy* deriva del verbo *puqu*- es decir maduro, transformado. Efectivamente en esta temporada los campos amarillos y secos se tornan en aromas de rosas y claveles, la lluvia no deja de caer a torrente, los lagos secos vuelven rebalsar y en sus orillas hay cientos de aves que migran, que según dicen los abuelos vienen atravesando siete mares. Los ríos corren raudos, tragándose en sus caudales a los que se atreven a cruzar. Hay abundancia de pastos, los ganados se multiplican de cerro a cerro. En esta temporada entran en celo los animales, los toros persiguen a las vacas babeando blanco, las llamas pasan sentadas cruzándose con los machos horas y horas. Queda atrás el tiempo de la helada, de los vientos y de la sequía y del hambre. Hay abundancia de leche y de carne. Las crías de las llamas, de los vacunos y de las ovejas berrean desde el corral. Éstas para el próximo año estarán transformadas en maltonas y antes de que se crucen con los machos se les adornará con aretes de cintas de color rojo y rosa. Tienen que estar coquetas, pues ellas también serán solteras. También lloran los recién nacidos, y las *wachachas*-adolescentes mudan las faldas ceñidas de colores opacos con otras faldas amplias bordadas de colores vivos, de rojo, verde y naranja. Exhiben la primera

ropa hecha por ellas mismas o la primera ropa comprada a su gusto y agrado con sus propios medios.

Phukllay deriva del verbo juego, festejo. Se considera que *Phukllay* o *carnavales* son grupos de solteras y solteros míticos que salen de los *wak'as*, es decir de ciertos lugares temidos y peligrosos como lagos, ríos, cascadas, manantes y montañas estimados peligrosos y sagrados, con fuerte ánimo. Para mi abuelito el *Phukllay* salía la misma fecha en que se festejaba el día de San Sebastián. Recuerdo que cuando era niña tenía miedo, precisamente cuando sacaban el santo en anda. Salía de la iglesia erguido y flotando en un caballo blanco y detrás suyo aparecía un perro escuálido de color negro con la lengua afuera. Mi papa grande nos decía que así salía el *Phukllay* de un lugar llamado Buenos Aires, que este lugar estaba cerca de Pampas Verdes y Cielos Azules. Y que los solteros y solteras que bailaban detrás del anda eran sus pajes del *Phukllay*. Y que el perro escuálido era la misma muerte que arrastraba a todos los que morían en carnavales. Dicen que el perro traía la enfermedad de la locura, del chisme y de la tentación. Y que por eso, en los carnavales, la gente se emborrachaba y se peleaba como perros en celo. Que estaban poseídos por el *Phukllay*.

Recuerdo, un año un grupo de mujeres habían arrastrado un perro flaco de color negro. La gente se frotaba el cuerpo con piedras negras de izquierda a derecha diciendo y decían, “*kuti-kuti*, oye mala muerte pasa- pasa a la piedra”. Entonces, poco a poco, a medida que se iban sobando con la piedra, ésta pesaba toneladas. Y luego la arrojaban al pobre perro diciendo: “tentación no me tentarás, llévate tus enfermedades”. Dicen que las enfermedades se imantaban a la piedra y que la gente se sentía liviana. A esa acción se llama *kuti-kuti*. Las enfermedades, al contacto con el perro se desvanecían. En todo caso el perro terminaban llevándose las enfermedades. A la acción de recibir las enfermedades de llama *larphay*. El perro cae en el *larphay* de la enfermedad y muere. Yo con mis propios ojos vi como la gente levantaba las manos y exclamaban haberse librado de la tentación enloquecedora del *Phukllay*. Otros decían, que si el perro negro les miraba primero antes que ellos le miraran, les contagiaba la enfermedad de la locura. Hubo un año en que el perro ganó en mirar primero a los *runa*-gente. Y fue un año nefasto. Dicen que aquel año, cuando estaban sacando el anda de San Sebastián-*Phukllay*, el perro les había ganado y les había mirado él primero con ojos ardientes como de los borrachos. Aquel año murieron muchos, el *Phukllay* se llevó a todos los solteros y a todas las solteras.

La historia del *Phukllay* toma raíces en una suerte de manojito de *yura-papa*, una historia nos lleva a otra y esta a otra, y así nos va llevando por toda la pampa de *Ch'isikata*. Comenzaré contándoles las primeras historias que escuché de niña del *phukllay*. La gente miraba el caballo blanco de San Juna y decían: “es el caballo del *phukllay*”. Otros repetían: “No es san Juan, es el mismo mestizo que ganó el alma de un pobre jugador de cartas en una noche lluviosa”. He aquí que les voy a contar la primera historia del *Pukllay* y de la vida de un simple colegial convertido en el mejor jugador de cartas.

***Phukllay* y el jugador de cartas**

He sabido que el pobre jugador de cartas que había vendido su alma al *Phukllay*, para recuperarla había tenido que cruzar siete mares y siete continentes en las alas del rey cóndor, llamado el tercero de los Tres reyes. Que felizmente el último día del plazo para encontrar el castillo del *Phukllay* había visto a lo lejos de un barranco un castillo rodeado de rosas y margaritas, que era el mismo castillo que le había indicado el mestizo.

Entonces el jugador de cartas había descendido hasta el castillo del *Phukllay* y había logrado salir. Para salir había tenido que esperar un año, pero felizmente había salido en cuanto se abrieron las puertas del *puquy* tiempo. Es decir el primer día de lluvia y el primer día de los carnavales había salido con la tropa del *Phukllay*. Pero dicen que estaba en otro estado. Que había perdido la vergüenza y la inocencia de un colegial. Había dejado de ser colegial y se había transformado en un hombre robusto y corajudo. Que durante su primera salida del *Phukllay* había robado a las solteritas en la anca de su caballo. Hasta tal extremo que un día, a plena luz, había pellizcado la teta de la profesorcita de *Ch'isikata*, sin una pizca de respeto. Que desde entonces le habían llamado sinvergüenza. Luego de pellizcarla en la punta de su teta, la había raptado. Que, cuando volvió la profesorcita dijeron que ella también ya no estaba en su ser de antes, que era parte del *Phukllay*. Que todos los que entran a Cielos Azules y Pampas Verdes vuelven en otro estado. Que por eso la pobre también había dejado de ser humana, que solo Dios sabía a donde le habría llevado el jugador. Que por eso la profesorcita había vuelto embarazada. Que sus padres habían llegado desde la capital y se la habían

llevado, y que desde entonces nunca se supo de la profesorcita. Mientras que del jugador se sabe que siguió saliendo año tras año con el grupo del *Phukllay*.

Doña Francisca *Ninawaman* también me contó del jugador, me dijo que aquella noche en que todo empezó, era vísperas de los carnavales. Y como llovía a torrenciales, un grupo de colegiales estaban jugando a naipes en una tiendita de mala muerte. Pero que uno de ellos empezó a ganar a todos los chicos poco a poco. Entonces, este que había ganado se disponía a retirar de la tienda. Se sabe que el colegial así en el fondo de su corazón se había dicho, ¡antes que pierda todo lo ganado es mejor que me retire! Pero, sorpresivamente cuando salía de la tienda, un desconocido había entrado luciendo unas botas negras y un poncho de vicuña y entonces le había alcanzado una copa de coñac al muchacho. Y como el muchachito colegial nunca había tomado el trago de los mestizos se había emborrachado con la primera copa. Entonces se habían retado a naipes. Pero, el muchachito, como ya se había presentido en el fondo de su corazón, había ido perdiendo todo lo que había ganado y como ya no tenía nada que apostar, había apostado su alma. Dicen que aquel mestizo era el *ch'uku*, es decir el que conduce el grupo del *Phukllay*.

En mis visitas por tierras de la comunidad vecina de *Kinsach'ata* (*Coporaque*) donde me contaron la vida del jugador de cartas, he visto como la gente hasta ahora se lamenta del jugadorcito de naipes golpeándose el pecho con el puño de la mano derecha. Sabían decir que de tanta tristeza tenían el corazón hinchado de dolor. Y que a puñetes lo calmaban. Y hasta hoy en día uno y otro saben decir que aquella noche lluviosa nada hubiera pasado, si el muchachito les hubiera escuchado. Me han contado que aquella noche lluviosa caía un aguacero a torrenciales y que el jugador y sus amigos, todos colegiales como él, jugaban a naipes mientras se calmaba la lluvia. Que cuando de repente, un grupo de solteras había llegado galopando hasta la puerta de la tiendita de mala muerte, habían llegado lideradas por una voz varonil y ronca y desde afuera habían cantado en grupo retando a los muchachos diciéndoles:

Soltero *kanchu manan kanchu*,

Soltero *kaspa lluqsimuchun*.

hay soltero o no hay soltero en este pueblo.

Si hay soltero que salgan los más valientes.

Que nos levanten si pueden,

aquí estamos las solteras.

¿Hay solteros o es que no los hay?

Entonces, la dueña de la tienda había dicho, levantando el pulgar: *jchuzzi*. Silencio, es la tentación del *Phukllay*. Pero el jugador antes de la advertencia había respondido en voz ronca y varonil: “aquí presente un solterito, quiero tus solteras, deseo tus manzanas. Quiero a las mas buenas, a las más gordas. Las lozanas, las manzanas”.

Dicen que en ese momento había entrado el mestizo a retar al colegial. Fue así, como se había iniciado el juego de los naipes entre el colegial y el mestizo hasta el amanecer. Pero, que de todas formas la dueña de la tienda había intentado retener al colegial de la tentación. Que cuando el mestizo había salido, el colegial también había salido tras él. Me han dicho que el colegial había buscado mil pretextos para seguir a *Phukllay*. Había dicho que salía un ratito, que ahorita regresaba, que sólo iba a orinar. Pero que nunca regresó a la tienda. Nadie había podido impedirlo. Saliendo se había perdido galopando con el grupo del *Phukllay*. Al día siguiente habían visto que sus pasos se perdían en un barranco hondo y monstruoso. Había caído en la tentación del *Phukllay*-juego. Otros dicen que no era el grupo del *Phukllay* sino el grupo de los *Phukllay* humanos. Probablemente aquellos que bajan desde las cordilleras, los indomables, los verdaderos solteros y solteras. Nunca se supo la verdad.

Es que es imposible distinguir entre el grupo del *Phukllay* con el grupo de los humanos. Muchos adolescentes, como el jugador, han sido tentados en la seducción total y se han dejado arrastrar por el placer desenfrenado. Y muchos han muerto en el primer beso, en la primera palabra de amor, y bastantes en una primera copita de trago. Es decir no han resistido a la tentación de las solteras.

Por eso, cuando los solteras y solteros corren de pueblo en pueblo, de casa en casa, los dueños de casa preparan a sus hijas adolescentes para bailar con el *Phukllay*. Les hacen esperar a la entrada del camino. Y las adolescentes abren el camino a los solteros echándoles rosas y claveles diciendo: *Wipha* soltera, *wipha* manzana. Mientras que a los niños y a las niñas también nos hacían batir banderas blancas sobre los cercos de los ganados. Entonces entre las solteras de la casa y los solteros que llegan se baten bailando y cantando. Y también emborrachándose. Bailando y cantando las adolescentes y los adolescentes aprendían a no caer en la primera copa. Las solteras llegadas enseñan a las adolescentes a seducir con sus bailes y encantar con su voz. Pues son las únicas fechas en que se baila hasta ya no poder, todo es permitido, es la locura, no se sabe quién es quién, los adolescentes, hombres y mujeres, se mezclan, se confunden y se aparean con el grupo del *phukllay*-carnavales que salen de los *wak'as*. Y si la gente se

encuentra con el *Phukllay* suelen caer en su tentación. Hay pocas personas que se han librado. A mi misma y a mi hermana han intentado tentarnos.

La tentación del *Phukllay*

Recuerdo que aquella noche, mi hermana y yo habíamos llegado del pueblo y como estábamos cansadas no fuimos al juego del *phukllay*. Aquella noche toda la comunidad vestida de soltera y soltero había subido a la *Sayat'a* del gran señor, Puente de Santo Domingo. Habían ido llevando presentes al *ha'piqi* guardián de todas las llamas de mi comarca. Como era media noche nosotras nos disponíamos a dormir, pero de repente un “grupo de solteras y solteros irrumpieron en el patio. Comenzaron a cantar diciendo: *soltera kanchu manan kanchu*, ¿hay soltera o es que no lo hay? Si están ahí que salgan y se batan bailando con los solteros”. Como no salimos, uno de ellos, imitando la voz de un ex-galanteador nuestro, comenzó a empujar la puerta. Nosotras nos precipitamos a echar llave a la cerradura, no queríamos correr la misma suerte que mi tío abuelito. Mi padre nos contó que una noche de *phukllay*, así como estos vinieron, dicen que habían entrado al patio de mi tío abuelito cantando y bailando, y una de las solteras imitando la voz de una de sus amantes le había retado a bailar. Mi tío abuelito pensando que era su amante favorita, se había levantado de la cama y cogiendo el *pinkuylo* (flauta grande), había salido a batirse en la danza ritual del *phukllay*. Entonces dicen que, desde ese momento había desaparecido, le habían buscado día y noche. Cuando terminó el *tiempo puquy*, le habían encontrado en la cima de una montaña. Dicen que estaba tendido al borde de un manante *wak'a*, llamado *Wankar puxo*, y antes de fallecer había contado que le había tentado el *phukllay* carnaval. Pero mi tía abuelita nos contó que la amante era su propia hermana, y que a sus espaldas estos se amaban, y que su hermana también había desaparecido en los carnavales cruzando el río caudaloso montada en su caballo blanco. La tía abuela sabía decir que estos se habían amado tanto que más allá de la muerte seguían amándose. Dicen que, aquella noche, el tío abuelito le estaba esperando listo para escaparse montado en su caballo, dicen que cuando ella le llamó desde el patio, salió precipitado al encuentro de la tía, dicen que ella le estaba esperando montada en el mismo caballo blanco en que había sido tragado por las aguas, entonces dicen que el tío abuelo, sin hacer caso a la esposa y a la súplica de los hijos, se había montado en su caballo *bayu* y se habían perdido galopando y cantando con el

grupo del *phukllay* para siempre. Por eso, aquella noche nosotras no escuchamos los llamados del ex-galante. Como no les abrimos la puerta, poco a poco oímos que se alejaron galopando. Al día siguiente, cuando fuimos a ver el patio, no encontramos ni una pisada de caballos ni de solteras ni de solteros. El *phukllay* “*el grupo*” también nos quería tentar.

Así anda engañando de una y otra forma. Cuando el *phukllay* tiene más *llaksay*, es decir fuerte ánimo o más fuerza que el grupo de solteros y solteras, muchos de estos mueren arrastrados por los caballos, otros pasados de trago y muchos desaparecen. Cuando llegaban los carnavales mi abuelito se mezclaba con los solteros y salía a cantar a las *payas-solteras* (solteronas) diciéndoles:

Wifa soltera,
Wifa manzana,
Hay solteras,
Hay manzanas,
Entonces que salgan al encuentro,
que nos sirvan chicha y trago.



Imagen N° 31. El *phukllay* y sus solteras llaman la lluvia en la torre de tata Torrewaychu¹⁰⁷

¹⁰⁷ Foto tomada de la página:

https://www.youtube.com/watch?v=BjUZw46E0IA&list=PL9XBZHmlMRBmQOSrjl_72V44vbaHuRCRS

En vísperas de los carnavales cada pueblo envía a sus solteros y solteras a los ríos donde hay puentes. Cantando y bailando despiertan el espíritu del río. Y cantando y bailando se lee el largo proceso que va a durar toda la fiesta del *phukllay* durante los carnavales. Si el canto vibra a compás de la ronquedad del río, es buena señal. Pero, si la voz se pierde en la mitad de las rocas, es mala señal. Habrá muertos. Entonces solteros y solteras se agarran en contradanza con la bravura del río rugiente. Dicen que se aparean entre ambos mientras cantan y bailan con el río, enamoran entre los humanos y la naturaleza. Entonces dicen que ambos se cargan de vitalidad y que ambos se encuentran en plena madurez. Solteros y solteras están en un punto maduro, cual manzanas rosadas listas para comerlas y las aguas del río también alcanzan la plenitud, cuando el agua corre torrencialmente llenando sus cavidades y rebalsando espuma en sus bordes. Se dice que están, bajo el hechizo del amor, que están *puqusqa* en plena juventud. Yo misma ví, cómo el río cobraba vida como en ninguna estación, su *samay*-aliento era denso, corría respirando neblina, como si estuviera fumando. En ese momento, el río y las solteras entran en ritual de contra-voces. El maullido del río revienta, “*tuqluq tukluq*” y la delgada voz de las solteras regresa de los barrancos diciendo: *suuyy-suysuuy*. Dicen que entre *puqusqa*-maduros se agarran punto a punto, transmitiéndose el *samay*.

El *samay* es el aliento o soplo de vida que se transmite de unos a otros, los animales con ser animales transmiten su *samay* de animal a las personas y también a la naturaleza, y la naturaleza con ser naturaleza también transmite su *samay* de naturaleza a los animales y también a las personas y las personas con ser personas también transmiten su ser de personas tanto a los animales como a la naturaleza. En este caso, las solteras con ser solteras pasan su *samay* de solteras al río grande cantándole en fina voz y el gran río caudaloso transmite a las solteras la fuerza con la que arrastra las piedras haciendo reventar: *tuqluq tuqluq*. Mientras brama el río las solteras afinan su voz y mientras vibra la voz de las solteras el río crece y se desborda, entonces ambos se transmiten el *samay*. Ambos llegan al punto del casamiento.

Sin embargo, debo de decirles que hay varias maneras de establecer el enamoramiento entre las solteras y los ríos caudalosos. Pues cada pueblo y cada comunidad tienen sus propias costumbres y tradiciones. En mi pueblo es como acabo de contarles. Y aun así hay ciertas diferencias. Por ejemplo en la zona de *hurin*-baja del linaje de mi abuelita es un poco distinto. Durante la contradanza, las solteras se ubican en un extremo del río y los solteros en el otro extremo. Las solteras arrojan hacia el lado

de los solteros canastas y canastas de duraznos diciendo: “*wipha* soltero. *Wipha* carnavales”. Mientras que los solteros también responden a las solteras arrojándoles otros cestos de manzanas y flores diciendo: “*wipha* manzana, *wipha* soltera”. Es decir, que las mujeres dejan de ser mujeres y son manzanas. Y los hombres dejan de ser hombres y son duraznos. Enamoran entre frutas. Tienen corazón de fruta. Como dice la letra de la canción de las solteras: guardan en su corazón varios amores como las pepitas de la manzana. Y como dice la letra de la canción de los solteros: guardan en su corazón un único gran amor como la gran pepita del durazno. Entonces de un lado cae lluvia de manzanas y del otro lado granizada de duraznos. En ese momento de locura, los niños se deslizan del brazo de sus padres y corren a recoger las frutas. Dicen que en ese instante de locura, cuando las frutas son arrojadas de un lado a otro lado, el río brama como nunca antes y entonces dicen que en ese momento *trocán* el *samay* entre el río y las solteras y los solteros. También he escuchado que es mala señal cuando uno de ellos pierde. Dicen que la contradanza debe de ser entre pares iguales. O sea en *tinkuy*. Que de lo contrario se cae en problema tras problema. Cuando han devenido en su condición de manzanas solteras y duraznos solteros, bailan en contradanza al ritmo del charango encantando. Estos charangos no son del común, tienen el encanto de las sirenas. El charango de mi abuelo se llama *cirilita*. He aquí que les contaré un historia de cómo al charango devino con encanto.

***Qhatachan*: El charango encantado de las *wak'as*-sirenas**

Los abuelos de mis abuelitos habían comprado un hermoso charango a los selváticos con una copita de trago y unos cuantos besitos de más de las doncellas. Pero, lo más hermoso era que el charango estaba encantado. Dicen que tenía el encanto de las sirenas. Que sus melodías vibraban desde el fondo de su corazón. Que el aliento de las sirenas salía desde las profundas cataratas del fondo del charango. Y que cuando brotaba la primera consonancia, las solteras quedaban paralizadas. Que en la segunda se arrastraban a los pies del charango. Y que a la tercera quedaban prendadas del charango. El charango terminaba robando el corazón de todas las solteras. Que por eso, las tenía a las solteras cantando de día y de noche a compás de su ritmo. Que poco a poco el ritmo se transformaba en una sinfonía celestial erótica y exótica que después ya no dejaba de ondear hasta en los últimos rincones del mundo. Que no había nadie que no se postrara

de llanto y de placer al escuchar tal sinfonía celestial. Que el charango crecía de fama. Que por los lugares por donde pasaba la gente le besaba en su colita de pescado. Pero dicen que antes de lograr tal sinfonía erótica y exótica, era un simple charango torpe y tosco hecho de la madera chonta. Que no tenía ni voz ni forma. Tampoco encanto. Que se volvió así de encantador erótico desde que las sirenas la manosearon. Dicen que fueron los abuelos de mis abuelitos quienes encantaron con la voz de las sirenas. He sabido que una noche de carnavales, cuando la lluvia caía a manantiales, mis abuelos y sus compadres bebían trago con canela muy tranquilamente pero que de un momento a otro habían sentido que algo estaba pasando en las afueras de la casa.

El charango se llamaba *cirilita* y era de lo más bello, torneado en pan de oro en todo sus bordes. Tenía un bello rostro de una exótica sirena de finos cabellos de oro con cintas multicolores. Su cintura era finísima terminada en una fina y escamosa cola de pescado. Creo que tenía dientes de oro con incrustaciones de diamante, le quedaba una que otra clavija pero la mayoría había sido desgranada. Pues no lograba distinguirlo, la imagen de la foto era borrosa. Y a pesar de todo, cuando cierro los ojos, lo veo en la foto toda sonriente en los brazos de mi abuelito. El charango estaba hecho de madera chonta traída desde la selva. Solían decir que, en ese entonces, cuando salían los selváticos a la sierra, traían traer cosas mágicas, como la madera llamada chonta. Mi abuelo teniendo el charango en su poder la había echo encantar con las sirenas. Antes de contar la historia del encantamiento del charango hago un paréntesis para contar el significado que tiene la madera chonta con que estaba hecho el charango.

Este tipo de madera tiene poder, mando y posee vida. Por eso el bastón de los alcaldes de mi pueblo estaban hechos de madera chonta. Será por eso que con tan solo verlos uno se queda helado de miedo. Hasta hoy en día la gente desastilla la puntita del bastón y envolviéndolo en un papel plateado lo colocan sobre la brasa y luego se toman la ceniza en una copita de trago. Decían que era para el mal del corazón. Cuando mi tío abuelito Francisco dejó el bastón de mando, empezó a sentirse mal. Sabían decir que el bastón había empezado a tragarse el corazón de mi abuelito. Y que para completar el trozo faltante de su corazón, debía tragarse el bastón antes que dicho bastón termine con todo su corazón. Creo que en un año, terminó de completar su corazón. El bastón se llamaba *Quritikacha* flor de oro y tenía siete anillos de plata desde la punta hasta la cabeza.

Mi abuelito acariciaba el bastón y sabía contar la larga cadena de linaje de mis abuelitos de línea paterna. Pero al bastón le faltaba un anillo, en allá estaba la historia de

nuestro último linaje. Lo había perdido luchando con el espíritu de mi tía abuelita. El anillo perdido era pequeñito pero hermosísimo, sobresalía en belleza de todos los anillos. Estaba casi en la punta del bastón. Brillaba cual una radiante luna, y estaba enchapado con infinidad de estrellas. Mi tío abuelito, antes de fallecer narró a mi padre toda la memoria que se había perdido en el anillo. De dicha historia conozco solo una parte, pero mi padre lo sabe desde el inicio hasta el final. Cuando se pasaba de copas sabía contar que tal o cual persona salió de tal o cual montaña. Que tal o cual nevado son esposos y esposas y amantes *inkasapas*. Que mi tío abuelito le había señalado con detalle los hitos donde sus majestades las montañas tenían guardadas sus varas de oro. Pero que mejor era cerrar la boca para no enojar a sus majestades. Que no faltaban saqueadores de la riquezas de los abuelitos. Contaba y cuenta de todo pero nunca cuenta el lugar donde están las varas de sus majestades.

Antes de que mi abuelito fallezca había pedido que dejen la vara en su lugar de siempre. Creo que lo metieron en el corazón de *Apu Qurupuna*. No me recuerdo bien. Pero, a mi yo no sé porqué, pero tenía la sensación de que el bastón y mi abuelito eran uno solo. Había mucho de secreto entre los dos. Cuando se perdió el anillo del bastón, mi abuelito lloró durante un año. Sabía curar el bastón con cebito de llama y entre los dos sabían contarse las cosas que habían pasado. Son demasiadas historias, no puedo contarlos en este trabajo, pero, les contaré una de ellas. Es la historia de cómo mi abuelito perdió el anillito plateado.

La historia es que una tarde mi abuelito y mi tío Timoteo habían retornado de su viaje de las tierras cálidas. Y que cuando estaban bordeando el nevado, su majestad *Apu Qurupuna* había empezado a perseguirles un viento. Que poco a poco el viento iba formándose en un huracán. Entonces mi abuelito se había dado cuenta que algo estaba pasando, y entonces habían empezado a arrear las mulas. Pero el viento les había impedido atravesar el nevado. Hasta que por fin, cuando habían llegado a la explanada de *Apu Qarqayuq*, desde donde ya se puede ver la casa de mis abuelitos paternos, entonces el viento se había levantado de cuatro patas y de frente se les había enfrentado rodeándoles. les había querido levantar en alto. En ese entonces mi tío tendría siete añitos. El pobre de miedo se había escondido bajo el poncho de mi abuelito. Y se había prendado de su pierna. Y mi abuelito se había agarrado del bastón. Entonces dice que cuando el huracán estaba por vencerles la vara había saltado brillando en defensa de ellos. El huracán les había alzado por el aire y la vara los había asentado en la tierra resplandeciendo: *lliph lliph*. El huracán nuevamente había intentado jalarlos y el bastón

una y otra vez le había enfrentaba saltando de un lado a otro. De pura ira el huracán había ennegrecido mezclando cielo y tierra. Pero, el baston no había dejado de brillar y de saltar. Y en un descuido del huracán, le había dado una patada y le había desaparecido en polvo. Pero el huracán, recomponiendo sus miembros, se había parado en cuatro patas. Ya casi al amanecer se había alejado bordeando *Apu Qurupuna*. Cuando mi abuelito había volteado a verlo había visto a un condenado con larga túnica negra hasta el suelo y con un birrete rojo ardiendo a candela. Se había perdido arrastrando la tierra camino abajo. Felizmente los pobres se habían librado. Pero, cuando habían llegado a la casa, habían encontrado a la tía abuela muerta. He sabido que la tía abuela había sido muy mala y egoísta. Que al pobre de mi tío abuelito le había hecho sufrir mucho. Que su alma había venido a llevárselos. Otros sabían decir que mis tíos abuelitos se habían amado en demasía como para separarse. Otros decían que seguramente abría querido llevarse a su niño para que no ande sufriendo en este mundo tan desdichado. En dicha pelea la vara había perdido uno de los anillos. Nunca lo encontraron. Eso es todo en cuanto a la historia de la vara de chonta.

Ahora retomemos la historia del charango de chonta. Les había contado que el charango de mi abuelito estaban echo de la madera chonta y había sido encantado por las sirenas. Mi abuelo me contó que el charango todavía no estaba encantado, pero esperaban la hora propicia para hacerlo encantar con las sirenas. Hasta que una noche de carnavales mientras mis abuelos tomaban y cantaban tocando el charango, habían escuchado el coro de unas avecillas del tamaño de las mariposas conocidas como *chhullchuchas*; entonces, en ese momento, se miraron y se dijeron que era el momento para encantar el charango.

Los *chhullchuchas* son diminutos hombrecillos de la selva de la familia de los duendes llamados *chayñachas*. Los *chhullchuchas* salen solo una vez al año al comienzo de los carnavales y saben subir hasta las cordilleras más altas. Viajan en grupo cantando *chhullchhull-chhullchhull*. Llevan cargas de hoja de coca y pepitas mágicas cazadas en doble color en rojo y negro, llamado *wayruru*. Estas semillas son de la buena suerte. La gente sabe guardar dos semillas envuelto en algodón y al año siguiente paren un pequeñito o una pequeñita. Eso es señal de prosperidad en el amor. Los *chhullchuchas* nunca viajan de día, solamente de noche. Solo a ellos se les permite cocinar de noche. Cuando la gente cocina de noche se les condiciona diciendo: cuidado que seas de la familia de los *chayñas*. Entonces la gente deja de comer de noche. Los *chhullchuchas*, cuando descansan, lo hacen a la orilla de los manantes y en un

rinconcito de los tambos. Es decir a un costadito donde saben descansar los viajeros. Estos hombrecitos como los humanos a veces suelen emborracharse hasta amanecer y cantan sacudiendo su botellita. La botellita se llama *chinchir-botellacha*. Dentro de la botellita hay semillas negras llamadas nuez moscada. Muy parecido a la pimienta picante. Santo remedio para el mal del viento. Otras botellitas de trago llevan ajíes y mosquitas raras. Hoy en día todavía se puede comprar trago en una botellita llamada *chinchir-botellita*. Mide un cuarto de la palma pero una copa del trago basta para tumbar al mas borracho de los borrachos. A veces cuando la gente los escucha cantar y bailar van a atraparlos y los pobres saben huir dejando sus diminutas botellas y sus hermosísimos bolsitas de coca. Entonces la gente agarrando en la punta de los dedos la botellita y sacudiendo la diminuta bolsita cantan y bailan como los *chhullchucha* diciendo:

Chhullchhull- chhullchhull,
un amor puro tengo en lo fondo del corazón,
bien guardado en una botellita verde,
en una *chinchir* botellita la encerré,
nadie sabe que la quiero,
nadie sabe mi secreto,
sus labios me enloquecen
y su canto me embruja
para qué exponerla,
mas vale esconderla,
la gente diría es cholita,
con trenzas y lunar,
y nadie sabe que así de cholita me tiene loco
y así de cholita sus ojos negros ya me matan,
adiós díganme amigos,
despídanme amores,
chhullchhull- chhullchhull.

Cantan y bailan hasta el amanecer y apenas el sol raya sus primeros rayos la gente corre hacia el lugar donde no han llegado todavía los rayos. Ahí se esconde un instante y vuelven a correr hacia la sombra, corriendo y escondiéndose llegan a sus

casas. He escuchado que los *chhullchuchas* hacen lo mismo que los humanos, que cuando les cogen los rayos del sol se esconden en las cuevas y manantes y cuando llega la noche avanzan cantando y bailando. Que nunca viajan de día, dicen que el sol les quema. Que probablemente estos hombrecillos viven en otro tiempo y en otro espacio, todo a la inversa de los humanos. Y son dichosos los que los encuentran, pues saben escuchar con el corazón. Escuchan lo que deben de escuchar y ven lo que deben de ver. Y son desdichados aquellos que ni los ven ni les escuchan. Pues están en Sol de Piura y en Luna de Paita. Perdidos en algún lugar del mundo. Pero hay otros que están habituados a su canto. Estos son los encargados de leer el canto de las aves. Estos se llaman corazón de palomitas. Para ellos cuando escuchan el canto de los *chhullchuchas* es señal de que será año de lluvias. Y cuando los ven es para que se hagan ricos y sabios.

Entonces retomando la historia del charango, mi madre dice que aquella noche, cuando mis abuelitos y sus compadres escucharon el *chhall-chhall* de los *Chhullchuchas*, habían salido corriendo. Pero, que no podrían respondernos con exactitud si fueron los *Chhullchuchas* o los *chayñachas*. Que solamente estaba habituada al canto de los *chhullchucha* y que nunca escuchó el canto de los *qintichas* y aunque alguna vez sí escuchó a los *chayñachas* cantar muy pero muy finamente, no podría precisarlo. Que la imagen de los *chayñachas* las tiene en primera plana aquella noche que los vio, pero que lamentablemente sus cantos se pierden en la inmensidad del pajonal. Que como no retuvo el zumbido de los *chayñachas*, nunca supo de porqué su padre le decía: Lucía la niña no los mires, simplemente cierra los ojos y antes que se pierdan escucha cómo se alejan llevando consigo tal finura de su canto”. Que como no estaba habituada a dicho canto de los *chayñachas*, no podría cantar la tal finura de canto. Que aunque le insistamos a recordarlo, se le hace difícil abrir la memoria de su corazón pero que en su pecho aquellasavecillas llamadas *Chhullchuchas* seguían zumbándole: *chhall-chhall*.

Entonces dice mi madre que aquella noche cuando escucharon el *chhall chhall* de lasavecillas, sus padres y sus compadres, antes de salir, se habían dicho que era el momento preciso para ir a la catarata de las sirenas. Entonces habían cogido el charango y habían salido corriendo de la casa. Cuando habían llegado al Rio Poderoso-*Hatunmayo-Apurimac* le habían pedido permiso para entrar en una de sus cataratas más temidas, llamada: *Sirinayuq*- catarata con sirena y con encanto Y como regalo le habían dejado semillas de coca y un vaso grande de chicha de maíz y tres botellas de vino tinto.

Que probablemente también le habrían dejado una cuarta botella de trago en el *chinchir-botellita* con su respectiva copita llamada también *chinchir-copita*. Entonces dice que habían entrado a la catarata *sirinayuyq*. Y cuando habían alcanzado a la séptima legua, habían colgado el charango en uno de los dientes de la catarata. Luego de haberlo colgado, habían descendido despacio temiendo despertar al guardián de la catarata y luego que habían descendido se habían alejado corriendo, sin voltear. Es que es mala señal voltear. Dicen que uno se puede volver loco. Dicen que se ve cosas monstruosas. Que un hombre de fuego recoge el regalo de la catarata. Que un gato recoge con un trinche las huellas dejadas de las personas. Que a veces ven patitos de colores nadando en los bordes de las aguas espumosas de la catarata. Pero, que no son patitos sino el alma- *hap'iqi* de la catarata. Que dicho *hap'iqi* es un monstru gigante de doble cabeza y que el monstru absorbe el trago de la *chinchir-botellita*. Que a veces ven a un sapo gigante con ojos rojos como tragando algo y que probablemente traga la sangre de los que lo miran. Que por eso hay gente sin sangre en la cara. Que muchos tenaceados por la curiosidad voltean a ver y de puro espanto dejan caer sus pobres almas. Que dichas almas están atrapadas por el *hap'iqi* de la catarata. Que si no le ofrecen regalos a cambio del alma no los sueltan. Que por eso hay muchos locos de espanto. Así andaban diciendo muchas cosas de la catarata.

Ahora veamos lo que había pasado después que mis abuelitos y sus compadres colgaron el charango. Entonces dicen que en cuanto llegaron a la casa echaron doble candado a la puerta. Que tenían miedo de desbarrancarse. Que ya mismo iban a escuchar melodías extrañas salidas del charango. Que aquellos que escuchan tales melodías extrañas salen de la casa como locos y desde la cumbre de la catarata se lanzan al abismo. Que en el fondo de la catarata hay una ciudad de oro y plata y que es nada menos la ciudad de las sirenas y que ahí se lanzan todos los desbarrancados. Entonces, luego que se habían encerraron en la casa, había empezado a penetrarse por las paredes una melodía celestial muy libidinosa. Cual una explosión de energía azulina había envuelto el cuarto de rincón a rincón. Y dicen que afuera era peor de lo peor, que no había como resistirse a tal melodía. Era el encanto del charango.

Pero, mi abuelito tenía otra versión, sabía decir que antes de tal obra celestial muy libidinosa erótica y exótica habían escuchado las risas de las sirenas y habían sentido cómo, una tras otra, se peleaban por el charango. Que el charango era afinado de mano en mano. Que en el primer retintín el pobre se había cortado roncamente al comienzo nomás diciendo: *Qaqqq*. Que en el segundo el pobre había alzado un retintín

más ronco que agudo pero que cuando sobrepasaba la mitad de la catarata se había desplomado cual un vidrio roto diciendo: *chhallallaq*. Que solamente desde el tercer retintín había comenzado a sobrepasar la mitad de la catarata y que a partir de la mitad había tomado agudeza y finura azulina y que tal azulina había empezado a crecer y crecer cada vez más y más hasta explotar en una densa energía de luz celestial muy libidinosa. Entonces la azulina muy libidinosa se había expandido zigzagueando y diciendo: *zizz zizzz zizz ziiz. Siss, siss, siss*. Que después ya no recuerda nada, que también había caído en el encanto del charango. Pero que entre sueños había sentido cómo la azulina muy libidinosa ondulaba y envolvía las montañas y las inmensas pampas del universo. Que eso duró casi hasta el amanecer. Que si tuvo deseos de salir corriendo de la casa los tuvo, pero que tuvo que aguantárselas porque sus padres le habían amarrado a la pata del catre, diciéndole que ya estaba en la edad de caer encantado. Que nadie se libraba de la libidinosa del charango encantado. Que mismo si los viejos caían, como no iba a caer un mozo en toda su potencia. Que por eso a mis bisabuelitos también tuvieron que encerrarlos con doble candado para que no cayeran en el encanto. Entonces, al día siguiente, muy de mañanita, antes de que salga el sol, habían ido a recoger el charango. Es que, como en el caso de las *chhullchuchas*, cuando los rayos del sol caen en el charango, la desencantan. Seguramente por eso habrían ido de mañanita. Entonces cuando habían llegado a la catarata, para sorpresa de todos, dicen que el charango les estaba esperando, toda seductora, muy finamente torneada y que sus cabellos colgaban largamente en cintas multicolores. Pues era señal de que las sirenas la habían encantado. Es decir que las sirenas con ser sirenas le habían pasado su *samay* de sirenas encantadas. Seguramente que las sirenas abrían calentado el charango con sus suaves alientos de sirena. Y como a las sirenas se les dice *Cirilas*, al charango le llamaron *Cirilita* de cintura fina. Y desde entonces mi abuelito se hizo famoso con su charango.



Imagen N° 32. Encantando los charangos con las sirenas en el puente de Santo-Domingo¹⁰⁸

***Hap'iqi-* potencia resplandeciente de las ovejas**

El *phukllay* principal, llamado *Phukllay qullana* avanza en grupo por la orilla de los ríos acompañado de las sirenas. Las sirenas cantan en voz fina de lasavecillas míticas *ch'ayñachas* y de los hombrecillos de la selva *chhuchucha*. Recorren los ríos llamando la lluvia y cuando la lluvia comienza a caer a torrenciales el grupo *phukllay qullana* sale a recorrer las pampas de *Ch'isikata*. Mientras galopan en caballos blancos las lluvias se precipitan a torrenciales y los campos marchitos reverdecen. El *phukllay qullana* se hace más poderoso y por donde pasa jala el *hap'iqi*-potencia de los ríos y de los manantes, lagunas y riachuelos. Salen a su encuentro grupos menores de *Phukllay* que habitan en los lagos y de las lagunas. Entonces recorren las pampas, entran a las quebradas, suben los barrancos e irrumpen en las cuevas, por donde pasan despierta el *hap'iqi*-potencia de las vacas y de las ovejas, de las llamas y de los caballos. El *pukllay* avanza abriendo el ojo del tiempo de lluvia, a su detrás se extienden en caballo los

¹⁰⁸

Esta imagen corresponde a doña Lucía Ríos Umiyauri.

hap'iqis-potencia de los lugares. Los *runa*-gente al ver que el *Pukllay* comienza a recorrer las pampas de *ch'isikata*, también salen a su encuentro en grupo de *Pukllay*-runa gente. Entonces ellos también recorren los campos y las quebradas, van al encuentro del *Pukllay* no humano. Estas personas que salen al encuentro del *Pukllay* se hacen poderosos y ricos. Mi bisabuelo había sido uno de los mejores *ch'ukus*, la gente dice que mi bisabuelo tenía el *samay*- fuerza del *Pukllay qullana*. Su Enminencia se la había tramitado su *samay*-fuerza aliento de *Pukllay* Enminente de otro tiempo y espacio. Y cuando los *runa*-gente con potencia aliento del *Pukllay* salen a recorrer los campos, suelen encontrarse con el *hap'iqi*-potencia de las ovejas, de las llamas y de las vacas. Como tiene el aliento de otro tiempo y espacio la potencia de las ovejas y de llamas no les huele como al grupo del *pukllay*- Enminente. Mi bisabuelo tata Carlos era uno de ellos y se hizo muy rico porque se encontró con la potencia resplandeciente de las ovejas. He aquí la historia, pero antes de contarles la historia de mi bisabuelo, voy a darles algunas pautas de lo que puede ser el *hap'iqi*.

Hap'iqi, como vimos en la tercera parte, sería como una semilla madre que agarra el origen de los animales, de los vegetales y de los humanos. Una fuerza que atrapa-*hap'i* a otro. Por el ejemplo el *hap'iqi* de las vacas es una avecilla salvaje llamada *kullkucha*. Cuando alguien atrapa la avecilla poco a poco sus vacas mueren. Se dice que el que atrapa tal avecilla, se atrapó a si mismo. Es decir que atrapó el *samay*-aliento de vida de las vacas. Y como sus vacas están sin aliento de vida mueren una tras otra. Uno mismo se amarra a si mismo, y después andan llorando y diciendo: “mi vaquita-*wakachay*, mi vaquita-*waka*”. Esta avecilla es muy parecida a las vacas, cuando canta muge como las vacas diciendo: *buuu, buuu*. Pues, cada animalito tiene su *hap'iqi*. Veamos el *hap'iqi* de las ovejas. Las ovejas de mi comunidad tienen como *hap'iqi* a una quebrada rocosa. La quebrada pertenece a su majestad la montaña llamada: *Apu Tañumama*. Es decir madre de las ovejas. Su majestad es una montaña mediana un poco despoblada sin arbustos, pero alrededor de ella hay cuevas rocosas. Y una de esas cuevas es la que más impacta. Y a pesar de que su Majestad *Apu Tañumama* es pequeña, se siente su presencia a leguas. Y aunque la modernidad ha llegado a mi sector en la imagen de los carros, la gente no la olvida, siempre la saludan desde el carro quitándose el sombrero y le soplan hojas de coca encomendándole sus ovejitas. En susurro ritual saben contarle que tienen dos ovejitas y que ya van a tener tres. Otros saben decirle que van al pueblo a comprar una ovejita y que les desee suerte en la compra. Y muchos forasteros que han escuchado de su Majestad se bajan y le dejan

prendido hierbas silvestres con sebo de vicuña. Y los ricos le traen de ofrenda botellas de vino tinto y grandes paquetes del plato favorito de las montañas. Incluso muchos agricultores se han vuelto ovejeros de miles de ovejas gracias a su majestad.

Entonces continuando con la historia de mi abuelo Carlos, cuentan que como era viajero, en uno de sus viajes, en una noche de luna llena, cuando estaba bordeando la quebrada de su Majestad *Apu Tañumama*, había escuchado que dos carneros machos se estaban corneando de igual a igual diciendo: *k'un, k'un*. Y como mi tío abuelito Carlos ya sabía que en esa quebrada vivía *el hap'iqi* de las ovejas, se había acercado despacito y de un costadito los había laceado. Y antes de que salga el Sol los había arrastrado a la cancha de sus ovejas. Dicen que uno de los carneros era tosco, de color gris. Dicen que balaba feo y ronco como el motor de un tractor. Dicen que en los carnavales esta semilla de las ovejas preñaba a la ovejitas de dos en dos. Que por eso mi abuelito se había hecho famoso con este tipo de ovejas de cuerno áspero y lana tosca. Hasta ahora a mi padre le dicen, don Florencio nieto de don Carlos, dueño de las ovejas sementales.

Desde entonces mis abuelos, mi padre y nosotros seguimos ofreciendo vino tinto y hojas de coca a la abuela dueña *hap'iqi*-potencia de nuestras ovejas que nos legó el abuelo tata Carlos. Pero, lamentablemente, esta variedad de ovejas hoy está siendo remplazada por las ovejas de la variedad de caras negras de lana fina y blanca. Pues, los técnicos andan diciendo que lo tosco es atraso y que lo blanco es adelanto. Que se tienen que reemplazar, ya que nuestro Perú tiene que salir del atraso. De todo andan diciendo, qué vale, qué no vale. Lo triste de esta historia es que mi abuelito nunca llegó a contarme del otro carnero macho. Siempre que empezaba a contarme me ordenaba que vaya a recoger la leña, que me preste fuego de la vecina, que vaya a cargar el agua del manante, que cuide a mis menores, que a quién esta ladrando el perro. ¡Que habría pasado con el carnero!

Pero, hasta ahora me acuerdo de aquella quebrada. Tenía que bajar al lugar todos los días. A medio día ya estaba arreando las ovejas hacia el río para que beban agua. Y como no había otro paso, tenía que hacerlas pasar despacito por un angostito y si daban mal paso, las pobres se precipitaban. Entonces yo también me quedaba llorando con las ovejitas de miedo y de hambre. Pero, felizmente nunca pasó nada. Pero, yo no sé por qué, sabiendo que me causaba tanto miedo, inclinaba la cabeza para ver la quebrada. Era grotesco, rococó, rodeado de agua verdosa. Y a su entrada había dos carneros desgastados medio deformes de la cintura hacia abajo con los cuernos bien filudos que estaban trompeando. Y en el reflejo del agua verdosa parecía que brillaban sus ojos; de

uno de ellos eran rojos. Entonces de puro espanto me tapaba la cara y, para no escucharles, el oído. Muchos pastores afirman y reafirman que en luna menguante éstos se pelean levantando polvo. Que por eso se están desgastando. Dicen que balan como toros. Creo que cuando gana el del ojo rojo es señal de un buen año. He olvidado, no me recuerdo bien. Pero, en esta quebrada se hacían grandes rituales. Pues su Majestad poseía un *hap'iqi* colectivo. Aunque estaba en mi sector, venían a visitarles desde lejos, e incluso hubo años que llegaron desde Bolivia. Y cerca de la quebrada se contaban historia tras historia. Que pasó tal o cual cosa. Y precisamente fue aquí que mi tío abuelito, primo hermano de mi padre, nos contó otra versión de los dos carneros machos.

Nos dijo que aquella noche de luna llena mi padre y mi tío abuelito regresaban del viaje. Entonces, cuando habían bordeado la quebrada de su majestad *Tañumama* habían visto a dos diminutas ovejas brillantes. Dicen que brillaban como si la luna estuviera saliendo en lugar del sol. Que las ovejitas estaban bebiendo placenteramente el rocío de la flor de *qhantu*. A la mano derecha de la quebrada crecen hermosas flores de *qhantu*. Dicen que fue el inca *Pachakutic* quien mando a sembrarlas. Entonces dice que mi tío abuelito se había acercado despacio y le había arrojado con la mano izquierda tres semillas de coca diciendo: “*Tañumama hap'iqi* su majestad dueña de las ovejas toma tres sacos de coca a cambio de tus ovejitas”. En ese instante se habían transformado en dos piedritas blancas llamadas *illas*. Es una vieja costumbre el arrojar la semilla de coca para atrapar seres mágicos. Dicen que el olor de la coca les petrifica con el corazón latente. Entonces llegando a la casa habían festejado a las *illas*. Se dice *illa* a las pequeñas piedritas en forma de ovejas, de llamas, de vegetales y de humanos. *Illa* son cositas pequeñas y resplandecientes. Los hay de color negro y blanco. Y las más preciosas son aquellas en piedritas multicolores, jaspeadas y las lunarejas. Son cosas bonitas, como esencia. Son animalitos que bajan de la vía láctea. Tiene *samay* y *llaksay*. O sea aliento tierno de la reproducción y potencia resplandeciente que pasma.



Imagen N° 33. *Illas*- radiantes de las ovejas¹⁰⁹

Desde esa fecha, mis tíos abuelitos habían guardado las *illas* en el bulto de los rituales para festejar el día de las ovejas. Este bulto se llama *misaq'ipi*. Y cuando llega el *Pukllay* sacamos las *illitas* en el día de la ovejas-tañumama y les hacemos cantar, les hacemos beber vino tinto y les hacemos mascar las hojas de coca para que nunca nos falte la carne de oveja. Vieran como juegan las *illas*, saltan de un lado a otro lado, como gatitos saben retozar. Yo y mis hermanitos sabíamos escucharlas a media noche cuando mis abuelitos les hacían hablar. Lo que cuento sobre el *hap'iqi* de las ovejas es a partir de las costumbres de mi familia. Pero, cada familia tiene su propia manera de hacer sus rituales. Y sus ovejas también tienen como *hap'iqi* a otras montañas, tal vez son quebradas o quizás lagos, en todo caso son los manantes. La gente lo guarda en secreto para que no las llamen. Pues, cuando las llaman el *hap'iqi* de sus ovejas se va al rebaño del que lo llamó. Dicen que estas se van siguiendo la *illa*. Dicen que no voltean para nada. Dicen que se largan dejando el corazón partido de sus anteriores dueños. Los antiguos se quedan llorando. Saben que la potencia de sus ovejas ya no está en la cancha de las ovejas. Y así las ovejitas desaparecen año tras año. Por eso, no se avisa. Y para que los *hap'iqis*-potencias de las ovejas no se vayan a otras manadas, se las festeja en cada carnaval durante semanas íntegras. El día de las ovejas-tañumama se espera al *phukllay* con manojos de hojas de coca, cajas grandes de vino tinto, mesturas y serpentinas. Se le espera batiendo banderas blancas, y cuando llega el *phukllay* las solteras y los solteros entran a la contradanza. Todos se baten cantando y bailando las canciones y los bailes dedicados a *Tañumama*, o sea al *hap'iqi*-potencia dueña que

109

La foto lo tomó mi hermana Urpi Adela Carlos Ríos del bulto ritual de mis padres.

atrapa las ovejas. La abuela Incacayo solía decir que, cuando no se cantaban las canciones de la abuela mítica *Tañumama*, su persona venía entre brumas y se lo recogía en brazos sus ovejas. Por eso, hasta los viejos y las viejas también se baten transformados en solteros y solteras. El *phukllay* les pasa su *samay*-potencia irradiante, por eso los abuelos saltan como solteros ligeros. Los niños corren a levantar los sombreros de los danzantes. En reciprocidad de las ofrendas el *hap'iqi* de las ovejas se transforma en semental irradiante y cruza las ovejas amansadas-*uywasqa*. Es así, como las ovejas de mis bisabuelos siguen reproduciéndose hasta hoy en día.

En el siguiente párrafo les voy contar cómo los *hap'iqis*-potencias de las vacas pueden abandonar a sus dueños para convertirse en la potencia resplandeciente de otras familias.

***Samay*- aliento fluido de las mejores vacas**

Les mencioné que los carnavales se festejan durante semanas. El primer día se celebra el día de las *kurakas*-llamas, le sigue las *tañu mama*-vacas, luego los *tañu*-ovejas, después los *rilincha*-caballos y los *pahrr* burros. El jueves se celebra grandes rituales a *mama Sawasira* y *Pitusira*, o sea a las potencias reproductoras de la papa. Se cierran los carnavales con la cena ritual de la *vilaja*. En este último ritual se llama a los *hap'iqis*-potencia de las personas. O sea a los linajes montañas-ancestros de donde descienden. Cada una de sus majestades, el *kuraka*-llama, *tañu mama*, vaca y oveja tienen sus propios *misa-q'ipis*. Es decir su propio bulto de rituales de objetos, semillas y campanas que se usa para festejarles.

El día de *tañu-mamas*, o sea de las vacas, la gente se amanece bebiendo y mascando las hojas de coca, pues durante la noche hacen la ofrenda al *hap'iqi*-potencia de sus vacas. En mi familia mi abuelo y mi abuela junto a mis padres guiaban el ritual a las vacas. El primer vaso de vino, como de costumbre era para la *pachamama*, el segundo vaso para el *hap'iqi* de nuestras vacas, o sea la temida *wak'a*-el toro negro. El mismo que habita en las aguas del nuestro río *Ranchumayu*. Bebíamos la chicha en la *qucha*, o sea en una vasija en forma de laguna con dos toros. Mis abuelos vestían a siete doncellas de mazorcas de maíz finamente ataviadas para su majestad el toro-negro.

Mi padre nos daba palmadas con la mano del puma. Nos decía son pumas, como tales van a cuidar las vacas. Se sabe que, el dueño de las vacas es el puma. La familia Taipe, decía que los novillos podían devenir puma. El puma les transmitía su *samay*-

aliento de puma. Entonces estos se volvían enanos y no servía para arar la tierra. Entonces como les decía, a media noche alrededor del fuego se disponía a llamar con atados de coca el *hap'iqi* de todas las vacas que habíamos frecuentado durante el año. A veces, uno de ellos, podía acudir a nuestro llamado, entonces se quedaba para siempre con nuestras vacas. La ofrenda de las siete doncellas se quemaba a media noche entre cantos y charangos y *pinkuylo*-queñas largas. Al día siguiente, en cuanto rayaban los primeros destellos del sol en la puerta de las *tañu*-mama, les abríamos para bendecirles con chicha y serpentina. En ese momento llegaba el grupo de *pukllay*, nunca se sabía si eran del grupo de los *runa*-gente o de los no-humanos. Al encuentro, salían mis tías solteras destinadas para batirse en cantos y bailes del *tañu mama*. Las otras tías solteras les servían la *vilaja*- caldo de cordero con grandes presas. Mis padres le servían vasos llenos de ponche con trago. Entonces el *ch'uku-qullana* después de haberse batido con las solteras *runa* en la danza ritual de la *tañumama*, entregaba el plato vacío de la *vilaja* a la soltera y levantaba el *pinkuylo* en señal de retirada. Unos tras otros montaban en caballo y se alejaban galopando detrás del *ch'uku*. Las tías solteras también partían con ellos en las ancas de sus caballos. Las tías solteras aún novatas también galopaban agarrándose de la crin de los caballos. Iban con el grupo del *Phukllay* a recorrer por los lugares donde habitan los *hap'iqis*- potencias de las vacas. Entonces subían las montañas, atravesaban los ríos a galope y danzaban en las cataratas con las sirenas-*wak'as*. Los *hap'iqis*-potencia de las vacas, también partían con el grupo del *phukllay* para recorrer los campos y para visitar las familias. Algunas personas pueden distinguir el *Pukllay* *runa* del *wak'a*. Los que lo logran se hacen ricos. Fue el caso de la familia *Yauri*. Antes de narrar la historia de cómo los *Yauri* llegaron a tener tanto ganado, les voy a explicar donde habitan las *hap'iqis* de las vacas.

El *hap'iqi* de las vacas por lo general mora en estos lugares llamados *wak'as*, o sea en los cerros rocosos, en lagos verdosos, en ríos profundos y lagunas heladas. Las solteras y solteros que recorren con el *Phukllay* roban y arrean el ganado no sólo de las montañas *wak'as*, de los lagos y de las cataratas sino también de los mestizos y hacendados ricos. Es que muchos hacendados han escondido la *illa* de la vaca, de la llama y de la oveja en diferentes canchas. En los carnavales las *illas* recobran su tamaño y se dice que estos apenas despiertan, dicen que se montan a las vaquitas, y como están montándolas, son fáciles de ser arreados. Entonces los solteros comienzan a robar apenas se esconde el sol. Se los llevan a sus comunidades, por eso hay comunidades poderosas con cientos y cientos de ganados finos. Hay años en que barren

ganados hasta de los pobres. Para que no roben, la gente se arma con quenás, con misturas, serpentinas, chicha, coca, y pomposas *vilajas*. Se contratan a las mejores solteras de otros lugares. Cuando no se juega bien el juego de las solteras y solteros el *hap'iqi* se va a la manada de los solteros que juegan y cantan transformados en terneros diciendo: “*aya ayaaa. Buyyy. Wayayay wayayayayyyyyy yayyyaaaaa yyaaaaa*.”

Retomando la historia de los Yauri, que eran muy pobres, no eran ricos como hoy, dicen que los viejitos *yauris* estaban quemando cebo y semillas, curaban con el humo de estos elementos a sus tres vaquitas flacas. Entonces dicen que, pasada la media noche, la abuelita había salido a orinar y había visto a un grupo de solteras y solteros cabalgando, arreando el *hap'iqi* de las vacas del hacendado Alvares. Estos tenían haciendas en el pueblo vecino de Santo Tomás. Los *ch'isikatas*, cuando no había lluvia solían llevar sus ganados a la hacienda *Pallallaqi-Kinsach'ata* de los Alvares. Entonces, la abuelita había llamado a sus hijas y yernos para que salgan con coca, trago y serpiente. Entonces dicen que, a la fuerza, aunque éstos no querían, les habían arrastrado a su humilde patio; dicen que, como nunca antes sus hijas habían bailado, cantado y habían emborrachado a los solteros y, para que no se vayan, éstas abriendo las piernas les habían mostrado el pliegue de sus vaginas abiertas de par en par; dicen que mientras levantándoles las polleras, les daban duro a las solteras; dicen que mientras tanto, los abuelitos *Yauri* habían arreando los ganados a la cancha de las vacas. Desde entonces en la comunidad tienen tanto ganado y tan fino como el de los Alvares. Nunca se supo si eran del grupo del *pukllay* salidos de las *wak'as* o eran del grupo de los humanos. Ahora los Alvares no tiene nada, su ganado ha ido desapareciendo uno a uno. Hasta hace poco todavía se seguía diciendo que uno de los Alvares, el ingeniero zootécnico, había vuelto y había traído una manada de vacas *Brown swiss* y que este ingeniero había ubicado al *hap'iqi* de los toros cateándole con una larga vista. Que el *hap'iqi* de los toros estaba en la laguna del nevado de *Kinsach'ata*. Dicen que el toro era negro y muy bravo y que cagaba oro. Que al primero que se acercaba lo hacía desaparecer en sus aguas. Y como la gente no había querido acercarse a esta laguna porque la consideraban *wak'a*, decían que el Alvares había traído a un grupo de solteras y solteros de Bolivia, y que también había contratado a los verdaderos *kallawayas* de Charasani. Que los *kallawayas* iban a amarrar hierbas y cebos extraños a una piedra grande y que la iban a empujar a la laguna. Entonces la laguna se iba a levantar de cólera y que el toro negro iba a salir bramando; entonces le iban a rodear de las astas cientos de solteros y que le iban a encerrar con las vacas *Brown swiss*; entonces

nuevamente su ganado se iba a extender de cerro en cerro. Que para eso quería el Álvarez recuperar sus tierras. Que iba a pagar una vaca por soltero y soltera, que necesitaba cien solteros. Lo cierto es que, el ingeniero vino a nuestra casa una noche trayendo vino, coca y pan. Le alcanzó el presente a mi padre, pero él no quiso recibirle por temor a la habladuría de la gente, es que en ese momento la comunidad había pleitos por las tierras de la hacienda de Pallallaqi de los Alvares; pero como el ingeniero insistió diciendo que aceptara por la amistad que había tenido con sus abuelos, mi padre le recibió y le hizo pasar a la casa. Adentro, poco a poco, el ingeniero iba emborrachándose y luego se puso a llorar, nos contó que los *Yauri* le habrían echado el *khuruy*. Que por eso, todo lo que pensaba y todo lo que hacía se congelaba, que llevaba años planeando sacar el toro negro, pero nunca se hacía realidad, porque toda su familia estaba amarrada por el *khuruy*. El *khuruy* es la acción de sacar un aliento salvaje, áspero y amargo, agrio y espeso, que sale desde fondo del alma y amarra a la persona. Se lanza tres de estos alientos en el rostro de la persona, mientras con la mano izquierda, juntando los dedos, como Cristo que abre ligeramente los dedos, se hacen pequeños círculos hacia la izquierda y se anuda en el lado izquierdo la suerte del contrario. Aquella noche mis padres se compadecieron del ingeniero: le aconsejaron que se haga curar. Mientras le alcanzaban tres hojas de coca, le decían que el aliento de los bebés podía desvanecer aquel *khuruy*, que como las guaguas no saben de maldades (su corazón está en estado natural puro) que ellos podían vencer el aliento agrio y espeso que le tenía amarrado. La pelea entre los Alvares y los *Yauris* era eterna, no se sabe cuando habían empezado y hasta cuando iban a seguir arrastrándola. La gente comentaba que probablemente fue el abuelo de los *Yauri* el que les echó el *khuruy* a los Alvares. Decían que el abuelo del ingeniero había llevado con engaños al hijo del *Yauri*, cuando su hijo era niño nomás y que cuando llegaron a Lima le había amansado a puro chicotazos diciéndole: “yo te voy a sacar tu estado de *wak’a*, tu salvaje, por qué me estas mirando de frente, por qué me estás contradiciendo”. Dicen que por eso, el hijo mayor del *Yauri*, es callado, manso y tímido. Dicen que el abuelo *Yuari* habría ido hasta Lima a visitar a su nieto, pero que cuando vio a su nieto, que era el más vivaracho y el más indomable, estaba manso y callado, y dicen que no había parte de su cuerpo que no estuviera picado por el piojo; entonces el abuelo *Yauri* no había dicho nada en ese momento, pero cuando el abuelo Alvares le había hecho pasar a su comedor para contarle sus proyectos y planes, lo que pensaba hacer en su hacienda, el abuelo *Yauri* se había levantado y disimuladamente había descargado toda su rabia haciéndole el *khuruy*

al abuelo Alvarez. Que desde entonces los Alvares han quedado amarrados. La gente sabía decir cuán cargada habría estado la rabia del abuelo *Yauri* que traspasó generación tras generación de los Alvares. Todo esto nos enteramos la noche que nos visitó el ingeniero, cuando se emborrachó y comenzó a delatar las atrocidades que habían cometido sus abuelos hacia nuestra gente en el tiempo de las haciendas. Aquella noche, como seguía delatando las maldades de sus abuelos, mi corazón de niña, como nunca antes, se hundía de impotencia dentro de mi pecho, y yo con mi corazón de niña, como nunca antes me oculté dentro de las frazadas, y sin querer comencé a envenenar mi sangre con rabia e impotencia de la maldad de aquellos seres, y en ese momento de rabia e impotencia, haciendo un gran esfuerzo, comencé a desvirtuar la imagen de los mestizos. Entonces, por primera vez, sin querer, noté como al ingeniero le salían las patas de cocodrilo, luego una cabeza de lagarto del tamaño de un caballo. Me froté los ojos, quise retroceder, pero era tarde, ya le había germinado escamas en todo el cuerpo; cuando volví a mirarle, con espanto en el alma estaba tirado un gran lagarto con una cola larga sobre un pellejo de oveja. En ese momento me dije: así habían sido los descendientes de los hacendados de ese tiempo. Entonces sentí asco de los mestizos, pero a la vez una tristeza profunda. El lagarto con ser lagarto, cerrando los ojos y empuñando las manos, añoró con corazón de niño aquellos tiempos de abundancia y prosperidad. Dijo que en ese entonces nada les faltaba, que tenían carne y queso de sobra. Que eran los primeros en comer las papitas nuevas. Que aquellos tiempos fueron los mejores. Que su abuela hacía los mejores rituales, que preparaba el mejor queso del mundo, que ella si era una verdadera soltera, que terminaba pampas y pampas montado en su caballo *bayu*. Que era la mejor, una verdadera patrona, y que tenía comprado al mejor *yachaq*-chaman y otras cosas más. De rato en rato, el lagartito se ahogaba en sus lágrimas botando espuma de la boca, pero, haciendo un hondo respiro, continuaba narrando. Que en las noches del *phukllay* sus padres, sus tíos y sus indios bebían alrededor del fogón. Que su abuela repartía manojos y manojos de coca y copas y copas de trago. Que cuando llegaban los solteros hacían el *samaramuy* deseando prosperidad para su familia. *Samaramuy* deriva del verbo *samay*-respirar. *Samaramuy* sería absorber el respirar de las personas, de la naturaleza y de los animales. Así seguía hablando cada vez más y más. Hasta que al final, comenzó a imitar la voz de los solteros y solteras que hacían el *samaramuy* en el tiempo de sus abuelos. Entonces comenzó diciendo: *nuqa samaramuni*- yo he llamado el espíritu *-hap'iqi* de las vacas de la montaña *Apu Laramani*. Yo he llamado las ovejas, las llamas, de tal y cual montaña. Y como si las

solteras les respondieran, coreaba en voz fina, diciéndose a sí mismo: *hampuchun-hampuchun*- que vengan-que entren. Una y otra vez, loaba diciendo: *samaramuni* y una y otra vez coreaba para sí mismo diciéndose: *hampuchun-hampuchun*. Algunas veces en tono fino y otras en tono grueso, seguía llamando el espíritu de las ovejas, de las llamas y de los caballos hasta el amanecer. Así de triste y complejo fueron los Alvares. Pero, los de aquellos tiempos compartían con los quechuas los rituales del *Pukllay* y según a su medida manejaban varias de las categorías, como el *samaramuy* y *hampuchun* que describió el ingeniero Alvares. Ahora, los descendientes de los Alvares acaban de vender las tierras del gran *Apu kinsach'ata* a las empresas mineras. El estado ya no deja entrar a los *runa*-gente para ofrecer los rituales a los que estaba acostumbrada su majestad. Pues el territorio de su majestad *Kinsach'ata* esta enmallado y resguardado por los policías. Por eso, como dice su gente: “el gran *Kinsach'ata* está llorando sangre”.



Imagen N° 34. La illa-potencia resplandeciente de la producción de las vacas¹¹⁰

En el siguiente párrafo voy a retomar el hilo trama de las solteras y solteros que galopan con el *Phukllay* de cerro en cerro para visitar de casa en casa; les narraré que cuando llegan a una casa dejan su *samaramuy*. Profundizaré sobre esta noción mientras

¹¹⁰ Esta foto lo tomé en febrero del 2014 del *misa-q'ipi*-bulto de los rituales de mi familia.

vaya narrando y contextualizando las maneras cómo se prepara el ritual para recibir a las solteras que vienen a dejar el *samaramuy*. Para explicar esta noción empezaremos narrando cómo se atrapa la potencia de los caballos. Pero, de rato en rato, retomaré algunas de las nociones que ya se han visto, pero que afloran en un contexto como la celebración del ritual.

Los solteros del *Phukllay* devienen caballos y llamas para cruzar a las solteras

Retomando la trama de las solteras (hombres y mujeres) habíamos dicho que cabalgaban jalando el *hap'iqi* de las vacas, de las llamas y de las ovejas por los cerros y por las quebradas por donde pasaban. Y que cuando se encontraban en las quebradas o en la ribera de los ríos con el grupo del *Phukllay* (solteros y solteras) se batían en contradanza, cantando y bailando. Los solteros se batían de punta a punta con el grupo del *phukllay*, porque su fuerza y aliento son indomables están en estado salvaje, y se les tiene muy en estima cuidado. Por eso, en los días del *phukllay*, como ya les adelanté, la gente los espera con tragos y serpentinas. Se preparan desde tempranas horas de la madrugada. Antes que salga el sol se prende una gran fogata. Y con mucho respeto se saca el *misaq'ipi*. O sea el bulto fino donde se guarda los elementos para festejar los ganados. El *misaq'ipi* sería como una iglesia, pero en este caso es un bulto. Cuando se le abre es como abrir la puerta del templo. Cuando se comienza a celebrar el ritual es como escuchar la misa. Solo que todos participan haciendo la misa. El lenguaje, es antiguo lleno de onomatopeyas y metáforas de un quechua ancestral. Y como ya les había mencionado, hay varios tipos de *misaq'ipis*: los hay para las vacas, para las llamas, para las ovejas, para los caballos, para la casa, e incluso para el fogón y la rueca. Las *misa q'ipis* varían de tamaño y forma, sus contenidos son muy diferentes del uno del otro. Los rituales también son diferentes. Y también las metáforas. Antes de abrir el *misaq'ipi*, se lee el bulto. Por ejemplo en el día del caballo, dicen que cuando el herraje florece, es señal de abundancia, los caballos se multiplicarán. Pero dicen que cuando el bulto apesta a guardado y oxidado es señal de lamento, los caballos desaparecen poco a poco. Luego que han leído el bulto, sacan de ella una manta fina con diseños de caballos multicolores. En ella se cuenta el origen de tal o cual caballo; que tal caballo se llamaba “*Rilíncha* caballito”, que su dueño fue un gran abigeo de la comarca de los hombres acostumbrados a lacear terneras con lazos de oro (*qurilazos*). Que se hizo grande el

abigeo gracias a su cabello, pues, cuentan que mientras él robaba el caballo, vigilaba y si alguien se acercaba él relinchaba y daba golpes con la pata en el suelo, sacudiendo la cabeza y farfullando el hocico.

Que tal caballito se llama “caballito *Bayu*”, que perteneció a mi tío abuelito, un amante solitario que cantaba a las muchachas diciendo: Caballito *Bayu*, son las tres de la mañana, ya es hora de irnos a los brazos de otra cholita. Que tal caballito perteneció al abuelo de los hacendados Mezas. Pero, que el pobre murió arrastrado por su propio caballo cuando éste hacía piruetas para los turistas el día del año nuevo solar en la gran fortaleza de *Sacsaywaman*. Que tal o cual, se llamaba “*uqischa-caballo gris*” con estrella en la frente. Que el *Uqischa* fue muy codiciado por su belleza y finura. Dicen que cuando nació llevaba una estrellita en la frente y una rosa rosada en el pecho. Que este tipo de caballos son engendrados por aquellos caballos llamados el *hap'iqi*-semillas de los caballos. Que el *hap'iqi* del caballito *Uqischa* abría salido de un gran cerro llamado: caballo *Paqarina*. Es decir cerro de donde nacen los caballos. Hasta ahora, de la ladera de este cerro caen piedritas en forma de caballo con estrellas blancas con puntas de rosa rosada. Cuando la gente encuentra estas piedritas las besan y las guardan en su atadito de coca y bendiciéndolas con vino las festejan noches enteras y luego las guardan preciosamente en el *misaq'ipi* del caballo. Es así como nos vamos contando y enumerando los cuentos e historias del origen de los caballos reales y míticos. Pero, hay una historia muy triste.



Imagen N° 35. *Hap'iqi*-potencia que atrapa a los caballos bayus¹¹¹

¹¹¹ Foto tomada en agosto del 2012 del bulto de los rituales de mis padres.

Es la historia de mi pobre padre que fue encarcelado en un barranco acusado de haber robado su propia caballada de caballos. Cuando me cuenta esta parte de su vida se le caen las lágrimas. Me dijo que como eran jóvenes habían buscado nuevos mercados para hacer el trueque y es así como habían llegado a esos lares llamados: *Chumvibilcas*. Y que cuando ya habían hecho un buen trueque de hojas de coca con un maíz llamado *chuspicha* habían entrado a una tienda a brindarse una copita de trago con canela. Antes de entrar habían dicho solo una copita, pero, viendo que habían hecho un buen trueque se habían animado por una y otra copita. Cuando salieron de la tienda había desaparecido dos de los caballos y con ellos la carga de maíz. La borrachera se les había pasado de desesperación. Cuando de repente habían visto pasar en sus propias narices a unos hombres arreando sus propios caballos. Entonces les habían detenido diciendo que esos caballos eran de ellos. Los hombres se habían negado y les habían golpeado. Entonces así heridos habían corrido a la policía. Pero, mi padre quedaría pasmado de la hipocresía del ser humano. El policía les había acusado de ladrones y les había encerrado en una cárcel de barranco diciéndoles que los caballos pertenecían desde siempre a aquellos del lugar y que mi padre y su primo eran mentirosos y ladrones. Mi padre, que nunca había mentido ni había hecho daño a nadie, había llorado con todo el alma empozando lágrimas de sangre y de leche. Dicen que por eso, aquellos ladrones y aquellos policías hoy andan mendigando en la plaza de Cusco. Tristezas habían pasado en la cárcel, y desde entonces tiene dolor de huesos y cada vez que llueve siente que su corazón llora sangre. Entonces, reza por aquellos pobres que penan en las cárceles injustamente. Entonces, como no llegaban, mi madre y mis tías habían empezado a buscarles de rincón a rincón. Hasta que un niño mendigo les había dicho que estaban encerrados en un cueva oscura y que debían de llevar el fierro con la cual habían marcado los caballos. Ya que los ladrones habían marcado a los caballos con sus propios nombres en el lado derecho de sus piernas. Pero nunca se hizo justicia, los abogados, jueces y policías también habían sido ladrones. Dejaron en libertad a mi padre y a su primo, pero como ya dije nunca se hizo justicia. Pero, pasaron años cuando un día una caballería de caballos aparecieron en nuestra puerta. Mi padre salió y no dejaba de llorar abrazando a los caballitos, estos habían vuelto a la casa después de tantos años.

Ahora, retomo lo que venían contando. Estaba diciendo que en la manta del *misaq'ipi* del caballo había infinidad de historias, como algunas de las que narré.

Entonces, cuando se ha desatado la manta, sobre ella se colocan dos *illas* que son dos caballos en piedra fina: la hembra es negra y el macho blanco. A su alrededor se coloca *las illas*, semillas, monedas y herrajes etc. Y en el centro de la manta con diseños de caballo se pone un papel fino llamado *misa* de plata. En ella se colocan mazorcas de maíz, dulces, regalos y todo el alimento que se alcanza al *hap'iqi* de los caballos. En esta *misa* de plata se hace el *samaramuy*.

Ahora, volvamos a la escena de los solteros, para desarrollar la noción del *samaramuy*. Cuando los solteros han llegado a la casa, se retan en danza ritual con los solteros y solteras que ya les esperan. La gente les sirve chicha de maíz amarillo, y antes de beber, se les pide que dejen su *samay*. Aquí me detengo para ampliar la noción del *samay*.

El *samay* es el aliento de la vida. Recordarán que en párrafos anteriores les había dicho que los ríos, con ser ríos, también tenían su propio *samay*, así como las solteras, con ser solteras, también tenían su propio *samay*. Incluso les había contado que en vísperas del carnaval las solteras y el gran río se pasaban su *samay*. El río grande les transmitía su *tukluk tukuluk* y las solteras le impregnaban su fina voz de: *suyyy-suuy*. Así mismo, como el *samay* del río y de las solteras, el manantial con ser manantial, también tiene su propio *samay*: suele respirar como vaporcito blanco. Las montañas, con ser montañas, y las piedras, con ser piedras, también tienen su propio *samay*: respiran como el aliento que sale de la boca en tiempos de helada. Pues, así mismo, como se pasan el *samay* entre el río grande y las solteras, las montañas, las quebradas y los manantiales también se pasan su *samay* entre ellos. Es por eso que, cuando llegan los solteros, respiran un hálito a tierra, a animal y a montaña. Y estos lugares respiran a humanos que fuman, que beben trago y que dejan huellas. Los solteros llegan en ese estado de ebriedad a naturaleza salvaje. A metros de distancia se siente su respiración, su *samay*. Es este el *samay* que deben de dejar en la *misa* ritual. Ahora a continuación les voy a contar con detalles esta escena y luego las manera como hacen el *samaramuy*.

Entonces, cuando los solteros han llegado, hombres y mujeres, les alcanzan la chicha de maíz, se les envuelve con serpentinas vuelta tras vuelta en el cuello y les pasan en el rostro polvo de colores. Entonces ellos dejan de bailar y con hondo respeto, aún oliendo a salvaje, dando vueltas y vueltas alrededor del la brasa del ritual, toman tres hojas de coca y pellizcan tres pedazos de sebo del pecho de la llama, y les dan tres soplos de aliento de vida deseando con toda la fuerza de su corazón la riqueza de las montañas, quebradas y rocas. En círculo y en coro, cada uno de ellos llama

atropelladamente a diferentes montañas; unos dicen: *nuqa samaramuni Apu Wakrawiriq wakanta*, yo he jalado el aliento madre de las vacas de la montaña su majestad *Wakrawiri*. Y otros dicen: *nuqa samaramuni Gonzaleskunaq oxanta*, yo he absorbido el aliento de las ovejas de los Gonzales. De canto en canto hacen el *samaramuni* alrededor de la fogata. Aquí también me detengo para detallarles la noción del *samaramuni*.

Como ya me adelanté, *sama-ramuni* deriva del verbo *samay*. Tomen mucha atención de lo que voy a contar del *samay*, porque de eso dependerá el uso que se le da a la noción del *samaramuni*. *Samaramuni* sería la acción de arrancar el aliento de las vacas, de las ovejas y de las montañas. Es como eructar una bola de nube y luego volvérsela a tragar de un bocado. El bolo eructado se esparce y se mezcla con el aliento de los ganados, y es eso lo que se tragan en un bocado. Para mí *Samaramuni* sería como cuando se absorbe el vino en una servilleta de papel. Otros dicen que es como si el alma de los solteros saliera y chuparan la esencia de las vacas. La mayoría suelen decir que los solteros imaginariamente entran a la cancha de los ganados y absorben el vaporcito que respiran, y aunque aparentemente les dejen así de gordas como estaban, les dejan sin ánimo, todas chupadas, sin sangre y sin esencia. Les roban su *samay*. Esa acción de robar el *samay* se llama *samaramuni*.

Ahora, que ya tienen una noción del *samaramuni*, volvamos a la escena en que los solteros levantando tres hojas de coca hacían *samaramuni* para pedir la riquezas de tal o cual montaña. Entonces, cuando han dicho *samaramuni*, han llamado los ganados de tal o cual montaña. Las solteras levantan las manos y agarrando sus finas bolsitas de hojas de coca enaltecen gritando: *hampuchun hampuchu* ¡qué vengan!, ¡qué vengan! Mientras van gritando, los solteros colocan las tres hojitas de coca en el ritual de la misa de plata. Entonces, dicen que las vacas del Apu *Wakrawiri* llegan en tropa. Que las llamas de *Apu Urqupampa* entran en cuadrilla al corral de dichos animales domesticados. Dicen que llegan como el viento desde leguas.

Aquí me voy a detener un rato más para contarles lo que me han contado, de cómo la nueva profesora de la escuela de la comunidad vecina *Pararani* había visto dichos ganados con sus propios ojos. Dicen que era carnavales y como llovía la profesora se había acostado temprano. Pero dice que a media noche una tropa de caballos la había despertado. Entonces ella, como era nueva en la comunidad, había pensado que seguramente eran los danzantes. Pero como los caballos pasaban desesperadamente horas tras horas y a tal velocidad que parecía viento se había extrañado diciéndose a sí misma: pero tantos danzantes. Entonces cuando había abierto

a lo grande con chicha y serpentina, cuando de un momento a otro, una manada de solteros aparecieron alrededor de la montaña gritando: *qilqill-qilqill*. Atropelladamente llegaron a la casa y antes de que las mujeres pudieran huir las rodearon, las cogieron por el rabo, sin importarles los latigazos que les propinaban sus maridos, las cabalgaron. No hicieron caso a nada, ni a los golpes de los hombres ni a las súplicas de los ancianos. Delante de los hombres les dieron duro a las mujeres. Entonces se las montaron. Estos cabalgaban a una y otra diciendo: *achalaw zamba, achalaw negra*. Quiero soltera, quiero manzana. En el lenguaje de las llamas quiere decir: *k'ikus-k'ukus*. Así, arrebataron a las solteras, tal como arrebatan la manada de vicuñas machos a las vicuñas hembras.

Deben de saber que las vicuñas hembras nunca se juntan con los machos, uno solo las dirige, llamado *Hañacho* o cacique. Como el *ch'uku*, el jefe soltero que dirige la manada de solteras. El *Hañacho* guía la manada de las vicuñas. Las vicuñas machos andan en grupo cantando: *qilqill-qilqill*. Cuando tienen que preñar a las hembras las rodean sorpresivamente y las cogen por el rabo sin importarles la presencia del *Hañachu* y menos aun el grito de las pobres crías. Las hembras se esconden detrás del *Hañacho*, y este se para en ofensiva y levantando las dos patas las defiende hasta morir. Y mientras va defendiéndolas y mientras va peleando con uno y otro, las vicuñas hembras ya fueron preñadas. Y después de preñarlas las abandonan. Después del vejamen que sufrieron sus hembras, el *Hañachu* acude a una y a otra, les lame y les hace levantar. Pero, algunos machos se quedan paralizados en silencio, dicen que reniegan para sí mismos dentro de su corazón. Entonces, cuando nacen las vicuñitas se quedan en la manada de las hembras a cuidado del *Hañacho*. Pero poco a poco a medida que van creciendo, el mismo *Hañacho* los separa de la manada y los arroja a la manada de las vicuñas machos. Luego estos cuando crecen irrumpen en asalto la manada de las hembras, y tal como entraron aquellos solteros saltando de cuatro patas, rodean a las hembras y con los pechos grandes arrinconan a empujones a las hembras, y como aquellas solteras levantando sus polleras, las persiguen a las hembras con la virilidad parada. Y las solteras (casadas y solteras) se baten como las vicuñitas levantando las patas pero finalmente se dejan montar quietecitas hasta que los machos terminen de vaciar en ellas.

Entonces, después que las solteras fueron vejadas, el *ch'uku*- cacique llama de las solteras, toma fuerza y cantando acudió a una y a otra, y lamiéndoles el cuello las

hizo levantar. Mientras que mis abuelitos cantando en coro les echaban *qirus*-vasos y *qirus*-vasos de chicha a las llamitas, no dejaban de cantar:

k'ill-k'ill. Immm, immm.

Qilqill-qilqill.

Yo soy la llama macho,
Don Mariano Cacique,
Voy rodeando Apu Qurupuna,
Siempre delante de todos,
El que marcha adelante,
El que lleva la campana,
El que vela por todas,
Yo soy la llama macho-*hañachu*,
Que canta diciendo: *Immm-immm*,
Lirrr, lirrr,

Qilqill, qilqill.

Yo soy la princesa,
La llamita hembra.

En aquellos tiempos de mi niñez, así de grandioso se festejaba a las llamitas. Mi abuelito cantaba como la llama macho y mi abuelita como la llamita hembra y nosotros como las llamitas bebes. Ya en la noche mi abuelita nos dijo que aquel grupo de solteros que asaltaron a las solteras, fueron el grupo del *hap'iqi* de las llamas. Para los ojos de los solteros del grupo del *pukllay*, las mujeres en su condición de mujeres, devienen llamas solteras. Por eso, aquel año nuestras llamas se extendieron de cerro en cerro. Al año siguiente cuando abrimos el bulto de las llamas habían procreado en llamas machos. Mi abuelo nos dijo que teníamos que cuidar nuestras llamitas, porque iban a devenir como sus *illa*-resplandecientes del bulto de los rituales. Mi abuela nos contó que cuando las llamas solteros daban duro a nuestras solteras, mi tío abuelo y mi abuelito se habían acercado lentamente al *hañachu*-potencia de las llamas y le habían dado tres golpes con la *ch'uspa*-bolsita de la coca con la mano izquierda. En ese momento el *hañachu* y un grupo de solteros habían caído en el *taphay*. Es decir devenido *illas*-resplandecientes. El resto de los solteros habían huido cerro arriba. Desde el *hañachu*-y su grupo de

llamas curacas pastan en la bolsa de coca de mi abuelito. Solamente las sacamos para festejarle y ponerle más cocas en los carnavales.



Imagen N° 36. Las *illas*- potencias de las llamas machos de la familia paterna¹¹²

Ahora, detengámonos aquí y retomemos el hilo de las solteras. De lo contrario nunca vamos a terminar con la noción de *samaramuni*.

Recuerdan, nos quedamos en la escena en que los solteros perseguían las solteras y ellas se escapaban lanzándoles pedos. Entonces, mientras pasaba eso, otros solteros quitándose el gorro colocan al costado del maíz dos caballos hechos de sebo, uno blanco muy liso que representa el semental del caballo domesticado y el otro negro y muy deforme: es el semental salvaje. Los chúcaros salen de las *wak'as* y los mansos de las *paqarinas*. Mi tía abuela también decía que estos dos caballos vienen y montan a las yeguas. Que se tenía que moderar a las yeguas, para que no sean tan chúcaros ni mansos. Dicen que a veces es imposible separarles, la gente no los ve, pero ven como los persiguen y muerden a sus yeguas. Cuando han terminado de hacer el ritual para el caballo, cierran el papel plateado, a esto se llama cerrar la puerta de la misa. Y con mucho cuidado colocan la *misa* de plata sobre la brasa que cuidaban los jóvenes y adolescentes. Y mientras se va quemando, leen la suerte de cada uno de los miembros de la familia. Se dice que en el fuego se lee todo, cuando el dueño tiene que viajar dicen que se arma un puente de un lado a otro lado del río. Otros saben decir que forma sogas tras sogas serpenteantes. Dichas sogas son los caminos por donde caminara el viajero. Que cuando los ladrones les van a robar sus caballos ven a un grupo de perros negros arreándoles por los precipicios. Cuando los perros son gordos y negros son los

¹¹² La foto fue tomada por la autora en 2014 del bulto de los rituales de la familia.

verdaderos abigeos-ladrones. Que cuando son unos perros escuálidos de color amarillo, son ladrones aprendices. He escuchado que uno de estos perros había mordido a un viajero y no pasaron algunos meses cuando un ladrón aprendiz le había echado bala al viajero más famoso de mi región. Se ve todo lo que va a pasar durante el año. Pasada esta lectura, se vuelve a amarrar la *misa q'ipi* de tal o cual ganado hasta el próximo año. Cuando se ha hecho un buen *samaramuni* el bulto pesa, guarda el aliento de todos. Eso se lee al año siguiente.

Hasta aquí he narrado los casos en que se usa el elemento de *samaramuni*. Siguiendo el galopar de las solteras y solteros que corren junto al *Ch'uku*, en el siguiente párrafo se vuelve a la noción del *samay* pero en un contexto diferente a las anteriores. En esta ocasión *samay* abre un intersticio y da lugar a la aparición de una nueva categoría, como el *larphay*. Gracias a estas nociones, los solteros pueden transformarse, pueden correr de cerro en cerro, dejándonos historias de sus vidas y de sus hazañas. He aquí dichas historias.

***Larphay*- Acción de descargar la condición del mono**

Ahora, retomo el hilo trama de las solteras. Cuando los solteros han dejado el *samay* sobre la *misa* de plata, se les sirven grandes banquetes de carne y tripas de llama sin sal. Ya les señale que a esto se llama *vilaja*. Como ya mencioné antes, comían sin sal porque a sus majestades las montañas no les gustaba lo salado. También se dijo que los solteros dejaban de ser solteros y se transmutaban en sus dobles seres: las montañas. Y las montañas se hacían presentes en el ritual en cóndores machos y hembras. Y como a las montañas les gustaban las hojas de coca y el vino, la gente obligaba a los cóndores a masticar puñados de hojas de coca y les exigían beber grandes *qirus*-vasos de vino.

Entonces, los solteros dejan de ser solteros, son cóndores machos y cóndores hembras, y tal cual como desgarran la panza del caballo, arranchan con su pico las tripas y las presas que se les han servido en inmensos platos. Se quitan las carnes, los platos caen al suelo. Saltan de un lado a otro jalando largas tripas en el pico. De un extremo las hembras saltan y logran quitar las tripas chillando: ¡*qiw qiw!* Los machos les dan de aletazos en todo el rostro y logran quitarles las tripas. Y mientras se van quitando las presas, llegan abriendo las alas algunos niños cóndores y picotean desesperadamente las

presas regadas en el suelo. Se dan cuenta de los niños cóndores y les picotean en la cresta. Los condorcitos chillan: *ch'ikaw-ch'ikaw*.

Entonces, cuando ya se han saciado de comer giran en círculo y el cóndor macho coloca una pluma blanca en el centro y conquista a los cóndores hembras. Luego de conquistarlas se colocan en fila y entran en contradanza ritual. Algunos saltan, otros chillan, se persiguen y se picotean. Han devenido cóndores, están fuera de yo humano, son aves rapaces.

Los solteros dejaron de ser solteros, están en otro estado. No son los mismos de la vida cotidiana, se transforman, son *apukunay samayasqanmi*; es decir que las montañas, los lagos, los animales salvajes le han pasado todo su *samay-aliento*. ¡Con qué tipo de *wak'as* y animales salvajes todavía no se encontraran pues! Cuando se les mira la cara de estos solteros y solteras, tienen ojos de *puma*, patas de *wak'as*, transpiran a zorro, huelen a animal salvaje, y tienen una fuerza excepcional.

Tanto, que una vez, cuando llegaron a mi casa, viendo que uno de los solteros quería robar a mi tía mitad *wachacha* y mitad soltera, mi abuelita le dijo señalando la cancha de la vaca: “si eres soltero podrás con la esa soltera”, indicando a una ternera. El soltero saltó a la cancha de la soltera y levantó en sus brazos a la ternera más grande y gorda.

Es que cuando corren por los campos se transforman en otro, no se dan cuenta de nada, salen y entran de ríos caudalosos y de cuevas oscuras, cuando se les ve venir en grupo la gente se escapa, se hace a un lado. ¿En qué estado entrarán pues?, vuelan como el viento de pampa en pampa, de ladera en ladera, de montaña en montaña: son otros. Arrastran el *samay* de los lugares por donde pasan. Entran en un estado que cuanto más corren ya no sienten su cuerpo, ya no saben donde pisan, avanzan y avanzan en masa de aire, como la salida de los rayos del sol. Dicen que cuando corren en ese estado hasta pueden traspasar las rocas. E incluso, dicen que pueden entrar y salir fácilmente de mundos desconocidos. Como muestra de ello hay varios vestigios.

Por ejemplo torneando la montaña su majestad *Apu Kinsach'ata* hay un conjunto de huellas de caballos chúcaros sobre una plataforma de piedra, y más arriba en la cima de su majestad se puede ver muy claramente la pisada de las solteras en el lado izquierdo y en el lado derecho de los hombres. A ratos las huellas se confunden con patas de cóndor. Probablemente estarían en su ser de cóndores. La gente sabe decir que ahí se han encantado los solteros y solteras. Otros dicen que probablemente se habrían encontrado con los solteros del *Pukllay*. Pero, todos dicen que este lugar vive y que esta

respirando. He sabido que los mejores solteros suben hasta ahí para bailar e impregnarse del *samay* de este lugar, llamado él encanto del *Pukllay*. También he escuchado que cuando suben los solteros y solteras, la gente del pueblo les espera ansiosas para entrar en contradanza. Dicen que, poco a poco, mientras bailan, se imantan de la fuerza de los solteros que han subido a la montaña, y que mientras se baten sus pechos se hinchan y que ya no sienten lo que pisan. A eso dicen: *samayarachikusqa*. Es decir que los solteros han pasado su aliento de corajudos y valientes a los que se han atrevido a bailar con ellos. Historias como estas en que se pasan el *samay* abundan, la gente cuenta como las estrellas. He aquí una historia que me gusta mucho. Es el caso de cómo el *Pukllay* le pasó su *samay* de corajudo al humilde del primito *Serafino*. La historia dice así.

El primo era tan flaquito, negrito y de manitas finas, se pasaba la vida encerrado en sus libros de colegialito, nunca se atrevía a hablar ni a una chica, tampoco sabía tocar el *pinkuylllo*, menos a montar a caballo. Su madre nos contó que a la pobre un mono le había *larphado*. Es decir, el mono le había pasado su *samay*, su ser de ser mono. Por eso el primo era negrito con ojos abiertos de espanto. Dice que fue en carnavales y era domingo, la tía había ido a la plaza y había visto por primera vez a un niño negro de ojos grandes asustados, con una colita larga y manitas finas, todo el mundo que había rodeado a aquel niño había preguntado en coro por su nombre al malvado que le tenía enjaulado, este había dicho se llama 'k'usillo-mono'. Cuentan que el monito leía la suerte de las personas sacando de un cajón una diminutas cartitas mágicas. La tía se había prendado de aquel animalito y hasta le había tocado sus manitas. Bastó eso para que el primo naciera con manitas finas, con fuerte tendencia al estudio y con ojitos redondos asustados. El primo, como aquel monito, todo el tiempo estaba enjaulado en la casa, era aguafiestas, desde niño era así, cuando se le llamaba para jugar, no quería salir, nos cerraba la puerta con gestos de monito, pasaba horas y horas leyendo extraños libros. Pero la noche de carnavales, cuando llegaron las solteras y le cogieron de la mano en la danza del *pukllay*, el primo se transmutó en soltero, se volvió alto y de voz ronca, sus manos se hicieron grandes y sus piernas gruesas, aquella noche hizo llorar el *pinkuylllo* como nunca antes. Jamás hasta aquel momento habíamos escuchado melodías tan largas y agudas, aquella noche robó a diez solteras y de las mejores, gordas y coloradas. Más tarde, habían dicho en coro que el primo era lo máximo, que tenía algo superdotado. Su madre dice que las solteras *pukllay* le habían pasado su *samay* de forajidas. Que por eso se había vuelto mujeriego. Que la pobre prefería que su hijo fuera lectorcito, que estaba cansada de recibir a una y otra soltera.

Entonces yo le había sugerido que lo llevara al niño mono lector para que le *larphi* nuevamente la manía de lector, pero la tía me dijo que eso ya no era posible. Que el corazón del primo ya estaba en estado sólido. Que solamente se *larpha* cuando el corazón del niño está todavía en estado gelatinoso. Así me respondió algo triste y muy orgullo de tener un hijo valiente. Y cuando le pregunte, cómo fue que el monito le pasó el *larphay*. Me dijo, que ella no se dio cuenta del todo, pero que presentía algo. Que seguramente aquel niño mono sin que se diera cuenta le habría apretado su dedo. Que ese apretar habría sido extraño como un deseo de ser niño mimado. Así me dijo toda riéndose. Entonces, a mi la curiosidad me llevo buscar al niño de ojos saltones. Me acerque despacio y le dije que quería la cartita de mi destino. Entonces este niño disimuladamente, cuando ya me estaba entregando la cartita me pellizco en la palma de mi mano. De un susto encogí mi mano, eso no le gusto al lectorcito, entonces empezó a quitarme la carta que ya me había dado. Nunca pude leer mi suerte. Así de especiales habían sido, pero me di cuenta que era tal una gota al primo *Serafino*, cuando era niño. Ni más ni menos, con el mismo gesto de mono nos quitaba sus mágicos libros. Lo que fue el primo lo fue.



Imagen N° 37. El niño *k'usillo* me entrega la cartita mágica de mi destino¹¹³

¹¹³

Foto tomada por mi hermana Urpicha Adela Carlos Ríos en el mercado de Cusco en 2011.

El grupo del *pukllay* le pasó el *samay* al primo, desde entonces él se transformo totalmente. Dejó de ser niño mono. Caminaba erguido, llevaba un poncho rojo y un sombrero de cuero a un lado, tal cual un gran soltero. Le envolvía una extraordinaria vitalidad. ¿Qué le abría pasado?

Solo sé que, a los solteros, machos y hembras, les envuelve alguna energía extraordinaria y poderosa, cuando se baten bailando y cantando, hombres y mujeres, empatan en fuerza, de igual a igual, ni el uno ni el otro es ni más ni menos, como en estado liminal en pleno rito de paso. Llegan en grupo y se van en grupo, no se separan. Sería mala señal si dejaran a alguien atrás, pasarían hambre todo el año. Detrás de ellos van los pajes cuidando que no se quede ninguno. Estos llevan el trago, las hojas de coca y los *pinkuyllos*. Los pajes son los aprendices, son los encargados de cuidar el *ch'uku*, es decir el soltero que guía al grupo de solteros y solteras, metafóricamente el *hañacho*. Es decir la llama semental que va delante de los caminos guiando a las llamas. Pajes y *ch'ukus*, solteros y solteras comparten el mismo semblante, el mismo *samay*, hablan como el trueno, caminan moviendo la tierra, sacudiendo los kilos de lana que llevan en la espalda, las mujeres balanceando la cintura. Miden sus fuerzas cabalgándose, el hombre tumba a la mujer y la cabalga, la mujer le chicotea y también le tumba y la cabalga cantando y balanceándose. El *samay* del uno y del otro pesa de igual a igual.

Es triste cuando hay desequilibrio de *samay*. Mi abuelita sabía decir que, cuando el *samay* del soltero es más fuerte a la de la soltera, éste le absorbe su *samay* de soltera y la vuelve tonta y sumisa. Que cuando el *samay* de la soltera es más denso a la del soltero, está le absorbe y le deja todo esqueleto, sin ganas de vida. Pocas veces hubo desequilibrio de *samay*, pero los hubo. Tal es el caso de la soltera Hierba buena. La pobre no había entrado en el estado de soltera, y le pasó un accidente muy trágico.

Era media noche, la lluvia caía a caudales, las aguas del río de quebrada honda bramaban hasta mi casa, mis padres y mis abuelitos estaban tomando y festejando el *pukllay*, fue entonces cuando dos solteros entraron galopando a la casa. Era el primo Jacinto y la prima Hierba Buena, ella traía amarrado al pecho su primer bebe, tendría días de nacido. Los primos llevaban años queriendo tener hijos, eran macho solteros, solteros viejos. El primo dijo que estaban viniendo del gran nevado, su majestad *Apu Q'anchillo*. Habían subido con ofrendas al Apu por haberles regalado a su recién nacido. No había año que no subieran a la montaña, ahí se amanecían suplicándole que les regale un hijito varón. Como su majestad es el *hap'iqi* de los niños, les había prometido que un día le regalaría a uno de sus niños. Con la condición de que nunca se

olviden de agasajarle, por eso le llevaban todos los años pomposos regalos. Hasta les había dicho que iba a hablar con su prima hermana, la princesa *Wachalinca*, la *hap'iqi* de las niñas, de las hembritas, para que les diera una muy bonita. Aquella noche todos querían acariciar al recién nacido, era bonito como su *hap'iqi* con una estrellita en la frente. Uno tras otro le *ch'allaban*, es decir le deseaban lo mejor de la vida salpicándole gotitas de vino y chicha. Los primos estaban contentos, pero, mi hermanito el pequeñito, dijo que la tía Hierba Buena no estaba en el estado de soltera, que le faltaba trago y coca, que estaban respirando como la gente común y corriente. Le mandaron a dormir por decir tonterías. Los primos no querían quedarse para la *vilaja*, dijeron que les estaban esperando en su comunidad. Salieron de la casa galopando y cantando que al año tendría una niñita. Pero, al rato nomás volvió el primo agitado y dijo que la tía Hierba Buena había desaparecido con el recién nacido; todos los solteros y solteras de la casa salieron montados a caballo a buscarla y se perdieron en la inmensa oscuridad. En esta temporada no brilla ni una estrella en el cielo, es noche total y esa noche los perros ladraban de casa en casa, seguro que la seguían buscando. Tan solamente, al amanecer habían encontrado al recién nacido, dicen que estaba llorando en la orilla del río, que felizmente estaba bien envuelto, sanito nada le había pasado. Rastreando vieron que la prima soltera había pasado el río sana y salva, pero en la otra orilla algo le había hecho asustar a su caballo, entonces este se había descabritado sin rumbo, arrastrándola leguas tras leguas. La encontraron muerta, el caballo la había destrozado. Ahora, el recién nacido, es el *Ch'uku Apuchin*. Es decir tiene la fuerza del semental de las llamas, y el *llaksay* del jefe de los cóndores. Es el *Ch'uku Apuchin* de todos los solteros, no sólo de mi comarca, sino, de todo el Cusco. Tiene más de veinte pajes y treinta solteras a su disposición. Gracias a él, en los concursos de *pukllay* hemos ganado más de diez trofeos.

Si la prima Hierba Buena hubiera comido la *vilaja* y hubiera tomado el vino y hubiera mascado las hojas de coca, nada le hubiera ocurrido. Dicen que la *vilaja* es el plato de las montañas, las hojas de coca de la tierra y el vino de los ríos. Que en la época de carnavales sus majestades las montañas, la tierra y los ríos beben y comen como los humanos. Que cuando alguien corre por sus ríos y por sus pampas y no huele igual que ellos, se los comen como *vilaja*. Pobre prima, si hubiera tomado los vasos de vino que le alcanzó mi abuelita, hubiera vencido a la fuerza de aquella Cosa que le esperó en la otra orilla del río. Su *llaksay* –brío hubiera sido más fuerte que el de la Otra Cosa de la orilla, en lugar de que la otra Cosa le haya hecho caer su animita, ella le hubiera

arrebatado con su sola presencia, como cuando el zorro, la serpiente pasman con su presencia, así ella le hubiera dejado totalmente en el *qhayqayda* a la otra Cosa.

Hasta aquí se ha visto, como gracias a estas nociones de *samay*, *larphay* y *hap'iqi* los solteros y solteras se han transformado en seres con agudeza y fuerza extraordinaria. También se ha dicho que el primo *Serafino* había sido *larphado* por un mono lector, que por eso pasaba el tiempo leyendo libros tras libros. Que solamente, el *Pukllay* pudo desvanecer este *larphay* transmitiéndole su *samay* de forajido y bravío y que gracias a este soplo de bravío, el primo se volvió en el mejor soltero de todos los solteros y en el mejor ladrón de todos los ladrones de solteras. También, hemos visto de cuán importante es el manejo de un equilibrio del *samay*. Que cuando no hay un equilibrio del *samay* se puede perder la vida. Tal es el caso de la prima Hierba buena que no entró en estado de soltera siendo soltera y como resultado perdió la vida arrastrado por su propio caballo blanco. Al final de esta historia de la prima salió una nueva categoría del pensamiento quechua, tal es: *qhayqay*. Dicho elemento vamos a tratar en el siguiente párrafo. Para lo cual voy a seguir narrando algunas experiencias que vivencí y escuché de niña.

***Qhayqay*- acción de devenir *pachamama* en los rituales de la papa**

Eran las vísperas de los rituales de *papa-mama*. Afuera llovía a torrenciales. El grupo *Pukllay* compuesto por el *ch'uku-qullana* y por los solteros y las solteras galopaban de cerro en cerro. El ladrido de los perros nos decía que el *pukllay* transmontaba por las laderas de la pareja de montañas de tata *Pitusira* y Mama *Sawasira*. En la explanada de sus señorías el *phukllay-wak'a* y el *pukllay-runá* bailaban en contradanza de canciones referidas a las papas. El sabio de nuestra comunidad, don Sabino precedía preparando la ofrenda para sus majestades. Desde el *tiyan*-lugar donde habitan sus señorías, centelleaba una inmensa hoguera. El olor del cebo de llama se extendía en toda la pampa de *Ch'isikata*. Sus majestades se servían del feto de llama y las princesas de mazorcas adornadas con el cebo de las llamas que le ofrecían. En la casa de mis abuelos mis padres, los tíos y mis abuelitos bebían vino y trago de caña. Nosotros, como todos los *ch'isikatas*, también ofrecemos la *vilaja* a mama *Sawasira* y tata *Pitusira*. Mis abuelos sentados en ronda preparando la *vilaja*. En medio de la *vilaja* un atado de papitas viejas del año pasado era envuelto con serpentinas. Las mujeres

entonaban en voz delgada los *wankay*-himnos que se cantan en vísperas del día de las papas. A un costado de mis abuelos, mi tía la cocinera y la despensera preparaban una succulenta *vilaja*. Yo, mis hermanitos y mis primas en el pequeño cuarto de despensa nos apresurábamos en hacer las coronas de rosas y claveles de papel. Las coronas adornarían al guardián del cultivo de la papa. Es decir al *arariwa*. En nuestro sector, la gente prendió la *q'unya*. Es decir fuego ritual que abre las puertas de bienvenida a las *illas*- energía resplandeciente de *Sawasiray* y *Pitusiray*. En nuestro patio el fuego también ardía levantando llamaradas. Poco a poco, la tierra empezaba a abrir sus ojos. Entonces entramos al cuarto de los rituales para anunciarles que ya era hora para ir a la cementera de las papas nuevas. En cuanto entramos nos quedamos embobados. Mis abuelos, mis padres y los tíos estaban en otro estado, fuera de si mismos. Deliraban, no se les entendía. Nos acercamos a mi abuelita, ella tiene peso pluma, pero cuando quisimos levantarla pesaba como un costal de papas. Corrimos hacia mi abuelito, nos miró sin vernos, sus ojos miraban lejos, no pudimos levantarlo. Corrimos hacia mis padres, tampoco nos hicieron caso. La cocinera y la despensera que no habían probado ni una copa de trago, también estaban borrachas, sin moverse y pesadas como quintal de piedras. En ese momento la prima Margarita siendo si pequeña, se arrodillo diciendo: *pachamama* nos ha visitado. Recién entonces caímos en cuenta que la tierra en su condición de tierra había devenido en mis abuelos, en mis padres y en mis tíos. La tierra había pasado su *qhayqay*, su condición de tierra, a todos los participantes del ritual. La *pachamama* había acudido al ritual de mis abuelos y había bebido con ellos de la misma botella hasta emborracharse. Por, eso mis abuelos y padres pesaban como toneladas. Mis abuelos sabían decir que, cuando la tierra bebe y come con las personas que le invitan, se apodera de las personas; entonces estos pierden conciencia, no pueden levantarse; devienen *pachamama*. A eso se llama el *qhayqay* de la *pachamama*.

El sol comenzaba a rayar y la *papachamama* seguía sin levantarse. Nosotros sin saber qué hacer, con gran esfuerzo levantamos el brazo de mi madre. Ella nos miró aún en su condición de tierra y *runa*-gente, nos señaló la olla de la *vilaja* para destaparla. En ese momento la *pachamama* se despertó y se marchó. Mi abuela se levantó y dijo que ya era hora de ir a la cementera de papa para dar alcance a las nuevas papas. La tía y despensera se levantaron diciendo que se estaban adormitando. Sin perder tiempo se dispusieron a servir la *vilaja*, pero la *vilaja* no tenía ni sabor ni gusto. La *pachamama* se había servido de la *vilaja*. Mis abuelos, todos lanzaron en coro: buena señal. Año de prosperidad.

En ese momento recién nos dimos cuenta que la casa estaba oliendo a tierra. Un olorcito como cuando pasa la lluvia. Cuando destapamos la olla de la *vilaja*, el vapor *taphku* la cena ritual. O sea que desvaneció la otra realidad de otro tiempo y espacio del que hace parte la *pachamama*. *Taphka* sería como desencanto, desvanecimiento o simplemente petrificación. Su uso depende del contexto. Por ejemplo, un de los significados del *taphkay* es como cuando el agua cae a chorros en un recipiente y de pronto se seca el agua. A eso se llama *Taphka*. Es decir que, la cubeta no llega a colmarse de agua. Otro ejemplo, sería como el caso que les estoy narrando. Podríamos decir que la *papachamama* y mis abuelos estaban bebiendo y bailando, cuando de pronto al destapar la olla, les hemos apagado la música. A eso se llama *taphkay*, *tatiy*, *qulluchiy*.

Años mas tarde mi abuelita mama Brígida nos contó que esa noche de la cena ritual, cuando habían empezado a cantar las canciones de *Sawasira* y *Pitusira*, ella como en sueños había visto que entraba una abuela fuerte, con cabellos blancos, cubierta con una manta de flores de papa, los pies descalzos, agarrando un pequeño porongo de trago. Se había sentado junto a ellos y les había servido el trago de su pequeño porongo. Les había dicho: “hijos-hijas no me olviden, yo voy a cuidar a las *papitas* de la helada y del granizo”. Entre los *runa-gente* y la *pachamama* vivimos en tiempos y espacios diferentes, pero, nos reencontramos en los intersticios que se abren en la cena ritual de la *vilaja*.

Entonces, aquel día, como era el día de la papas, las mujeres se vistieron con la ropa de soltera y los hombre con la ropa de los *ch'ukos*. Entonces salimos de la casa para dar alcance a las nuevas papas. Mi padre y mis tíos hacían llorar los *pinkuyillos*, nosotros, los niños batiendo las banderas blancas y la lluvia que había empezado a precipitarse. Dos grupos de *pukllay* estaban regresando desde el pueblo, habían ido a visitar a tata, el majestoso *Torrewaychu*. Cuando nos vieron, nos dieron alcance y dieron vueltas alrededor de nosotros. Luego partieron a galope para seguir recorriendo los campos de papas. Nuestra cementera de papas estaba florido, las nuevas papas habían devenido solteras y jovencitas. Habían dejado de ser *qhullas*- tiernas, bebes. Mi madre, sin perder tiempo, se arrodilló en el altar mayor de la cementera y roció granos de anís en la hoguera que había ardido toda la noche. Nosotros también nos arrodillamos alrededor de mi madre para agradecer a la potencia dueño de las papas, sus majestades mama *Sawasira* y *Pitusira*. Mi padre y mis tíos transformados en solteros daban vueltas tocando el *pinkuyillo* alrededor de la hoguera. Las solteras bailaban en

contradanza de cantos y serpentinas. Como empezaba a reventar truenos, mi madre se levantó y tras ella nosotros también para dirigirnos a la casa del *arariwa*- guardián de la cementera de papas. El *arariwa* cuida la cementera de papa del granizo y la helada. Cuando la helada quema las papas, las mujeres ridiculizan al *arariwa* con insultos. Pero, cuando las cementeras florecen le besan la mano y le dicen: “papacito, cuidaste a las nuevas solteras, atendiste a nuestras princesas. Tus pies se ha dado de patadas con el burro gris de la helada. Tus manos se han dado de puñetes con el Santiago del granizo”. A nuestro encuentro sale el *arariwa* y su mujer. Mi madre y mis tías le envuelven en el cuello con serpentinas y le colocan la corona de claveles y rosas. Mi abuela, mama Brígida, le entrega una botella de trago de caña, un atado de coca y panes y dos moldes de queso.

El *arariwa* se recibe las ofrendas, mis abuelos le besan sus manos y le limpian sus pies con sus lágrimas. El *arariwa* se deja colocar la corona de rosas y claveles. Nos dice que, al año siguiente las papas también florecerían como los claveles y las rosas. Mi madre se arrodilla y le pide permiso para abrir una mata de papa. El *arariwa* levanta su bastón de flores y nos señala que debemos abrir con mucho cuidado, sin asustar a las princesas. Es decir a las nuevas papas. Mi abuela antes de abrir la mata pide permiso a dios y ruega delicadamente a la tierra: “*pachamama* con su permiso voy ha robar a tus niñas, a tus princesa”. Entonces aparecen las princesas con los ojos hermosamente brillantes, con rostros rosados y frescos. Unos y otros en coro exclaman: “aquí están las princesas, aquí estas las solteritas, cual estrellas del amanecer están en su plena juventud con los ojos irradiantes” Mi madre coloca las nuevas papas con la mata de tierra en un vaso de chicha de maíz, la mueve y lo bebe. Luego pasa a mi abuela, su persona pasa a mi abuelo y así sucesivamente el vaso pasa de mano en manos, hasta llegar a nosotros. Mi madre nos señala: “beban la chicha y la tierra para que nuestra chacra florezca”. Cuando hemos terminado de tomar la chicha de maíz, mi madre saca las nueva papas que están lindas, sin un grano de tierra. Entonces las envuelve en un fino algodón y las carga en una manta como un bebe. Tras ella, en pleno aguacero nos disponemos abandonar la chacra batiendo las banderas. Unos y otros nos jalamos como si estuviéramos raptando a una soltera. Los solteros entonan el *pinkuylllo* y cantan: “*solterataqa apakusaqmi, manzanataqa suwakusaqmi*- nos estamos llevamos a la soltera, la estamos robando, tenemos fuerza para cuidarla y vestirla”. El *arariwa* al ver que nos llevamos a sus princesas se queda llorando en la chacra, intenta retenernos cantando:

Jayyyy, jayjay, jayyyy
Juyyy, juyjuy, juyyy,
Sawasirallay papamamaaa,
Ch'aska ñawillay mamaaa.
Jayyyy, jayjay, jayyyy,
Juyyyy, juyjuy, juyyy,
 Ay flor florcita de papa,
 Moradito floreces,
 Kayqa kayqa,
 Te entrego a mi doncella,
 A mi princesa *Sawasira*,
 Piensas que no pesa,
 crees que no es linda,
 te doblaría tu espalda de dolor.
 Recíbeme a mis doncellas,
 Llévate en tu manta floreada.
 Si es así el *phukllay*,
 vamos por la rivera de la laguna,
 bordeando los lagos,
 Si es así, llévate ya a mis solteras.

Mientras seguimos cantando en el borde de la chacra, un nuevo grupo de *Puklla* nos dio alcance retando a mis padres y a mis tías a batirse en contradanza. Mis tías batiendo las banderas blancas entran en contradanza ritual. El *hap'iqi*-potencia de las papas suele irse con el grupo ganador. Por eso, mis tías se baten moviendo la cintura. Mi abuela decía que las papas, en su condición de papas, exclamaban, “nos vamos con el grupo que mejor canté”. Ese año nuestra cementera de papa se extendió bordeando la laguna *quchapata*. Tuvieron que venir los vecinos a ayudar a escarbar porque ya se acercaba la época de siembras. Desde la visita de *Pachamama* nuestras cementeras de papas siguen floreciendo año tras año. Es todo en cuanto a los rituales de la *papamama*.

En el siguiente apartado voy a tratar de la *vilaja*. Imagino que se preguntarán de qué mismo es la *vilaja*. Ya les doy la respuesta. Pero, no pierdan el hilo del grupo del *phukllay*. No olviden que durante los carnavales se realiza un manojito de rituales, el

primer día se festeja a las llamas-kurakas, el segundo día a las *tañumamas*-vacas, luego a las *tañu*-ovejas. Le sigue los *rilincha*- caballos y los *hachis*-burros y también se hace ritual para *Sawasira-Pitusira*, potencia de las papas. Y el último día se celebra el ritual para los linajes de los *runa*-gente. Es decir para la potencia-*hap'iqi* de la gente. Para ello, como en las paginas anteriores, seguiré el mismo hilo-trama de ir cogiendo hilo tra hilo de historias y cantos y cuentos pero, sin dejar de lado las diferentes categorías que he ido hilvanando hasta aquí. Y seguramente que también irán apareciendo otras nuevas categorías, tal vez no tan urdidas como las que vimos. Veamos el significado que pueden tener dichas nociones en el contexto de la última cena ritual de la *vilaja*.

***Vilaja*: el plato de sus majestades los nevados y las montañas**

Se usa el término *vilaja* para connotar cuando las montañas han comido y absorbido el corazón (o el ánimo) de las personas y de los animales. Los *ch'isikateños* consideran que la esencia de la vida se condensa en el corazón. Dicha esencia es el plato favorito de las montañas. Mi padre me contó que en uno de sus viajes por las faldas del majestuoso nevado *Apu Qurupuna* se había encontrado con un grupo de andinistas que escalaba las montañas. Entonces, el grupo de mi padre les habían ofrecido hojitas de coca y cigarros, dándoles a entender con señas que la coca y el tabaco eran para los nevados, pero los escaladores de montañas les habían rechazado diciendo: no, no, ok. Entonces, a media noche, el grupo de mi padre había escuchado que una de sus majestades, el nevado *Chungara*, el mismo que está al frente del majestuoso *Qurupuna*, estaba diciendo: “su majestad *Qurupuna* estoy con hambre, invitadme el corazón de los que aloja”. *Apu Qurupuna* con voz ensordecedora había respondido: “señor *Apu Chungara* no puedo hacer eso, mis huéspedes (refiriendose al grupo de mi padre) acaban de ofrecerme hojas de coca y una caja de cigarros Inca. Pídele a su realeza la *kuya*-reina, *Mama Sulimana* que también tiene nuevos huéspedes. Dicen que al día siguiente la noticia ya estaba corriendo de montaña en montaña, que su majestad *Mama Sulimana* había *vilajado* a diez andinistas, que no había ni un sobreviviente, todos estaban tiesos y helados en una hoya de la nevada.

Este plato de la *vilaja* que se sirve a las montañas también se sirven los *ch'isikateños* en el *puqy timpu*, durante la semana que duran los rituales dedicados a los *hap'iqis* de los animales, de los vegetales y también de las personas. Cada día del

juego del ritual se mata el mejor ganado; el lunes, en el día de las vacas, se cocina un toro; el martes, en el día de las ovejas, un carnero, el miércoles una llama, el jueves una alpaca. Por ejemplo, cuando se mata la llama, tiene que ser llama negra y, antes de cocinar su carne, se le hace comer hojas de coca y tomar chicha, luego en un gesto que dura un segundo se le abre con un cuchillo el pecho, se introduce la mano por debajo de un lado y se arrancha el corazón que todavía palpita. A este ritual se llama *wilancha*. Al corazón se le adhieren diferentes elementos llamados libros de oro y libros de plata. Los libros son diminutas hojitas de doradas y plateadas. Mi madre solía rociarlo con gotas de perla multicolor. Estas son bolitas de confites de color rojo, azul, verde, amarillo y otros jaspeados. Son caramelitos hechos exclusivamente para las montañas. Cuando los niños lloran los padres saben ofrecerles estas perlas diciéndoles “sírvanse sus majestades”. Los niños saben rechazarlo y al instante dejan de llorar. Pues, si lo comen es como si los propios niños se ofrendaran a las montañas. Y mientras que mi madre rocía con gotitas de perla el corazón palpitante, mi abuelito recibe en una copa de vino la sangre del corazón. A dicha sangre se le suele decir que son las lágrimas del corazón. Y sin perder tiempo se coloca el corazón que sigue todavía palpitando sobre la brasa candente. En ese momento sus majestades las montañas y nosotros nos servimos el aperitivo. Mi abuelito vierte ágilmente gotitas de sangre en las copas de vino que nos dieron. Y todos levantando la copa de sangre con vino libamos a las montañas que nos rodean. Cada uno llama a sus majestades diciéndoles: *¡hallallaj su majestuso Tata Torrewaychu, Apu kinsach'ata, Apu Tintaya-Chuqipirwa, Apu Antapakay, Apu Chungara, su señoría Apu Qurupuna, Mama Sulimana, princesa Wachalinka, Potosi mama, etc.* Y antes de tomarlo se esparce suavemente a la tierra diciéndole: *santa tierrita pachamama sirvámonos.* Y levantando las copas lo bebemos de golpe y sus majestades se sirven el corazón. Si revienta tres veces mis padres y tíos se abrazaban diciéndose que los *Apus* se estaban sirviendo de la *vilaja*. Mi abuelito aumentaba sangre a nuestra copa de vino mientras nos dice: “alégrense nietos, todo el año van a comer carne, sus majestades han recibido el corazón. Habrá pasto y los ganados se procrearán”. Antes de que termine de quemarse el corazón sobre las brasas, mis abuelitos nos comunican lo que han leído en el corazón; todos nos quedamos en silencio con la cara untada de sangre. La sangre untada en la cara significa que hemos devenido animales carnívoros. Somos puma, cóndor y zorro. Como tales durante el año comeremos la *q'aspa*. Es decir carne cocida en el fuego. Cuando las personas no tienen la cara pintada con sangre, expresa que estos están maldiciéndose para ser pobres. Espantan el *hapiqi*-potencia de

los animales domésticos (como la llama, la oveja y la vaca), no quieren comer carne, quieren ser herbívoros, naturistas. Quieren comer tan solamente algas e yuyos verdes. Entonces, cuando es una buena señal, mi abuelito lo anuncia a todos. Pero cuando hay malas presagios reunía a los mayores y en secreto descifran lo leído en el corazón de la llama susurrándose entre ellos. Después que hemos terminado el aperitivo, se toma sin respirar un gran *qiru* de chicha de maíz. *Qiru* es un vaso echo de la madera chonta, se usa únicamente para los rituales. Entonces, si alguien bebiendo de repente hace una pausa y vuelve a beber, la gente le rodea y le escupen como saben escupir las llamas y le dan de patadas diciéndole: “*qhillqill qhillqhi. Imm immm taphkarachinki llamachata. Allinta uxakushaqtin pamtarachinki*. Oye, espantaste a la llamita cuando bebía el agua. Le has causado el *taphkay*”. Es decir ha bloqueado lo que debía de suceder, evaporado la plenitud de lo esperado. La llamita se ha quedado con sed. No le ha dejado beber a su gusto. Le ha asustado y le ha espantado, le *tahpku*. Eso es mala señal, las llamas pueden terminar.

Ahora que ya saben lo que significa *vilaja*, les voy ha narrara las percepciones y sensaciones que sienten las personas que participan en la *vilaja*.

La vilaja: el plato familiar y el llamado a los linajes

La *vilaja* familiar, yo mismo la viví de niña cóndor, tendría mis cinco o seis años. Recuerdo que, mis padres chocaban los vasos de chicha, reían y bailaban en el centro del patio de la casa. Los ríos sonaban fuerte, la lluvia caía a torrenciales, las vacas, las llamas y las ovejas seguían balando, a pesar que ya les habíamos dejado sueltas. De rato en rato, mi padre entraba a la cocina llevando una botella de vino tinto para las cocineras; mi madre y mis tías preparaban la *vilaja*. Mis primos adolescentes hacían llorar sus *pinkuyllos* mientras que las primas, también adolescentes, les seguían entonando finamente con la voz fina de las solteras. Aquel era el último día de los rituales, el *kacharpariy*, la despedida del *Pukllay*. De la *vilaja* emanaba un olorcito delicioso. Desde la cocina mi madre gritó: “*allchakullaychisña vilajapaq*, prepárense para la *vilaja*”. Yo y mis hermanitos comenzamos a correr por el patio levantando los brazos, cuando pasamos al lado de mi abuelita, ella nos atrapa y nos embadurna con harina de colores diciendo: “*wipha solteritos*”. Y ya nos iba a echar el pica-pica, pero trepamos de un salto a la cancha de las ovejas, y comenzamos a correr, saltando y

abriendo los brazos, tal como cuando vimos una tarde a las aves rapaces *Suwiq'aras*, que después de comerse un asno muerto comenzaron a levantar las alas y saltar arriba y abajo. Mientras seguíamos jugando, poco a poco sentí que algo comenzó a jalarme hacia atrás, la piel de mi cara se tensó hacia el lado de la oreja y comencé a ver seco y amarillo, como cuando entra el sol: todo se me hacía cerca y podía ver lejos hasta la punta del cerro. En esa fecha descubrí en la cima del *Apu Laramani*, el *saywa-hito de oro* en forma de pirámide del que tanto me había hablado mi abuelito. Esa fue la única vez que logré verlo. Seguía corriendo y corriendo, hasta que comencé a sentirme que volaba en el aire, como cuando el cóndor hace largas caídas por las laderas y barrancos de los cerros, di un giro alrededor de mis tíos y de mis ovejitas. Sentía llegar lejos atravesando paredes y muros, tal cual como en mis sueños. Cuando le conté a mi abuelito de estos vuelos, en ese entonces todavía me predijo que yo alzaría vuelo cruzando mares y tierras y que nadie me lo iba a impedir. Cuando miré delante de mí a mis hermanitos, saltaban levantando sus alas embadurnadas de harina colorada. Mi padre nos llamó con una voz aguda, como un disco rayado: cuidado condorcitos con caer, *qiqqq-qiqqq*. Cuando miré su cara, sus ojos estaban brillando como los del cernícalo y cuando volví a mirarle, su nariz era un pico encorvado, y cuando se levantó, estiró dos inmensas alas: eran negras y blancas, las mismas del cuento del rey de los cóndores que, transformado en un apuesto mestizo, había remontado por el aire raptando a una linda pastorcita. Cuando le seguía mirando a mi padre, veía que caminaba con paso de rey cóndor; en eso, mi madre salió de la cocina y tenía patas negras, también de cóndor, y cuando se acercó a mi padre, le picó en la cresta diciendo: “*usarashaykin*, estoy sacando tus piojos, *qiqq*”. Mis abuelos que ya habían tomado en su *kay-* condición de cóndores rompieron a carcajadas diciendo: “*usarachikuy*. Déjate sacar los piojos”.



Imagen N° 38. El día de la *vilaja* los niños devienen condorcitos¹¹⁴

Y cuando nosotros los niños comenzamos a caer de la *cancha*, nos dio alcance el tío Constantino oliendo a Puma y nos levantó con esas sus dos garras gruesas. Y al acercarnos a mi abuelita, todavía estando mitad en nosotros y mitad de niños cóndores, estaba muy tranquilita respirando a su majestad *Mama Sawasira*. *Sawasira* como mencioné, es una montaña elevada y lleva una manta adornada con todas las flores de la papa. En *puquy timpu* respira suavemente pero formando brumas. Y la montaña que se está transformando en puma es *Tata Pitusiray*. Ellos son los *hap'iqis* de todas las variedades del tubérculo de la papa. La noche que había nacido mi abuela *Mama Sawasira* le había visitado y a cambio de un besito en la frente le había regalado una *wayaqa*-bolsita de monedas de plata. Estas monedas las tenemos en el *misa-qipi*, en el bulto de los rituales. Desde entonces su majestad es el *hap'iqi* de mi mama grande. En la *vilaja* familiar, mi abuela se transmuta en la montaña *Sawasira* y acude a la cena transmutada en cóndor. Entonces, mi abuelita respira, como su *hap'iqi*-condición *Sawasira*, pausadamente. Mirándonos con los ojos brillantes de la papa *Sawasira*, nos dijo: “mis nietecitos, *suyy, suyy*”. Cuando colocaron la gran bandeja de presa en el patio de la casa, uno tras otro comenzaron asechar la vilaja. Mi abuelita transmutada en la potencia de la papa, mi tío Gabino en el zorro, mi tío hermano mayor en el puma, mi tío abuelo en el buitre y mi tía abuela en el zorrino. Pero, todavía no llegaba *Apu Qurupuna*, ni tata *Torrewaychu*. Mientras se les espera, unos y otros intentan rasguñar

¹¹⁴ Dibujo hecho mi madre doña lucia Ríos *Umiyauri* en 2010.

la carne, pero no se atreven, aullan y chillan dando vueltas alrededor de la bandeja de la vilaja.

Los participantes, en este caso preciso que estoy relatando, o sea la llegada del *hap'iqi* de sus majestades en cóndores y también yo en niña condorcito, buscamos un cambio de estado, una transmutación, una circulación, algo así como un intercambio de seres y *estares* entre el mundo humano, el mundo animal y el mundo de la naturaleza, para los quechuas de mi región no existe una separación entre el mundo humano y el no-humano. Como mencioné al comienzo, no hay una clasificación que separe estos mundos.

Ahora, continuando con lo que estaba contando, voy a profundizar la cena de la *vilaja* que escenificó mi familia en aquella ocasión, que es distinta a las que hacen otras familias. Entonces comienzan a llegar sus Majestades los nevados, cerros y montañas de la comarca de los *k'anas* y luego de regiones muy lejanas, comienzan a llegar y marcan su presencia diciendo: “*Apu torre Waychu* presente, *Mama Sawasira-Pitusira* presente, *Apu Kinsach'ata* presente, *Apu Sukhamarka* presente, *Apu Aphachillanka* presente, *Apu Qurupuna* presente, *Mama Sulima* presente, *Apu Wachalinka* presente”. Para cerrar este Capítulo veamos la llegada de su majestad *Apu Qurupuna*-la potencia que agarra a mi abuelo don Melchor.

Apu Qurupuna- inicia la última cena de despedida del Phukllay

Mientras esperamos la llegada de sus majestades, les voy a narrar la historia de cómo mi abuelito llegó a tener como *hap'iqi* a la gran cordillera su majestad *Apu Rey Qurupuna*. Mi propio abuelito nos contó que aquella noche de su nacimiento, sus padres le habían esperado como a niño Jesús. Habían extendido la mesa del ritual del nacimiento del niño Dios y habían amarrado los burritos cerca a la puerta para que le caliente con su aliento al recién nacido. Mientras que mi abuelita antes de dar a luz se había puesto a mascar las hojitas de coca. Mientras mascaba las hojitas dice que le decía: “mama coquita cuéntame tus penas y yo te contaré las mías. Tú eres mi madre la que hace olvidar las penas, la que calma el dolor del parto”. Las familias antiguas todavía siguen practicando esta costumbre. Se dice que, cuando nació niño Dios, la virgen María también había mascado la coquita. Se señala que cuando San José hacía huir a la virgencita, la pobrecita se había hecho coger con dolores de parto. En aquel

tiempo dicen que la virgen no sabía a donde ir, pues estaban en la mitad del camino. Entonces, la virgen había ido preguntado a las plantas con las que se encontraba en el camino si ellas eran para calmar el dolor del parto. Fue en ese trayecto que dio nombre a la mayoría de las plantas que hoy conocemos para sanar tal o cual enfermedad. Y en ese trayecto se había encontrado con la Mama Coca. Entonces se dice que cuando la virgencita estaba por entrar a la selva, a la entrada estaba sentada una mujercita con pollera verde. Entonces la virgen se había acercado y le había preguntado por su nombre y ella le había respondido que se llamaba coca Mama. Desde entonces se le dice Coca Mama a las hojas de dicha planta. Entonces, la Mama Coca le había alcanzado algunas hojas a la virgen y ella se había puesto a masticar para ver si le calmaba el dolor y en ese instante había sentido que iba a dar a luz. Entonces la había bendecido diciendo: “mama coquita eres hojita sagrada. Pertenece a la plantitas calientes”. Y en un rato dice que sus penas también habían desaparecido, entonces había vuelto a exclamar diciendo: coca mama también eres santo remedio para el dolor del corazón. Desde entonces a la hoja de coca se le dice: “mama coca, hojitas verdes que calmas las penas”. En cuanto había dejado de decir esas palabras tiernas, el niño Dios ya había nacido. Dicen que el pobrecito había nacido medio muertito de tanto frío, pero que el burrito le había hecho vivir dándole calor con su aliento.

Así igual habían hecho los padres de mi abuelito. Pues ellos también habían amarrado el burro a la puerta de la casa para que calentara a mi abuelo. Y con una pequeña campana habían llamado a su majestad *Apu Qurupuna*. Ya que meses antes mi bis-abuelito, como era *kallawaya* viejero itinerante, se había acercado a su majestad y le había suplicado para que fuera el *hap'iqi* de su futuro niño. Además, desde el tiempo de sus abuelos antes de atravesar el nevado *Qurupuna* siempre le habían alcanzaba el *saminchay* de tres hojitas de coca y a veces cigarro inca y vino tinto.

Saminchay deriva del verbo *samiy*. Es la acción de pasar el olor o aliento de la hoja de coca a las montañas. *Samiy* es el humo de ciertas plantas que se usan para bendecir y purificar a las personas y a los vegetales. Pero, *saminchay* se usa exclusivamente para establecer un contacto con la montaña. Mi abuelito siempre que viajaba agarraba tres hojas verdes y antes de masticarlas los soplabla con dirección al nevado diciéndole: “Su majestad te alcanzo, te *saminchu* estas hojitas, por favor *suñaway*- regálame un buen viaje y una buena carne para mis hijos, regálame algo de tu riqueza”. *Suñay* es la acción de respirar que sale de los nevados y montañas. Se dice *suñay* al regalo que ofrecen sus majestades a los *runa*-gente. Este término no tiene más

connotaciones semánticas; es único. *Suñay* es la acción de responder al *saminchay*. El *saminchay* es la ofrenda de tres hojas de coca verdes y redondas que ofrecen los *runa-*gente para sus majestades. Mi abuelo nos contó que en uno de sus viajes, cuando estaba subiendo el nevado, una gran serpiente de oro bajaba deslizando, entonces como mi abuelo era todavía niño, se había asustado y había huido, luego mas tarde sus padres le dirían que esa serpiente era una cadena de oro, que era un regalo de *Apu Qurupuna*. Uno de su *kay-*condición de su majestad es que es rico y tiene minas de oro. Y como tal, suele presentarse en serpiente y sapo de oro, también se aparece en naranja y maíz de oro. Entonces, cuando mis bis-abuelos habían vuelto al lugar donde se había deslizado la serpiente, no habían encontrado nada, la serpiente de oro habían desaparecido. *Saminchay* también sería una manera de compartir la planta sagrada de los nevados. Hoja de coca, cigarro y vino son productos exclusivos de las montañas. Entonces, dice que aquella noche del nacimiento de mi abuelito, cuando sus padres llamaban a su majestad Qurupuna, repentinamente habían sentido venir el paso de dos Apus. *Apu Qurupuna* había venido por el lado derecho y el *Apuq Siwincha* del lado izquierdo, dicen que venían a carrera haciendo temblar la tierra. *Apu Qurupuna* había silbado desde lejos, llegó en primer lugar. Desde entonces mi abuelito era su *rantin-* su otro yo de su majestad *Apu Qurupuna*: antes de que salga el sol nos visitaba silbando desde lejos, cuando caminaba hacía temblar la casa. Uno de los *kay-* condición de su majestad es que, pisa fuerte, sus pies son grandes, nunca esta en silencio, silba día y noche. Desde entonces mi abuelito sabía decir que su linaje era *Apu Qurupuna*. Linaje sería como *hap'iqi-*la potencia que te atrapa y hace que seas como él. Para Gonzales Holguín (1608) “linaje” es la pertenencia a un ayllu o parcialidad. También menciona que “linaje” sería aquel grupo de personas que comparten la misma sangre y el mismo territorio, o aquellos de pertenencia a la sangre real del inca-*awki*. En este caso, mi abuelito desciende del nevado *Qurupuna*, considerado como el rey o *awki-* príncipe. *Apu Qurupuna* le ha hecho rico y poderoso a mi abuelito, le ha hecho ganar juicios y le ha regalado una descendencia extensa. Uno de sus *kay-* condición de su majestad, es que nunca pierde ningún juicio. La gente que anda en juicios de tierra suelen hacerle ofrendas para que les de claridad al momento de hablar ante los jueces. Otro de sus *kay-*condición es que tiene una familia extensa, toda la rueda de nevados que le rodean son su familia. Aquí un dibujo de mi madre de la noche en que se presentaron sus majestades *Apu Qurupuna* y *Apu Siwincha*.



Imagen N° 39. Sus majestades las montañas *Apu Qurupuna* y *Apu Suwincha* disputando por mi abuelo materno¹¹⁵

Retomemos la escena de la *vilaja* en que los participantes de la cena ritual seguimos esperando a su majestad *Apu Qurupuna*. Mientras se le espera, el tío Gabino se rasca la panza, como se rasca el zorro, no se atreven a entrar, mira de lejos. El buitre también revolotea sobre nosotros. Pero, no se atreve ni el uno ni el otro a comer las presas. El primer picotazo debe darlo el rey de los cóndores. Recién entonces nosotros podemos empezar a comer. En mi región cuando los cóndores encuentran su presa, como una mula muerta, dan vueltas en el aire, poco a poco bajan y caminan alrededor de la mula. Pero no se atreven a clavar su pico. La gente decía: “el *Apuchin*, rey cóndor tiene que dar el primer picotazo”. El *Apuchin* es diferente del resto de los cóndores: es grande, tiene cresta roja, cuello blanco y largas alas. Efectivamente, cuando el *Apuchin* clava su pico en la presa, recién los demás cóndores empiezan a comer. Cuando han terminado de comer los cóndores, empiezan los zorros y los buitres, estos se pelean, rasguñan, aúllan.

Apu Chungara entra al patio, mientras grazna: “*qiq qiq*”; detrás entra el zorro. Ambos dan vueltas alrededor de la carne. *Apu Chungara* se sienta, le advierte al zorro que no se mueva, que no está en su casa, que está en la cena de los cóndores, de los que tienen alas, que no le haga quedar mal. El zorro se arrodilla y con humildad, como los quechuas en la casa de los mestizos, le dice: “*aww*, si papá estaré tranquilo”. Pero no bien han llegado, el zorro comienza a husmear la carne, corretea por los alrededores,

¹¹⁵ He tomado este dibujo del manuscrito inédito de Lucia Ríos Umiyauri: “vida de don Melchor Ríos Ninawaman”.

empuja a las mujeres. *Apu Chungara* cae en cuenta y le llama a su lado, le advierte que se calme y tenga respeto a los presentes. Pero, el zorro nuevamente se echa a correr, quiere sacar la presa. Los cóndores gritan: “cuatro patas, fuera”. El cóndor y el zorro escenifican la escena del cuento de “una vez el zorro y el cóndor habían viajado al cielo”. En el cuento el cóndor va a una cena en el cielo. El zorro le ruega que le lleve. El cóndor cede a las súplicas de zorro con la condición de que no haga disparates, que se mantenga en silencio, que no se aleje del cóndor. Pero el zorro, en cuanto llega al cielo, hace lo contrario. Como en la *vilaja*, camina, corretea, husmea y se echa a beber el vino de los señores, los cóndores. En el cuento se emborracha y se queda dormido. Y cuando han terminado de cenar, el cóndor le exige al zorro retornar a la tierra. Pero el zorro, en su borrachera, le insulta diciendo: “fuera narizón, déjame en paz”. El cóndor enojado, abandona al zorro en el cielo. Esta parte del cuento *Apu Chungara* y el zorro se juegan en el patio entre tragos y risas.

En ese momento llega otro cóndor batiendo sus largas alas y dice: *Apu tata Torrewaychu* presente, mi madre le invita a sentarse en el lugar de los privilegiados. No tarda en llegar *Apu Qulqi varayuq*, su majestad *Kinsach'ata*. Entra del lado derecho portando una vara de plata, su majestad *Chuqipirwa*. *Apu Qurivarayoq* agarrando la vara de oro del lado izquierdo. Se le conoce, al primero, como el señor de la montaña con oro. Al segundo como la montaña con plata. Al cruzarse el uno con el otro se miran, se saludan, el cóndor del lado derecho le pregunta a *Quribarayuq*: “¿Qué noticias me traes de las tierras bajas?”. El cóndor del lado izquierdo, su majestad el *Apu Qurivarayuq*, le responde: “lo que tiene que estar bien está bien, y lo que tiene que estar mal está mal”. Nosotros los participantes del juego, escuchamos en silencio, como el pueblo que sorpresivamente había escuchado el diálogo de los cóndores. Nos miramos con ojos sorprendidos y nos decimos moviendo las manos: “*achachao*, que cosas estarán mal y cosas estarán bien en nuestro pueblo”. La tía abuela el zorrino se precipita y entre monólogos dice que este año solamente ha adulterado con su comadre y con un colegial. Que ella no tiene la culpa de nada, que toda la culpa lo tiene el tío por abandonarla. *Apu Qulqi varayuq* escucha los monólogos de los participantes y exagera la escena. Los dos cóndores acuden a las letras que usan los cóndores de arriba y de abajo en la tradición oral, en los cuentos. Es la historia de los dos cóndores que se encuentran en un cruce. El uno hace la pregunta, como acaba de preguntar *Quribarayoq*. En el cuento, el cóndor de las tierras bajas también le pregunta: “¿y su persona, qué noticias me trae de las tierras de arriba?”. Y éste le contesta: “los de arriba están que

mueren por falta de agua, no encuentran el ojo del agua”. El otro le responde: “el ojo del agua lo ha tapado una mujer con trapos manchados de menstruación. Si lo destaparan tendrían agua”. Entre los quechuas de mi sector es común acudir a este truco, se hace desaparecer manantes de agua con trapos de menstruación para que los comuneros de abajo no invadan nuestras tierras para apropiarse del agua.

Los cóndores de la *vilaja* ponen en escena los gestos, saltos y palabras de la oralidad, de las descripciones de los cuentos. Materializan en gestos, sonidos y actuaciones que ofrecen las imágenes de los cuentos que se transmiten por comunicación oral. A través de las escenas del juego de trasmutaciones, se comparten los gestos que ejecutan personajes humanos y animales de los cuentos. En las escuelas, cuando los niños quechuas de la región hacen teatro, repiten esos mismos gestos que han visto ejecutar a sus padres en la *vilaja*.

Apu Qulqi barayoq-el señor de la vara de plata, el cóndor de la izquierda y las tierras bajas dice: “en mi sector la hija del hombre principal esta desfalleciendo, nadie puede curarle”. El otro Apu cóndor del lado derecho de tierra altas le responde: “solamente un buen pene puede curarle, si le dieran ese gusto, se sanaría en un santiamén”. Los cóndores en la *vilaja*, rompen a carcajadas, aúllan, gritan, abren las alas, se agarran los testículos. Uno y otro atropelladamente dicen: “yo le daré la medicina, yo le sanaré ahora mismo”. La primera parte de la escena que estoy narrando es fiel a la tradición oral de los cuentos que se escucha contar, pero la parte en que los cóndores dicen: “yo le sanaré”, es una improvisación que juegan mis abuelos en el ritual y yo las introduzco aquí, como cuando se cuenta un cuento y, al contarlo cada vez se lo transforma, se le añaden situaciones nuevas, improvisando: recreándolo, actualizando y conservándolo.

Fue entonces cuando se hizo un silencio total. El rey de los cóndores, el cóndor *Apuchin* ingresa abriendo las alas. Es el más grande de todos los cóndores, sus plumas son negras y largas. Tiene una cresta roja y alrededor del cuello lleva un hermoso plumaje blanco. El gran *tata Qurupuna*, camina sacando el pecho, mira a los otros cóndores de arriba abajo, de canto a canto, como cuando los mestizos pasan revista a los quechuas. Camina erguido, agarrando una vara de oro. El *Apu Qurupuna* es el linaje de mi abuelito. Habla en voz gruesa, retumbando: “*phalaq phalaq* estoy aquí”. Los otros cóndores se agachan y le dicen: “¿cómo ha rejuvenecido?”

Los quechuas de mi sector en *Ch'isikata* cuentan que el cóndor nunca envejece, y que baja al mar a dejar su piel vieja. Otros le dicen: “la vara que porta está enchapada

con oro puro”. Esta vara tiene su historia. Mi abuelito tenía cinco hermanos. De los cinco solo quedo él. Uno tras otro habían fallecido con dolor de corazón y escupiendo sangre. Nadie había podido curarles, ni los médicos ni los *yachaq*-sabios ni los chamanes. El dolor también había comenzado penetrarse en mi abuelito. Dicen que le dolía el pecho y comenzaba a escupir sangre. Había caído enfermo. Entonces, una noche había llegado a la casa de mi abuelito un *qamili*-curandero itinerante desde Bolivia. Eran amigos y familiares lejanos. En la noche, cuando mi abuelo había empezado a toser, éste le había dicho: “don Melchor, he venido a ayudarte. *Apu Qurupuna* está comiendo el corazón de tu familia. Ya terminó con tus hermanos. Ahora está comiendo tu corazón. ¿Qué han tomado de *Apu Qurupuna*? Tienen que devolverlo ahora mismo, sino, te va terminar a ti y con toda tu descendencia. Mi abuelito había sacado de la pared de la casa una gran vara de oro enchapado con diamantes preciosos. En uno de sus viajes por la cima de la cordillera de *Qurupuna* había hallado esa vara y la había traído. *Apu Qurupuna* estaba molesto con su hijo por haber tomado uno de sus objetos sin pedirle permiso. Mi abuelito no se había dado cuenta de lo que tenía, recién en ese rato cayó en cuenta lo que había tomado. Esto había ocurrido cuando él era niño y tendría seis años. Esa misma noche partieron, mi abuelito y el *qamil*-curandero y llegando a *Qurupuna* introdujeron la vara en la misma cima de donde la había tomado. El corazón de mi abuelito se sanó y cada mañana, antes que salga el sol, mi abuelito se comía el corazón palpitante de un gorrión. El *qamili* boliviano había dicho que sólo así iba a curarse poco a poco. Mi abuelito nos contaba que cuando comía el corazón del gorrión, su pecho como un suspiro se sanaba: el samay del gorrión entraba en el corazón de mi abuelito. Desde entonces entre mi abuelito y *Apu Qurupuna* se hicieron inseparables, mi abuelo reafirmó su condición de *rantin*- el doble de *Qurupuna*, eran iguales, no sólo en los rituales sino en la vida cotidiana. Mi abuelito silbaba como silba su majestad *Qurupuna*, comía y danzaba como su Majestad; por último mi abuelito se discernió en el corazón de *Qurupuna*, hasta el día de hoy.

Apu Qurupuna cóndor, extiende las alas, las sacude y levanta viento. Da una vuelta alrededor de la bandeja de presas de carne y da un picotazo en la presa. Los cóndores se precipitan a la bandeja. Se quitan las presas, beben vino, mascan hojas de coca; los condorcitos le rodeamos: “*chhiw chhiw*”. Pero, sorpresivamente, a lo lejos, como sombras sin forma aparecen un grupo de los bis-abuelos, son los *Apus machu saywas*. Mas tarde, cuando mis padres me mandaron hojas de coca para los abuelitos

ancianos curanderos, al recibirse las hojas de coca me dijeron que en la cena ritual nos había visto desde lejos irradiando; mi familia florecería y nadie lo impediría.

Estos Apus, son las primeras montañas, antes de sus majestades *Apu Qurupuna*, *Apu Kinsach'ata*, *Wachalinka*, *mama Sawasira*. Son pues: tatas. He escuchado que estos Apus habían habitado la tierra desde antes que cayera la lluvia de fuego. Son las montañas rocosas, los *rruququs*, es decir las montañas con cabeza de coliflor viejo. Los *Machu Pukaras* llegan con los pies planos descalzos y traen los huesos gruesos y gastadísimos. *Apu Qurupuna* sale a su alcance y tras su persona nosotros nos precipitamos cantando:

Machu saywalla

ñawpa machucha.

Buena señal,

Será el año de los años de la abundancia.

Así, como podrán ver, en el siguiente dibujo, termina la cena ritual entre cantos y danzas.



Imagen N° 40. La *vilaja* –la cena ritual familiar en despedida del *Phukllay*¹¹⁶

116

Imagen tomada del libro inédito de mi madre, “la vida don Melchor Ríos Ninawaman”.

Al día siguiente, mi abuelo mira el cielo y nos dice: “el grupo del *pukllay* galopa lentamente, su potencia refulge apenas”. Mi abuelita mira también el cielo y nos dice que el *Pukllay* ya cruzó el *pachachaka*, el puente del mundo. Ya no tiene fuerza, centellean escasamente. En efecto, el *ch'uku* el que dirige el grupo del *phukllay* está muy viejo, arrugado, se arrastra a duras penas. Sus briosos caballos blancos también galopan despacio y mientras avanzan hacia la boca del río de donde salieron las lluvias comienzan a cesar. Detrás de ellos avanza su perro escuálido llamado “mala muerte”. El *puquy timpu*, el *pukllay* carnavales se lleva consigo a las solteras y a los solteros que han muerto para que le hagan compañía en sus bailes y fiestas. A los viejos y las viejas, los carga a caballo para preparar carne seca, llamada *ch'arki*, el *pukllay* salido de las *wak'as* come esta carne hasta el próximo carnaval. El *pukllay* también se lleva a los niños para prepararse un delicioso ají con los sesos de estos niños que han muerto. La carne de los bebés es su favorito. El feto de la llama es el plato favorito de los niños, el feto de los humanos es el favorito de los carnavales. Las solteras embarazadas que han perdido sus niños en las fiestas, hacen gordo *al Pukllay*. Uno tras otros se pierden en la boca del río hasta el próximo año, que vendrán renovados con más potencia que los solteros y las solteras en plena juventud. *Chayllan chay*.

Pallay-diseño 12

Los ñawpitas – los ancestros míticos

Los *ñawpas* son nuestros primeros abuelos. Tuvieron de sol a la madre luna-*mama killa*. Para sembrar y cosechar, para tejer e hilar consultaban a la luna. El padre sol (*inti Tayta*) seguía escondido en algún rincón del universo. A la luz de la luna sembraban y cosechaban, también tejían e hilaban. Los *ñawpitas* también tuvieron animales, como la llama, la vicuña, el guanaco, el zorro, el puma, la vizcacha, el sapo y *quwa*-nutria andina, *wankar* puma etc. Mi tío abuelo, decía que estos animalitos eran los más inteligentes del mundo, que sabían pensar más que los humanos. Que la llama, en su ser de llama, sabía predecir el tiempo. Que gracias a la llamita nos habíamos salvado del gran diluvio. He aquí que les voy a narrar esa historia.

Parasishu: El diluvio y la llamita

La historia dice que un grupo de viajeros del valle de Majes (del departamento de Arequipa) torneaba las faldas de su majestad la cordillera *Apu Qurupuna* trayendo cañazo en más de cien llamas. Cuando de repente la llama guía-*hañacho* se había detenido, dicen que no se movía ni para arriba ni para abajo. Se quedó inmóvil y se había puesto a llorar roncamente diciendo: *emmm, emmm, ammen, ammenn*. Las otras llamas que le seguían también se habían detenido y se habían echado a llorar aún más ronco que su jefe-*hañacho*, diciendo: *jommm, jammm, qellqell, qellqell, emm*. Entonces, uno de los viajeros agarrando las orejas de la llama *hañacho*, las había jalado adelante diciendo: “_Avanza, avanza mañoso, si no avanzas, ahora mismo te voy a degollar”. En eso, que le jaloneaban de las orejas, la llama había empezado a hablar diciendo: “_ Hay imbécil, con qué corazón me jaloneas, ¿no te das cuenta que el cielo está por aplastarnos ¿Dónde nos quieres llevar? Sube a la cima del *Qurupuna* y espera hasta que pase el diluvio”.

Dicho lo dicho, se calló y no volvió a hablar. Entonces los viajeros habían mirado el cielo y efectivamente estaba por aplastarles. Todo a su alrededor ya no se

podía ver, se había hecho la oscuridad. Recién entonces, sin perder más tiempo, habían empezado a subir a la cima del *Qurupuna*. Cuando habían llegado, ahí encontraron al puma, al cóndor, al zorrino, a la vizcacha, a la serpiente y otros. Unos y otros se habían acurrucado. En ese momento el cielo había empezado a descargar toda su cólera. Los pobres habían visto con miedo como eran devorados por el agua las pampas, los sembríos y las casas. Cinco días y cinco noches había llovido; solo ellos se habían salvado. Desde entonces, en las laderas del *Apu Qurupuna* hay miles de llamas que pacen, tampoco faltan los cóndores y los pumas, los zorros y las vizcachas. Los *tapeños* que llegaban en docenas de llamas a la casa de mis padres tenían como amuleto la punta de la cola del zorro. Decían que, el día del diluvio había alcanzado a mojar la punta de la cola del zorro. Cuando vendían sus productos pasmaban a la gente para que no les engañen soplándoles con la punta de la cola del zorro. Esta cola tiene *llaksay*-potencia que atonta. Los compradores devenían sonsos, les entregaban líos de billete con la boca abierta, sin decir una palabra, se transformaban en los corderos arrinconados bajo el pasmo del zorro. “Gracias a la llamita nos hemos salvado”, decía el tío abuelito *Petin Cigarra* al terminar de contarnos el cuento.

Retornando a la historia de los *ñawpas*, ya se dijo que el puma con ser puma era de los *ñawpas*, la llama con ser llama también era de los *ñawpas*, pertenecen a la clasificación de la etapa del primer mundo, el lunar. Las hojas de coca, los granos de quinua y los tubérculos de la papa son también de los *ñawpitas*. Ellos fueron los primeros dueños de estos productos. Por eso, cuando nos brindan las hojitas de coca, se reciben quitándose el sombrero. Y antes de mascarlas se les sopla a los abuelitos-*ñawpas* para que ellos también puedan mascar la coquita con nosotros. Y cuando nos ofrecen la coquita, significa que el *runa*-gente nos ha abierto su corazón, brindándonos su amistad. Cuando no se les aceptan, dicen que es como si se despreciara a los ancestros los abuelitos-*ñawpa*. Y muchas veces, son castigados por ese gesto de rechazo de la hoja de coca. Tal es el caso de un soldadito que fue levantado por el viento *tutukallay wayra*. Esta es su historia.

Kukamama: Hojita verde de la coca y soldado malcriado

He sabido que una abuelita tenía un único hijo. Pero que lamentablemente, por razones del destino, había sido atrapado por la patrulla militar, como suele pasar en las

comunidades. Los militares sorpresivamente saben llegar en camiones, cuando la comunidad está en la cúspide de la danza del agua en los sembríos. Los soldados devienen zorros, como tales en su *kay*-condición de zorros, emanando *llaksay*- la potencia iracunda les persiguen y les rodea uno tras otro, y como los muchachitos ya saben la suerte que les espera, ellos también corren agitadamente de un lado a otro lado para escaparse de los zorros, pero finalmente uno a uno los lacean como a las vicuñas y los meten en el camión. No les importa ni los ruegos, ni los gritos de sus pobres madres. Nada les importa, no escuchan ni a las madres ni a los muchachitos. Uno de los *kay*-estado de los militares, es que deben servir a la patria sobretodos las casas. El finado del primo soldado Ceferino Ríos Charca decía: “ni padre, ni mi madre cuentan más que la patria”. Están en su condición de *sinchi*. O sea que, una fuerza extraordinaria les atrapa y les hace que se vuelvan ciegos y sordos. Se transforman en *sinchi*, una suerte de *wak'a*- no *runa* gigante que huele a antimonio y aplasta a los *runa*-gente. Éstos desaparecen entre los cerros llevándose a los muchachos. Así de la misma manera también se habían llevado a aquel muchachito. Y como todos los muchachos, también había sido puesto al servicio de la patria peruana. Así, habían pasado los años. Hasta que un día el soldadito había sido dado de alta. Entonces había marchado a ver a su pobre madre. Cuando había llegado a su choza, había visto que su pobre viejita escogía basuritas de hojas de coca. Había envejecido y empobrecido y llevaba años sobreviviendo de los residuos de las hojas que habían sobrado en su atado de coca. En ese momento, el soldado había dicho: “_Madre, deja de mascar esa basura, no me causes asco”. La pobre viejita se había levantado y había dicho: “_Hijo mío, acabas de llegar y ya me dices que te doy asco. Y como puedes decir basura a la mama coca. Eres aún muchacho, no te das cuenta de lo que dices!”.

Pero el muchacho, llevado por la idea que se hacen los blanco-mestizos de los quechuas, de que son unos indios ignorantes, unos auquénidos que andan mascando las hojas de coca, sin escucharle, había agarrado el atadito de los residuos de coca y las había esparcido por el aire diciendo: “- Esto es cosa de indios, no somos llamas”.

En ese momento, el viento más salvaje, el *sinchi* de todos los vientos, el *tutukallay wayra* había arremetido dentro de la casa y serpenteando y serpenteando se había llevado al soldado en sus alas envolviéndolo con sus cabellos desgreñados.

Desde entonces, cuando vuelven los hijos del cuartel, siempre traen buenos atados de hojas de coca para sus viejitas madres. Don *Achachi*, un soldado veterano aymara, sabía decir que es como una manera de disculparse con las madres por la

torpeza de aquel soldado que había tenido asco de los residuos de la hojita de coca. Desde entonces, nunca se guarda los residuos de las hojas de coca, hay la idea de que llama los problemas y las tristezas. Desde entonces los residuos de la coca se les ofrece a los vientos esparciéndolos por los aires. Se les dice: *tutukallay wayra* devuélvenos a nuestro soldado malcriado.

Retomemos una vez más el hilo trama de los *ñawpitas*, los seres de la época lunar. Ya mencionamos que la llama con ser llama es de la categoría en la división del mundo de los *ñawpas*. Y por eso tiene la capacidad de predecir el tiempo, como cuando predijo el diluvio que se venía encima. También dijimos que la hoja de coca con ser hoja de coca es también de los *ñawpitas*. Y cuando lo desprecian el viento *tutukallay* se los lleva. Otro elemento muy importante que nos legaron los *ñawpitas* son los granos de la quinua y la *qaniwa*. Mi abuelito Melchor sabía decir que cuando se hacen caer estas semillas al suelo, las pobres lloran sangre y leche. Sangre, porque la *pachamama* les había parido perdiendo mucha sangre, y leche porque la *papachamama* había derramado mucha leche al destetarlas. Esto me trae el recuerdo de una historia muy triste que me contó la finada de la tía Aleja *Ríos Umiyauri*, la hermana de mi madre. Es la historia de la muchacha estrella que rompió las normas sociales del cielo para hacer aparecer en la vía láctea al primer niño estrella, el dador- *hap'iqi* de los granos de la quinua. El *hap'iqi* es, como expliqué en una sección anterior y se verá más adelante aquí, algo así como una fuerza, una potencia capaz de captar o atrapar y de dar el *samay*-aliento de un existente, la cualidad que hace que sea lo que es. Aquí va la historia.

***Ch'isin-ch'aska*: Los granos de la quinua y la muchacha estrella**

Dicen que había un muchacho soltero pasado de años, y tenía la costumbre de pasar el tiempo a la orilla de una laguna. Hasta que una noche de luna llena, había visto a tres muchachas desnudas bañándose y riéndose. El muchacho se había acercado y había escondido la ropa de una de ellas. Entonces dicen que, cuando estaba por amanecer las muchachas habían corrido a vestirse pero, cual sería la sorpresa que la ropa de una de ellas faltaba. La habían buscado por todos lados, bajo las piedras, entre los arbustos, de paja en paja. Como no encontraron la ropa, las pobres habían partido llorando al cielo dejando a su hermana. Entonces el muchacho había aparecido entre las

pajas y le había propuesto que a cambio de la ropa debía casarse con él. A la muchachita no le había quedado otro remedio mas que aceptar la propuesta.

Pero dicen que la muchachita tenía el don de cocinar de un simple puñado de quinua toda una olla de *p'isqi*-crema de quinua. Que persona tras persona les alcanzaba su plato y la muchachita, uno tras otro, les servía crema de quinua de su ollita de barro. Poco a poco se había ganado el cariño de la comunidad, su presencia se había hecho imprescindible en las chacras y en los casamientos. Las mujeres encantadas con la muchacha aprendían a cocinar como ella. Esto no le había gustado a la suegra para nada, y se había puesto celosa. Entonces dicen que un día la suegra había destapado la ollita de barro de la nuera y había visto con espanto que un puñadito de quinua reventaba en miles y miles. En ese momento la ollita de quinua se había *taphka*-do, o sea, no había vuelto a reventar. Mi madre decía, seguramente que los granos estarían felices correteando por todos lados cantando y riéndose con total libertad, cuando de pronto alguien les descubrió y en ese momento, de puro miedo, se desencantaron. Dicen que, desde entonces las mujeres perdieron el don de cocinar de un puñadito de quinua. Y desde entonces, la muchachita también había empezado a entristecer día tras día. Hasta que, una buena tarde, su niño le había preguntado la causa de su desdicha. La madre le había contado todo lo ocurrido. Y le había dicho que no podía volver al cielo porque su padre había escondido su fajita. El niño pensando que, como ya era tarde, su madre no volaría al cielo, había sacado la fajita del fondo de un cántaro y se la había entregado. Dicen que la fajita era sumamente fina, estaba tejida con colores del tiempo lunar y tenía adornados con estrellas fugaces. Entonces, dicen que, no bien la muchacha se había puesto la faja, había volado al cielo jalando a su niño.

Hasta ahora, en luna llena, se les puede ver. A esta constelación se le llama *ch'isin ch'aska*- la estrella del atardecer. Los *ch'isikatas* para sembrar los granos de la quinua y la *qaniwa* consultan a *ch'isin ch'aska*; cuando el niño aparece brillante mirando hacia el Cusco, es buena señal. Dicen que se debe a que cuando su madre se lo había llevado al cielo jalando de las manos, el niño se había volteado hacia el lado del Cusco para decir adiós a su padre. Y dicen que cuando el niño aparece entre las nubes, como quien mira hacia el lado de Arequipa, es mala señal, no caerá ni habrá lluvia. Dicen pues, que *illariy chaska* esconde a su niño entre las nubes para que Jesucristo no lo vea. Pues, todos sabemos que en el cielo no hay ninguna estrella macho, todas son mujercitas. Que por eso Jesucristo las controla una a una, que cuando alguna sale embarazada, les pide su faja y las obliga a abandonar el cielo. Dicen que, por eso, es que

cuando Jesucristo pasa cerca a *Illariy chaska*, la pobre esconde a su niño, pero que cuando Jesucristo se aleja muestra a su niño en todo su resplandor y la estrella brilla en el cielo. Cuando esto pasaba, nosotros los de mi familia nos amanecíamos en la chacra de quinua contemplando al niño estrella. Mis tíos y mis padres mascando las hojitas de coca se brindaban vinito entre ellos y mis abuelitas se ponían a cantar, diciendo:

Tutan tutantas purinki chaskascha

Manataq wiksaqa punkinchu,

Imanasunmi hayk'anasunmi

Chaskascha

Estrellita noche a noche caminas

De cerro en cerro resplandeces,

Tu fajita es bordada,

Tu cabello reluciente,

Tus ojos un encanto,

Pero la barriguita no crece,

Que dirá la suegra,

Que dirá el suegro.

Mucha quinua,

Mucho *qaniwa* les dirás

Estrellita del atardecer.

En ese entonces, contemplando las estrellas, mis padres y mis tíos nos enseñaban a reconocer las diferentes constelaciones. Uno a uno íbamos nombrándolos, decíamos a viva voz, “ahí esta el *qutu*-montoncito de papas, allá *llamaq ñawin*-los ojos de la llama, mas aquí *chukiq*-las cabrillas, mas abajo *wist'ucruz*-la cruz chueca, al otro lado *sagracruz*- la cruz del diablo, por el centro *mach'aqway*- la serpiente que corre en el río de la vía láctea (*yawarmayu*), al otro extremo la virgencita tejedora, así los nombrábamos. Fue cuando mi hermanita mayor Valeriana, la *yachaq*-curandera, dijo que estaba viendo una nueva constelación al final de la vía láctea. Nos señalaba con la mano diciéndonos: “-Es un hombre que esta escondiendo los granos de la quinua desesperadamente en olla tras olla, en vasijas tras vasija. Pero las ollas de quinua siguen

rebalsando” Por más que achinamos y reabríamos los ojos no logramos verlo. Pero mi mama-grande doña Brígida podía verlo al igual que mi hermanita. Y mientras seguía contemplándolo con admiración, nos terminó de contar la historia completa de la muchacha estrella.

Nos dijo que en cuanto la muchacha se había puesto la faja, había volado al cielo dejando a su niño. En la noche, el esposo la había buscado por todos lados, y como no la había encontrado también había volado al cielo en las alas del cóndor. Había llegado al cielo y para su sorpresa, como le había indicado el cóndor, en el cielo todo era de oro resplandeciente. Entonces, como le había aconsejado el cóndor, se había escondido detrás de la puerta de la iglesia. Dicen que las estrellas entraban a la iglesia de par en par tapándose la cara con una manta fina. Dicen que entraban a escuchar la misa. Y tal como le había aconsejado el cóndor, también había atrapado a la que había pasado cerca a él, diciéndole: “- La guagua esta llorando por ti”. La estrella viéndose revelada por su esposo, también se había puesto a llorar diciendo: “- ¿A qué has venido? Ahora mismo el padre Sol te va a achicharrar”. Para que, no le queme, lo había escondido en su choza. Y como el hombre tenía tanta hambre, la muchacha estrella había dejado sobre el fogón una olla de barro hirviendo. Y antes de retornar a la misa le había dicho: “- Pase lo que pase, no vas a destapar la olla. Voy a pasar lista y vuelvo rápido, si lo destapas nunca retornaré a la tierra”.

Pero, como la muchacha tardaba y como el muchacho tenía tanta hambre, lentamente acercándose al fogón había destapado la olla. En ese momento la olla había comenzado a rebalsar granos de quinua. El hombre se había servido un plato, luego otro plato y otro y otro. Y como los granos de la quinua habían seguido rebalsando, el pobre hombre totalmente desesperado, las había escondido en una olla, en otra olla, luego en una vasija y en otra vasija. Pero, como la quinua había seguido rebalsando, ya no había podido esconderlo en ningún lado. Hasta que la quinua había empezó a llenarse en la choza, en el patio y como un río fangoso había empezado a invadir las calles, las plazas. En ese momento había salido el Sol y le había quemado al muchacho.

Por la culpa del muchacho, la muchacha estrella se quedó para siempre en el cielo. Si tan solamente el muchacho no hubiera destapaba la olla, la muchacha estrella estaría con nosotros. Quien sabe, seguramente las estrellas serían terrenales y celestiales” diciendo esto, la mama-grande doña Brígida terminó de narrarnos la historia de la muchacha estrella.

Desde entonces, en la comunidad les es prohibido a los niños destapar la olla. Solamente la mujercita puede destapar, solamente ellas pueden cocinar y solamente ellas pueden servir. Cuando los niños destapan la olla, los padres les riñen y les dicen: “- Ahora, la ollita se va a rajar. Estas echando perder la suerte de tu hermanita, aléjate de ahí”.

Dicen que cuando los hombres se ponen a cocinar quitan el *samay*-aliento de las mujercitas. Incluso sabían decir que la olla se ponía a llorar, que no estaba acostumbrada a la mano del hombre. Estos hombres que se ponen a cocinar enfrían la casa, la comida no dura, todo se acaba rápido. Y muchos se vuelven tontos, no pueden montar en los caballos, ya no sirven para el trabajo de la chacra, tampoco pueden capear los toros. Pues la estrellita había enseñado a las mujeres que solamente ellas debían cocinar, más no el hombre. Que el hombre, siendo hombre, tenía otro oficio. Se considera que los hombres son *wayra makis*-manos de viento. O sea que sus manos son como el viento que no hace durar los cereales. Cual el viento barre con los granos de quinua. En cambio las mujeres son *q'uñi maki*-mano caliente. En una familia, cuando el primer de los hijos es mujer, se alegran y dicen: dispensera, mujercita como la *papachamama*. Significa que la familia será inquebrantable y prospera. Pero, cuando nace varón saben lamentar. Significa que la familia será pobre y es posible que se divorcien.

Lo innegable es que, para nuestra tristeza, nunca logramos distinguir en medio de las estrellas aquella constelación del hombre desesperado escondiendo los granos de la quinua. “Seguramente, como el padre Sol le quemó, ya no se le puede ver” decían mis hermanitos. Pero, si podíamos ver muy claramente, la estrella *illariy chaskita* junto a su niño. Acurrucados contemplábamos al niño estrella horas y horas.

Fue cuando, la tía abuelita Melchora Fernandez de línea paterna, nos hizo caer en cuenta que el niño estrella brillaba rojo como la sangre. Cuando le preguntamos por qué brillaba así de rojo, nos relató con mucha tristeza la verdadera historia del niño estrella. Nos dijo que, cuando el niño le había mostrado la fajita a su madre, ella había alzado el vuelo dejando a su niño. Que no podía llevarlo porque el Sol le habría quemado puesto que el niño era mitad humano y mitad estrella. Que no pertenecía enteramente al sistema solar. Entonces, dice que, cuando la madre alzó el vuelo, el padre del niño había llegado a la casa y al no encontrar a su mujer había preguntado a su niño por ella. El pobrecito le había contado todo lo ocurrido. Le había dicho que le había entregado la fajita bordada a su pobre madre. Entonces, el padre lleno de cólera le

había cortado su lengüita, diciéndole: *nina qallu, imapaqmi willaranlki*. Lengua de fuego. Esta lengua suelta ha soltado el secreto, ¿porque no has amarrado tu lengua? En ese momento la muchacha estrella había caído del cielo y cogiendo de la mano a su niño se lo había levantado al cielo. Que por eso el niño estrella brilla rojo fuego de sangre. Desde entonces, se dice a la estrella fugaz, el *hapíqi*-potencia de las muchachas que no pueden tener hijos. Se las relacionan con las muchachas que van de fiesta en fiesta conquistando a los muchachos, pero a la hora de formar una familia nunca se embarazan. En cambio a las estrellas regadas en el firmamento, o sea los *ch'aska-quyllur* se las considera *hap'iqi*-potencia resplandeciente de la fertilidad. Por eso, a las niñas se les prohíbe contar las estrellas. Se piensa que podrían llenarse de hijos, cual los granos de la quinua, no dejaría de dar a luz hijo tras hijos. Su choza, como la olla de quinua, no dejaría de rebalsar de hijos invadiendo las calles y las plazas. “Desde ese entonces, los niños habían aprendido a amarrar su lengua”, nos dijo la tía abuelita Melchora.



Imagen N° 41. Las estrellas de la reproducción de la quinua y la cañahua¹¹⁷

Hasta ahora, cuando los niños se vuelven chismosos y mentirosos, se les amenaza diciendo: “- *Nina qallu*, lengua de fuego, te voy a cortar la lengua, es que no has aprendido del niño estrella”.

¹¹⁷ Foto tomada en febrero de 2012 del bulto de los rituales de mis padres.

Pero los padres si saben cortar un pedacito de la oreja de los niños cuando a estos niños se hacen incontrolables. Es el caso de la viejita tamalera que, en un momento de rabia e impotencia, había cortado un pedacito de la oreja de su nieto. Dicen que este nieto se había vuelto respondón, malcriado y un día le había levantado la mano a su abuelita. Había roto una de las normas sociales al interior de la cultura quechua: el respeto a los mayores. A pesar de que este niño hoy en día ya es adulto, la gente le mira entre reojos y saben murmuran diciendo: miren aquel condenado con cucurucho. Antes de morir ya se esta condenándose, ya está pagando las lágrimas de su abuelita. Así de duro es la vida a ratos, pero, cuando miran las estrellas, todos vuelven a sonreír.

Eso es todo, en cuanto a la vida de la estrellita *ch'insin chaskascha* que rompió las normas del cielo, para hacer aparecer a un niño estrella varoncito. Gracias al niño estrella nosotros los *ch'isikatas* podemos guiarnos para sembrar los granos de la quinua y la *qañiwa* que nos dejaron nuestros abuelos los *ñawpa*.

Retomando el hilo trama de los *ñawpa*, en el siguiente párrafo voy a narrarles cómo la quinua, el tubérculo de la papa y las hojas de coca, que pertenecen a la época lunar de los *ñawpas* fueron amansados por la gente en el tiempo solar.

Llamp'uylla: Domesticando la papa, la quinua y la coca de los ñawpitas

En ese entonces, cuando amanecíamos en la chacra mirando las estrellas y cuidando las papas y los granos de la quinua, mis tíos y mis padres nos narraban una infinidad de historias. Si en ese entonces hubiera tenido una grabadora en mano, ¡qué todavía no habría guardado! Todavía tengo en mi memoria las imágenes bien nítidas de mis tíos y tías que conversaban mientras acariciaban las papitas y le hablaban, decían: “-Ahora, son princesas, doncellas, ojos de estrella fulgurante-*ch'aska ñawis*”.

Mientras conversan con las papitas los tíos iban diciendo que las papas habían sido salvajes-*k'itas*, *qhama* antes de la salida del Sol. Que la quinua y las hojas de coca también habían sido *wak'as*, como los seres de la época lunar. Que solamente después de la salida de Inti tayta-padre Sol, habían amansado a las papas cantándoles y besándoles. Entre cantos y besos les habían hecho florecer en las chacras. Que antes eran indomables-*salqas*.

Hasta ahora, en los barrancos empinados y en las cuevas deformes donde se refugian los *ñawpas* siguen creciendo las hojas de la coca, de la papa y de la quinua en

su estado salvaje-*k'ita*. Por ejemplo, para distinguir los dos tipos de plantas según que pertenecen a un tiempo u otro, lo que nos permite distinguir las y clasificarlas, voy a describir la coca originaria: la coca madre *wak'a*, tiene las hojas gruesas con venas amarillas y su olor es fuerte, está en un estado de amargura, por eso es agria. Así también, la papa madre del tiempo lunar es casi redonda y transparente, sus ojitos son como de los chinitos en forma de arroz fino. No tienen la infinidad de ojos redondos brillantes de las papas de hoy en día. Y la papa salvaje, con ser salvaje, había sido más dura que la propia piedra, tampoco había tenido sabor. Es otra manera de distinguir las y clasificarlas, en dos categorías: entre aquellas que se puede cocinar y comer y las que no se puede porque son *wak'a*, o sea, están en un estado *salqa*- salvajes; mientras que las que han pasado por el proceso de domesticación son *uywasqa*- criadas.

Es así que en una ocasión, estando con mis hermanitos jugando, dimos con una mata de papa que nos pareció muy extraña. Era muy abundante. ¡Hubieran visto como brillaban nuestros ojos de alegría al ver que salía de la mata papita tras papita! Quitándonos los sombreros agradecemos a papa Dios de rodillas. Papita tras papita sacamos de la mata hasta llenar nuestros sombreros. Luego que las hubimos recogido de la planta, las pusimos a cocinar. Lo triste fue que no podían cocinarse. Habíamos rodeado de brasas la olla y habíamos pasado toda la tarde poniendo más y más leña al fuego, pero las papitas seguían de duras como cuando las tomamos. Así seguimos y hubiéramos terminado la leña, sino hubiera sido por mi madre. Felizmente llegó a tiempo. Viéndonos totalmente tiznados, destapó la olla y con mucha tristeza nos dijo que esas papitas eran de los *ñawpitas*, que como estaban en estado salvaje jamás iban a cocinarse que los humanos no las podía comer.

Desde entonces, como niños, aprendimos a reconocer los productos del tiempo solar y lunar. Fue como llegamos a saber observar y a distinguir prácticamente los productos como la coca y la papa y a utilizar las categorías de pensamiento. También así fue que aprendimos a reconocer la quinua salvaje de aquella que se puede cocinar y comer, la que sirve de alimento a los humanos. Es de esta manera como fuimos incorporando esas formas de interpretar el mundo que son las categorías mentales de división del mundo quechua, entre experiencias que hacíamos y los cuentos que nos explicaban las razones del orden del mundo. Así pues, esas quinuas salvajes de los *ñawpitas* son chaparritas, no tienen el color intenso de la quinua de hoy, sus colores se limitan al blanco y negro; pero en cambio, cada ramita está cargada de granos desde los pies hasta la cabeza.

A veces, cuando escasea la papa o la quinua, el *Arariwa*-guardián de la chacra y sus pajes ayudantes bajan hasta la quebrada para tomar prestadas algunas papas de los *ñawpa*. Y haciendo rituales, se les hace casar a la papa salvaje con la papa amansada. A veces, ambas variedades logran parir nuevas papitas, pero generalmente la papa salvaje termina devorando a nuestra papita criada-amansada *uywasqa*. Entonces la gente, viendo que su papita fue devorada, se lamenta, lloran, dicen “pobrecita, ¡cuánto abrá sufrido!”. Por eso, todo aquello que tiene que ver con los productos de los *ñawpitas*, los *ch’isikatas* sabemos que hay que utilizarlo con mucho cuidado porque son salvajes-*k’itas*. Generalmente esas plantas se usan como medicamento. Para el mal del viento que hace dar el torticolis, es santo remedio los granos de la quinua salvaje y la papa chancada del *ñawpa*, para bajar la fiebre. Estos productos son parte del tiempo lunar, por eso se las considera frescas. Se sabe que el tiempo lunar hace mucho frío. Es así como fui aprendiendo a utilizar las categorías de pensamiento, siempre entre vivencias y explicadas con historias que sirven como un artefacto para percibir, pensar, comprender y hablar de los seres del mundo y los sucesos.

Como dice mi abuelita doña Brígida de la línea *Umiyauri*, en cuanto a la vida de los *ñawpas* hay mucho que aprender. Sabía decirnos que los abuelitos del tiempo lunar habían abierto una infinidad de calles, algunas de ellas habían sido continuadas y muchas estaban por derrumbarse. Y otras que habían pasado al olvido. Una de estas calles que había sido muy poco continuada, era la que tenía que ver con el manejo de la piedra negra por parte de los *ñawpas*. Esta piedra, como ya les mencioné en líneas anteriores, es la que manejan las mujeres. Mi madre dice que la piedra blanca es de ahora, del tiempo solar. Pero, que la negra es de las mujeres que hacen el torcido hacia el lado de la izquierda, el lado de las hechiceras *lluq’i*. Que por eso, cuando hay pelea entre hechiceros, la negra termina devorando a la piedra blanca, como la papa salvaje a la papita domesticada.

Ahora, bien en el siguiente párrafo nos desviaremos para avanzar para la calle de las piedras negras. Como decía mi abuelita doña Brígida, el camino está hecho, lo que hace falta es caminar. Y una manera de avanzar las calles y de explicarlas es narrando las historias que pasaron en tal o cual calle. En esta concepción del recorrer y del espacio, no hay ningún camino aislado, unos y otros están enlazados. Si tomo la calle de arriba llegaré a un pueblo, si me bifurco a la izquierda llegaré a otros pueblos. Dichas historias repercutirán en nuevos caminos que se cruzan. Así mismo es como funciona mi memoria. Como ya mencioné en la introducción, me basta escuchar un sonido, una

palabra para enlazar una historia con otras historias que me fueron contados en mi infancia, las calles que recorro desembocan de unas en otras y me llevan por nuevos recorridos hasta otros pueblos de la memoria cuentos. Es así como rememoro en tanto que cuenta-cuentos mientras voy andando y contando por una calle. Y mientras voy contándolos voy creando nuevos caminos y muchas veces retomo los caminos abandonados, para narrarles los recuerdos de estos lugares y las historias que me fueron alguna vez contadas. Es lo que aquí hago, pero por escrito. Uno de estos caminos que se me viene a la mente así de claro es la calle de la piedra negra. Veamos pues, ¿cómo las piedras negras llegaron a tener poder?

Llaksay-piqtuy: La potencia de las piedras negras y los ñawpas

Mi bisabuelito de la línea paterna, Papito Carmen *Mollo*, decía que en el tiempo de los abuelitos-*ñawpa* había caído del cielo un diluvio de piedras de fuego. Estas piedras de fuego habían demorado en enfriarse años y años. Esas piedras, decía, eran inmensas, del tamaño de las casas, que los abuelitos-*ñawpa* noche tras noche las habían ido tallando, y que poco a poco, las habían logrado conocer en su esencia. Que al principio, los *ñawpa* se había asustado del poder que tenía las piedras, pero que mascando las hojas de coca y bebiendo la chicha de la planta considerada caliente, o sea el *molle* habían logrado manipularlas. Lentamente las habían dominado y las habían hecho hablar. Incluso dicen que las hacían bailar bajo la plena luna llena. Dicen que, cuando no obedecían, a chicotazos les hacían rodar desde la cima de los cerros; castigándoles les hacían subir las cuestas.

Como testigo de este pasado, hoy se puede encontrar sobre los cerros, inmensas piedras en forma de monstruos andantes en fila. Dicen que en luna llena, estos monstruos pétreos cobran vida y bailan alrededor de la luz de la luna. Luego dicen que se arrastran lentamente de cerro en cerro hasta llegar a la fortaleza de *Sacsaywaman*. Y que cuando detrás de las montañas sale en la madrugada el sol nuevamente, se petrifican, o sea que se *taphka(n)*. Con ser piedras, vuelven a su estado de piedra.

Retomando la historia del diluvio de las piedras negras que cayeron del cielo, mi abuelito papa grande don Melchor Ríos, mi abuelito materno, nos dijo que efectivamente así había pasado, tal como nos había narrado mi bisabuelito Carmen *Mollo*. Pero que era necesario saber que, en un primer momento, cuando las piedras se

habían enfriado, habían sido ellos los primeros en dominar a los *ñawpas*. Hasta que los *ñawpitas* había apostado a las piedras negras para medir sus fuerzas-*samay*. Las piedras tan seguras de si mismas, habían aceptado el reto.

Entonces dicen que se habían ubicado de lado a lado y habían empezado a crecer y crecer ambas fuerzas. Dice que crecían como cuando avanza la sombra lentamente y luego sin parar habían empezado a correr. Pero que cuando el *samay* de las piedras tomaba la delantera, una perdiz que probablemente estaba escondida entre las pajas, diciendo “*phur*” había alzado vuelo, justo cuando las piedras estaban por llegar a la cima. En ese momento las piedras se habían asustado. Y en ese momento toda la fuerza y aliento de las piedras se había *taphkado*. En ese momento las piedras se habían petrificado de miedo, es lo que significa la noción de *taphkado*. Que ya no pudieron llegar a la cima. Mientras tanto el aliento de los *ñawpitas* había seguido creciendo y creciendo hasta llegar a la cima.

Hoy a este cerro gigante en la mito-topografía de Chisikata se le llama el abuelo *Pukara machu-viejo*. Otros le dicen que se llama el abuelo Portola *machu-viejo*. Es un cerro deforme todo rococó, lleno de espinas y cactus. Se le conoce de pícaro y mañoso. Abundan historias de sus travesuras. Una de ellas la he escuchado de la boca del abuelito *Achachi* mientras molestaba a mis tías las adolescentes, el día en que encontraron la brujería en la casa de mi padre.

Les narro que el abuelo *Pukara macho* había ido a buscar a su fiel compinche el abuelito *T’ankar macho*. A éste último se le conoce de mujeriego, saben decirle que lo que le falta de porte le sobra en mañas. Pues, sabemos que *Tankar macho* es enanito y tiene las piernas abiertas en forma de alicate. Por la forma de sus piernas le dicen *t’ankar*. Entonces, dicen que estando ambos compinches juntos, habían entrado abrazados a la montaña Mama Simona llevando sardinas y cebollas. Los pobres se habían imaginado que iban a pasar un buen momento comiendo y enamorando a Mama Simona. Pero, en eso, en cuanto habían visto a Mama Simona tejiendo a la orilla de un riachuelo, *Pukara macho* había disminuido el paso. Y como *Pukara macho* pierde la cabeza cuando enamora, se había escondido tras una peña y había enviado a *Tankar macho* para que entregue las sardinas a mama Simona. Pero como Mama Simona es tan recta y formal se había escandalizado y le había golpeado con un largo palo de tejer, llamado *illawa k’aspi*. Desde entonces este palo así llamado había tomado la forma de un gran falo negro. Cuando las tejedoras tiene que tejer con este palo se sonrojan, los varones saben decir, “hay, con cuidado, no me lo jalones”. A este *illawa k’aspi* se le

considera el *hap'iqi*-potencia del entramado. En los carnavales las tejedoras le rinden pleitesía con vino tinto y hojas de coca. Dicen que es el falo de *Tankar* macho. Entonces dicen que mama Simona les había echado fuera diciendo: “- *Ja, ¿ima, imanishawanki*, qué me estas diciendo?, que el viejo *Portala* me envía sardinas para comer con cebolla? ¡Lárguense!”

Las conservas de sardinas y la cebolla están relacionadas al acto sexual. Se piensa que el sexo de los viejos y de las viejas están cargados de olor de la sardina. Que, cuando hacen el amor, la comida que se sirven, esta en su punto de fermento oliendo a cebolla. “Desde, entonces ambos *machos Pukaras*, cargando la corcova y jalando la bastón, seguían a chiquillas. Que para el amor no hay edad”, sabia decir el abuelito *Achachi* mientras hacia reír a las tías adolescentes.

Ahora retomando la historia que venia narrándoles, habíamos dicho que los *ñawpas* habían llegado hasta la cima de la montaña. Y las piedras se habían quedado a medio camino porque una perdiz les había asustado diciendo: *phurr*. Desde entonces, cuando una perdiz hace su nido en los techos, la gente se lamenta diciendo que tal o cual proyecto se va congelar, se va *taphkar*. Que la perdiz lo ha echado a malograr.

Y desde entonces los *ñawpas* habían empezado a trabajar la piedra negra. Que si las pobres piedras habían perdido, era porque no tenían suficiente seso. Pero, mi madre dice que las piedras, con ser piedras, también tienen vida. Que saben hablar y saben caminar. Que sólo falta observarlas con detenimiento para ver que se arrastran dejando sus huellas. Que cuando se arrastran hacia la salida del Sol, es señal de buen tiempo: habrá lluvia. Que, cuando se arrastran hacia la puesta del Sol, es mala señal: no habrá lluvia.

Aunque cada uno de mi familia tiene su propia versión de las piedras, todos coinciden en que los *ñawpitas*, teniendo en su poder la piedra negra, habían descubierto el universo. Y muchas de estas piedritas las habían guardado en el bulto, donde tenían ocultas una infinidad de semillas, tejidos y mejunjes para hacer los rituales a la madre luna. También a la llama, a los tubérculos y todo lo que nos enseñaron a respetar, lo habían colocado en el bulto, así como también las montañas y los ríos, los vientos (*qhaxa, suq'a, ñañu* etc) y las lluvias (*sishu, parapara* etc.) y a toda la familia de la granizada y de la nevada.

Hasta ahora, en mi familia se guardan las piedritas negras llamadas *khuyas* y *illas* con mucho cuidado. Yo no sé desde que tiempos las tenemos. Lo cierto es que mi abuelita Brígida (madre de mi madre) me relató que mis abuelitos de línea paterna

habían tenido vacas de cerro en cerro. Llamas de pampa en pampa, ovejas y caballos en toda la quebrada. Que si eran ricos, lo eran, pero gracias a las piedritas. Que dichas piedritas eran las *illas*-potencia generadora de sus ganados. Corporalmente las *illas* son pequeñas miniaturas hechas en piedra aerolito. Por ejemplo, la *illa* de una vaca, es una vaquita en piedra pequeña. La *illa* de la llama, es también una llamita de piedra. Pero, realmente las *illas* son la fuerza generatriz de los ganados. Esas llamitas en piedra están vivas. Raramente se les encuentra. Suelen salir de los manantes, de los lagos y también suelen bajar de la vía láctea. Mis abuelitos de línea materna sabían decir que todas las cosas de la tierra tiene un doble (prototipo) en la vía láctea. A estos dobles se les dice *illa*. Las *illas* como dije, también salen de los cerros, de las lagunas y de las quebradas. Por ejemplo, la montaña de *Urqupampa* es el *hapiqi* de las llamas negras. Es decir, la montaña tiene atrapada el *samay*-aliento productora de las llamas negras. De la montaña salen llamitas resplandecientes en miniatura. Cuando la gente de buena estrella las encuentra haciendo rituales, las atrapan. Y las guardan preciosamente en el bulto de los rituales que vienen guardando desde siempre. El bulto va floreciendo *illa* tras *illa*. A más *illas* más florecimiento, más riqueza. Seguramente, que los abuelos-*ñawpitas* así abrían conseguido sus *illas*. La diferencia es que la *illa* de los *ñawpitas* están en estado salvaje como ellos. La *illa* de sus ganados, de sus vegetales y sus ciudades son toscos, desgastados y muy deformes. Mi padre guarda en el bulto de los rituales una que otra de esas *illas*. Una de ellas, es la mano del puma-*puma maki* muy diminuta, la segunda una rueda-*phiruru* de la rueda en piedrita; la tercera un manojito de papas, la cuarta una pequeña maqueta de una ciudad y la última, una moneda enchapada muy desgastada llamada *ch'ata*. Las tiene amarradas en una bolsita de vicuña con hojas de coca. Cuando le preguntó por esas *illas*, suele decirme que ya estaban en el bulto de los rituales de sus padres. Que no sabría decirme con exactitud. Pero sabía muy bien la historia de cada una de las otras *illas* del bulto de los rituales. Él mismo había visto cómo sus padres y sus abuelos fueron encontrándolos.



Imagen N° 42. La abuela *tañumama* esta recogiendo la potencias resplandeciente de sus ovejas¹¹⁸

También me confesó que nuestras *illas* actuales no eran nada comparables con las de sus padres. Pero, que lamentablemente las *illas* de sus padres habían ido desapareciendo una tras otra por sí solas. Paralelamente los ganados también habían ido terminándose uno tras otro. Que toda esa riqueza, mi abuelita Brígida todavía la había visto. Muy cierto, a veces, cuando mi abuelita se pasaba de los vasos de chicha, sabía agujonear a mi padre diciendo que debía recuperar sus terrenos. Que la gente de la nada se había apropiado de sus tenencias, que siendo mi padre, ella ya los hubiera enjuiciado a todos. Entre las tantas cosas que sabía hablar, también sabía decir que ella misma, con sus propios ojos, había visto cómo mis abuelos de línea paterna sabían sacar las *illas* y las *khuyas* para festejarlas a lo grande en todos los carnavales. Sabía decir, que mis abuelos en medio de las hojas de coca pastaban las *illas*, las *khuyas* y las *qunupas* de las llamas, de las vacas, de las ovejas y de los caballos. Que las piedritas comían y caminaban entre las hojas de coca. Que la hoja de coca para las *illas* era el pasto verde en abundancia. Y la chicha que le esparcían era el agua cristalina. Que gracias a las *illas* se hacían más ricos y mas orgullosos. Pero, que ni la riqueza, ni el orgullo eran eternos. Que pasados los años, poco a poco, mis abuelos a causa de tantas brujerías que le

¹¹⁸ Foto tomada por la autora en 2014 del bulto de los rituales de mis padres.

habían echado sus *auqas*-enemigos, la habían ido perdiendo todo. Que tan solamente se habían salvado un grupo de *illas*, gracias a mi padre. Que si mi padre no las recuperaba la noche que en que se encendió su casa, todo se hubiera perdido. Gracias a mi padre las *illas* siguen viviendo en el bulto de nuestros rituales, llamado: *misa q'ipi* (El bulto de las ofrendas).

Aquí me voy a desviar otra vez del hilo trama que venía narrando acerca del poder de las *illas* y *khunupas* de mi padre, para contarles una historia muy trágica, de cómo las piedritas negras- *illas* de mi tío abuelito Toribio Carlos fueron atrapados por un brujo-*layqa* y cómo estas fueron manipuladas en su contra.

***Layqa*: El poder del brujo y el poder de las *illas* resplandecientes**

“Si las *illas*-piedras negras resplandecientes, con ser piedras negras resplandecientes, cayeran en manos de los brujos-*layqas*, sería sumamente peligroso”, nos decían nuestros abuelitos. Como ya mencioné en el párrafo anterior, sabemos que dichas piedritas son la *illa* de los animales. Es decir la energía-semilla de las llamas, de las vacas y de las ovejas. Gracias a las piedritas nuestros ganados se reproducen. Jamás se les exhibe públicamente. Se las saca una vez al año en los carnavales. Es que pueden caer en la mano de otros. Entonces, estos puede llevarse consigo el *hap'iqi* de nuestros animales. “Si estas piedritas llegan a parar en la mano de los brujos, sería nuestro final” nos decían en la casa. En ese entonces, mis abuelitos nos contaron una historia de la vida.

Tal es el caso de mi tío abuelito don Toribio, primo hermano de mi padre. Este tío abuelito tenía ganados como no se imaginan. Pues manejaba una infinidad de piedras negras para hacer rituales a sus animalitos. E invitaba a todo sus parientes y amigos y, como era caritativo, no tenía enemigos. Por eso, la gente le quería y le respetaba. Así era de bueno era el tío abuelito Don Toribio.

Hasta que de un año a otro había cambiado, dicen que había empezado a hablar del fin del mundo. Otros dicen que no hablaba del fin del mundo sino del comunismo. Que probablemente le habrían dicho que el comunismo era un monstru con motor que devoraba a todos los que tenían más de dos llamas, más de dos ovejas y más de dos hijos.

Esto me recuerda una historia muy triste, que no puedo dejar pasar. En ese entonces, cuando la gente empezaba a hablar del comunismo, dicen que una mujercita, pensando que el comunismo le iba a quitar sus hijos, había degollado a cinco de ellos. Se había dicho, que como el comunismo iba a repartir sus hijos a los que no tenían, “yo no quiero ver a mis hijos sufrir en mano ajenas”, se había dicho y había entrado al cuarto de sus hijos a media noche y los había degollado en la cama. Tan solamente se había salvado la hija mayor. Cuando la hija mayor había comprendido que el comunismo sería así, madre e hija de puro espanto se habían lanzado a las cataratas del río Salado.

Retomando ahora la historia del tío Toribio donde la había dejado, no se sabe exactamente si comenzó hablando del fin del mundo, o del comunismo. Lo cierto es que dicen que poco a poco se había cuestionado que porqué tenía que hacer rituales. Que era muy trabajoso cuidar las piedritas-*illas*, que cuanto plata gastaba festejando las llamas, las vacas, las chacras de papa. Que cuánto le costaba comprar la hoja de coca, el cañazo, las semillas para festejarlas. Entonces se había dicho que ya no quería saber nada de estas cosas. Entonces, una noche, en su locura, había arrojado las *illa* de las llamas, de las vacas y de las ovejas e también de los caballitos. Cerrando los ojos las había botado a una quebrada honda, donde nadie podía entrar. Dicen que había arrojado todos los bultos, donde guardaba las *illas* y las *khuyas* junto con las semillas y todo los mejunjes que venía guardando desde sus antepasados. Hecho esto, para olvidar de lo que había hecho con las piedritas-*illas*, se había puesto a beber cañazo día y noche. Que desde entonces ya no había dejado de beber. Y ya nadie había podido ayudarle, ni la Biblia, ni los hermanos evangélicos que le habían anunciado el fin del mundo. Mucho menos el comunismo. Entonces dicen que poco a poco sus vaquitas habían empezado a morirse una tras otra, luego las llamas, seguidas de las ovejitas y alpacas. El *samay* exterior de la casa se había enfriado del todo y poco a poco el *samay* interior de la casa también había empezado a enfriarse. Pues los ladrones ya habían comenzado a dismantelar la despensa, se habían llevado los costales de chuño y de papa. Hasta las semillas habían cargado. Ya no había nada para sembrar. Hasta que una noche, las piedritas le habían hablado al tío abuelo Toribio Carlos en su sueño y le habían dicho: “- *Runay*-dueño, con qué corazón nos has arrojado, sin importarte si teníamos frío y hambre. ¿No recuerdas como desde tus abuelos y bisabuelos te hemos servido con tanto cariño?. Y ahora nos botas como a perros!”.

En ese momento el tío abuelito se había despertado y llorando había corrido a la quebrada a recoger las piedritas. Pero había sido demasiado tarde, las piedritas habían sido recogidas por un brujo-*layqa*. Y éste las había guardado en su bulto de brujería. Dicen que las piedritas, cuando el brujo las habían encontrado, habían corrido de un lado a otro lado para esconderse, pero el brujo a chicotazos los había metido en una bolsa. Y luego les había transmitido su *samay* de brujo y haciendo un ritual con una infinidad de cosas que solo maneja el brujo había empezado a dominarlas. Entonces aquel brujo teniendo en su poder las piedritas había hecho su regalada gana de mi tío abuelito. La había manejado a su gusto. Hasta enfriarle del todo el *samay* externo e interno de su casa. El pobre de mi tío abuelo se había visto sin nada, e incluso dicen que había empezado a enfermarse sus hijos e hijas. Hasta que la tía abuelita, hermana de mi abuelo, se había tenido que sacrificar por la familia. En la iglesia había hecho un falso juramente y se había muerto viendo la luz del sol. La tía abuelita era una de las *lluq'i* más conocidas de toda mi comarca. Recién entonces la brujería del brujo se había detenido-*taphka*-do. Pero mi tío abuelo nunca recuperó las piedritas. Y siempre hay un temor que aquellas *illas* y *khuyas* puedan caer en la mano de otro brujo. Mi madre dice que es más probable que esas *illas* y *khuyas* hayan vuelto a los manantes y las quebradas de donde salieron. “Pero, así es la vida, hay cosas que ya no se pueden remediar” solía decir mi tío abuelito Don Toribio Carlos más conocido como *Mogrovejo*.

Cuando narro de las *illas* y *khuyas* no encuentro el momento de acabar. Ahora, en este momento, que acabo de narrarles la historia de mi abuelito Don Toribio y sus piedritas, un sin fin de historias acaban de activar en mi memoria, como esas calles que recorren y se cruzan con otras y llevan a otros pueblos de los que salen otras calles, memorias-cuentos que se activan. Como los hilos de un tejido que se entran unos con otros. Y como a mi me encantan las mantas llenas de colores y diseños, también quisiera que mis cuentos sean así de multicolores. He aquí una de las historias más hermosas que escuché de niña de la boca de la tía abuelita viajera mama *Melchora*. Es la historia de una pastorcita y de una serpiente. Y cómo esta última a cambio de la pastorcita nos dejó un cántaro lleno de animales. Como no tiene título, la denominaré “las *khuyas* y *illas* resplandecientes del torito y la pastorcita”.

Las *khuyas* y las *illas* resplandecientes del torito y la pastorcita

Recuerdo que cuando la abuelita Melchora llegaba de sus tantos viajes por los pueblos venía a ayudarnos a pastar los ganados. Mis hermanitos y yo le seguíamos por toda la explanada de *Ch'isikatallay* pampa. Y mientras pastábamos nos aconsejaba cuidar nuestro ganado. Y una manera de cuidar los ganados era cuidando la potencia que hacía que nuestros ganados se reproduzcan. Es decir cuidando las *khuyas*. O sea las piedritas irradiantes que saben amar. Dichas piedras también las teníamos guardadas en el bulto de los rituales, no se, desde qué épocas, pero seguro que desde siempre las hemos tenido, quizás desde el tiempo de mis abuelos y bisabuelos.

En ese entonces, la mama *Melchora* (una de las mamas, que le había dado pecho a mi padre cuando era guagua) nos decía que gracias a las *khuyas* y *illas* nuestros ganados se habían reproducido y que las piedritas mantenía caliente el hogar. Que si las piedritas resplandecientes se enfriaban la casa también se enfriaba. Que por eso, bebíamos tener mucho cuidado con llevar a la gente a nuestra casa. Que aunque fueran parientes nuestros, jamás debíamos mostrar el bulto de los rituales.

Que en el fondo del bulto de los rituales había una vasija de barro. Que cuando se destapaba resplandecía una luz extraordinaria y que poco a poco, de la vasija comenzaban a salir una infinidad de vaquitas, ovejas y llamas en miniatura. Que como eran tan resplandecientes, nos cegarían los ojos. Y nadie podría atraparlos. Como enjambre de moscas podrían retornar a una laguna llamada: *qatay qucha*. Es decir, la laguna yerno. Que si eso pasaba, nosotros habríamos desencantado la historia de la pastorcita que se había sacrificado casándose con el *hap'iqi*-potencia de la laguna *qatay qucha*.

En ese entonces, la mama Melchora nos confesó que *Ch'isikata* había sido muy pobre, que no teníamos tanto ganado como ahora. Que tan solamente habíamos tenido dos tres ganados. Hasta que una de las pastorcitas había ido a pastar a la orilla de la laguna *qatay qucha*. Que desde entonces la pastorcita iba a pastar a la orilla de la laguna. Entonces un día la madre de la pastora había ido a vigilarla pensando que tenía un enamorado. Entonces, la madre había visto desde un barranco que su hija estaba recostada en las faldas de un toro dorado. La pobre madre había gritado de espanto. Le había dicho: “- Hija mía, pensarás que es un muchacho buen mozo. ¡No es más sino un toro endemoniado!”.

Pero, la hija al ser descubierta también se había precipitado a la laguna tras el torito dorado. Cuando la madre había llegado a la laguna ya no había encontrado a la hija, solo había encontrado su rueca. Como la pobre madre había corrido arriba y abajo sin saber qué hacer, un muchacho buen mozo había salido de la laguna portando una vasija de barro. Y le había dicho: “-Madre, deja de llorar, toma esta vasija a cambio de tu hija!”.

Y le había recomendado que la vasija nunca debía ser destapada. Que debía ser guardada en el bulto de los rituales-*misa q'ipi*. Que tan solamente en los carnavales debía ser festejada. Desde entonces, a la laguna se le decía la laguna yerno. Mis abuelos decían que dicha laguna llamado yerno quedaba en Bolivia. La abuela Melchora decía que la laguna yerno era la laguna de Kinsach'ata. Gracias a la pastorcita, “en nuestra comarca no nos falta ni carne ni lana”, nos dijo la abuelita *Melchora*. Una nueva muestra que en Ch'isikata humanos y no humanos pueden establecer relaciones sociales humanas como las de parentesco.

Ahora que acabo de narrarles la historia de la pastora y el torito de oro, retomemos y terminemos de narrar de una vez el hilo trama del origen de las piedras resplandecientes *illas* y *khuyas*. En el siguiente párrafo les voy a narrar la historia de las piedritas que lloraban sangre. Dicha historia está vinculada a una experiencia propia.

Lamp'u-rumi, las piedras tiernas que curan a la gente llorando sangre

Como ya les expliqué había dos clases de piedra: una negra y una blanca; la negra era *lluq'i* y la blanca era *pañá*. También deben de saber que hay una infinidad de piedras. Hay unas llamadas *morochas* y estas piedras, ni blancas ni negras, son muy valoradas. Las *chikchickas* que son otro tipo de piedras también son muy preciadas, tienen lunares en todo el cuerpo. Ahora, entre todas las piedras, hay una pareja de piedras muy queridas por mi, se llaman *yawar waqaq*- las piedras que lloran sangre.



Imagen N° 43. Las piedras-*khuyas* que saben amar-*munay* llorando sangre¹¹⁹

Los *yawar waqaq* son una pareja de unas piedritas que me ayudaron a sanar en una ocasión. Me había enfermado en otro país y los médicos me habían dicho que probablemente sufría de reumatismo. Cuando regresé a Cusco conté a mis padres que tenía reumatismo, ellos nunca me creyeron, me dijeron que era demasiado joven para tener reumatismo, que lo que yo tenía era un poco apagado el corazón, que para eso, lo mejor era unas cuantas gotas de lágrimas de una pareja de piedras llamadas “*yawar waqaq rumicha* (las piedritas que lloran sangre)”. Estas piedras en su condición de piedra, son consideradas con mucho *samay*-aliento de vida. Tienen la capacidad de transmitir su *samay*-aliento de vida a los animales, a los vegetales y a las personas. Yo para retomar mi condición de *llalliq*-fuerza para seguir escribiendo necesitaba el aliento de la piedritas que lloran sangre. Al principio no advertí toda la belleza de las piedritas, pero cuando mi madre las lavó, ¡hubieran visto cuán hermosas eran! Eran un poco

¹¹⁹ Foto tomada en 2012 del bulto ritual que mis padres han heredado de sus abuelos.

deformes, pero no habían perdido la forma de sus cabecitas, tampoco los pies y las manos; eso si, estaban un poco rechonchas. Pero hubieran visto, de toda la gordura, resplandecían sus hermosos ojos de oro brillante. Entonces, mi madre en la mano derecha tomó al macho y en la izquierda a la hembra; teniendo la pareja de piedras, juntándoles les transmitió suavemente su *samay-aliento*, les encargó para que me sanen. Luego empezó a frotar los dos piedritas y poco a poco ambas se echaron a llorar lágrimas gruesas de sangre, mientras tanto yo recibía las lágrimas en mi mano para bebérmelas antes que se enfriaran. Durante dos meses, día tras día, frotaba las piedritas para que suelten sus lágrimas y bebí la sangre caliente de las piedras y lentamente dejaron de dolerme los huesos y mis manos no dejaban de escribir las historias que les estoy contando. Eso es todo en cuanto a las piedritas. Aunque de tiempo en tiempo, iremos retomando este hilo-trama de las piedras a medida que vaya recordándolas cuando al andar rememorando vaya desembocando en otras calles. Por ahora dejémoslo a un costado y retomemos la historia final de los *ñawpitas*.

Ninapara: El fin del mundo de los Ñawpitas

Habíamos dicho que los ancestros *ñawpitas* vivieron en el tiempo de la luna. También mencionamos que ellos fueron los primeros dueños de las llamas, de las vicuñas también del tubérculo de la papa, de las hojas de coca y de la quinua. También dijimos que manejaron la piedra negra. Ilustramos cómo habían sido narradas una infinidad de historias. Sigamos.

Dicen que una día los pobres habían amanecido con la noticia de que el tiempo había empezado a calentarse y que muy pronto el sol iba a salir de lado opuesto, donde se esconde hoy en día. Que el día que iba a salir, iba a ser el fin del mundo de los *ñawpa*. Dicen que desde entonces la vida de los *ñawpa* ya no había sido vida, que los pobres andaban preocupados y asustados. Que ya no querían comer ni beber. Que muchos de ellos dejaron de trabajar y dejaron a medio construir los canales, los caminos y los puentes. Que como andaban perdidos, huían de aquí para allá. Que cuando ya no tenían fuerza apenas, se rodeaban de piedras para dormir. Hoy en día sobre los cerros y quebradas se pueden ver estas casitas improvisadas de piedra de los *ñawpitas* de cuando anduvieron asustados y preocupados; pero claro, no son tan finas como las que trabajaron con dedicación antes de haber escuchado ese mal anuncio, sino muy al

contrario son casas toscas hechas al paso, de cualquier manera. Muchos de los *ñawpas* temiendo por su riquezas las habían enterrado en los suelos; otros las habían escondido en las cuevas y muchos las habían arrojado a los lagos.

Una de estas lagunas es el lago *Ch'aysa-qucha* con *Qanqana*, es decir el lago con pato de oro. En luna llena el lago brilla en el fondo del agua, como si estuviera saliendo el Sol. Y cuando alguien se acerca a sus orillas ya no ve nada, todo vuelve a su estado normal. Pero, si se observa detenidamente sí se puede ver claramente en el fondo del lago hay cosas amontonadas que son como una sombra reluciente. La gente tiene miedo de acercarse a la laguna, pues es una *wak'a* muy poderosa. He escuchado que en carnavales un pato de oro sale a nadar por las riberas de la laguna. A este pato se le conoce como *Axuya* y saben decir que cuando quieren atraparlo desaparece. Pero que si logran atraparlo, quienes lo tienen caen en la maldición del pato. Pues, el pato *Axuya* es el *hap'iqi* de las vacas. El pato bala como la vaca, sus plumas son combinadas en blanco y negro como de los toros. Y como es el *hap'iqi* de las vacas, hace que se mueran las vacas del que lo atrapó. En carnavales se pueden ver en los bordes del lago decenas y centenas de estos patos llamados *ahuya*. Pero, claro, sabiendo esa historia, nadie se atreve a cogerlos.

Entonces, como iba diciendo, dicen que para los *ñawpitas* la vida ya no era vida, comían sin sabor, bebían sin gusto, improvisaban sus casitas de cualquier manera. Arrojaban su riqueza en el fondo de los lagos. Hasta que uno de ellos, el *yachaq*-sabio, había tenido la brillante idea de construir sus casas con la puerta opuesta de donde iba a salir el Sol. Entonces, recién los *ñawpitas* habían vuelto a su estado de *ñawpitas*; dicen que la comida era comida, el trago era trago, las hojas de coca también eran dulces. Así con alegría, pero también con temor, habían improvisadas sus casitas. Pero lamentablemente el Sol había salido del lado opuesto al que ellos habían dispuesto, suponiendo que iba a salir por el lado de siempre, y había quemado a todos los *ñawpitas*. Les había petrificado hasta transformarles en momias, a pesar de que los pobres se habían defendido del Sol escupiéndole con semillas y menjunjes diciéndole: *taphka, taphka*. Pero el sol ya había empezado a salir refulgentemente, y ya nada había podido detenerlo, ni *taphkar*. Que por poco el Sol les había quemado hasta el corazón. Que felizmente, solamente les había achicharrado la carne, mas no el corazón ni la sangre. Que por eso los *ñawpas* en luna llena todavía salen a enamorar a los humanos transformados en jovencitos y jovencitas buenasmozas. Así, con la salida del Sol se terminó la vida de los *ñawpitas*.

Pallay-diseño 13

La *qañiwa* y la quinua en la manta mito-cartográfica de *Ch'isikata*

En el siguiente trabajo trataremos de la clasificación de ciertos elementos de la cosmología Ch'isikata que vienen del tiempo lunar de los ñawpas. Esta clasificación, como ya se ha indicado en páginas anteriores, establece dos registros, según el tiempo lunar y el tiempo solar, y clasifica las plantas, los animales, las piedras y los seres vivientes en los cuadros mantas de esas categorías. Aquí, al respecto, nos remitiremos específicamente a los granos de la cañahua Qañihua (*panicum miliaceum*) y la quinua (*cheneoidum quinoa*). Sin embargo, alrededor de nuestro tema principal irán surgiendo nuevos hilos- tramas y se formarán nuevos diseños- nociones, como en un ahuayo o una manta de Paracas que se va tejiendo, en la que diferentes diseños- historias se enlazan y evocan otros.

Esos hilos-tramas están relacionados con ciertas prácticas y costumbres del tiempo de los ñawpas que corresponden a las técnicas rituales imprescindibles para lograr amansar los elementos "salvajes" del tiempo lunar (que pertenecen a los ñawpas) y así conseguir que puedan ser utilizados por los quechuas runas de *Ch'isikata* del tiempo solar. Como el desdoblamiento de la cabeza *aya-uma*, el desencantamiento del *ayawantan* de donde salen los vientos malignos en estado salvaje. También trataremos de la domesticación de la *ayara cañahua*, madre-matriz, de los granos de la cañahua y la quinua. Me refiero a la *ayara cañahua* al estado silvestre. Veremos como los *ch'isikatas* fueron neutralizando la potencia de estos elementos que pertenecen, en la clasificación binaria, al tiempo lunar de los ñawpitas, para hacerlos suyos, o sea, hacerlos pasar al tiempo solar de los humanos. ¿Qué elementos usan para curar la maldad de estos vientos salvajes? ¿Cómo se apropiaron de la piedra negra para moler el ají?, ¿cómo se adueñaron del metal de los ñawpas para contrastarlos con su propio elemento, el metal de los humanos? ¿Cómo desencantan el desdoblamiento de la *aya-uma*? ¿Estos elementos que tenían una potencia extraordinaria, cómo fue que fueron perdiendo su radiante *llaksay*? Y cómo estos elementos que tenían una fuerza

resplandeciente, fueron dejando de absorber la fuerza de la gente, se neutralizó su potencia *llaksay* con los humanos, los runas? ¿Qué técnicas usaron los abuelos, los parientes de la familia ampliada y los comuneros de *Ch'isikata* para socializar a estos elementos salvajes del tiempo lunar? Para desarrollar todo lo mencionado acudiremos a los mitos, ritos y experiencias que cuentan los *Ch'isikatas* en cuanto a estos elementos del tiempo lunar y utilizaré también como en capítulos anteriores, mis experiencias y los recuerdos míos y de mi familia.

Asímismo abarcaremos las técnicas y el saber hacer que usan los *Ch'isikatas* para contrarrestar el *llaksay*- potencia lunar de la madre matriz de los granos, todo esto remitiéndonos a los mitos-cuentos, a los ritos-técnicas y a las historias-vivencias de la vida cotidiana que me contaron mis abuelos. Los mitos-cuentos, los ritos técnicas y las historias vivencias de la vida cotidiana se entretajan pero no se confunden en la visión de los *Ch'isikatas*.

En este caso concreto, los mitos-cuentos, me parece son una manera de pensar y guardar el saber hacer de los granos y prescriben ritos técnicas. Antes de enfrascarnos en este tema, en el siguiente párrafo veremos la noción de *ayara*¹²⁰ cañahua. Para ello empezaremos descifrando una sarta de palabras que derivan de la raíz quechua *ayara*, puesto que estos elementos se relacionan a un conjunto de elementos que derivan del tiempo de los *ñawpas*. Veamos pues.

***Ayawantan*: La boca del tiempo lunar.**

Hoy la “madre salvaje” o “madre matriz” de la quinua sigue creciendo en las cuevas y en las laderas inaccesibles. Como acabo de decirles, se le llama *ayara* cañahua. *Ayara* deriva del sustantivo *aya*. Acudiendo al primer diccionario de quechua escrita en 1608, por el cura Gonzales Holguín, en su diccionario encuentro que *aya* significa muerto, cadáver, cuerpo orgánico¹²¹. Hoy en día, dicho término (*aya*) ha dejado de ser

¹²⁰ Cabe aclarar que en *Ch'isikata* hay un manojo de clases de *ayara* quinua y *ayara qañihua*. Estos son: *Ayara quinua* de color yana-negro, también de color *murumuru*-morado oscuro y *puka*- carmesí como del color de la *cuchinilla-Dactylopius*. *Ayara qañihua* tiene un tono *chumpicha*-gris.

¹²¹ Gonzales Holguín (1608) encuentra una constelación de términos relacionados a *aya*: “Aya. Cuerpo muerto. *Ayayupa*. Floxo como muerto. *Aya apa chocllo*. Maçorca de dos pegadas abusion de muerte. *Aya huaci*, o *hutcco*. Sepultura. *Aya vina ayap votan*. Calauera. *Ayacta huaçapayani*. Llorar muertos. *Aya hinam chirayani*, o *sayarayani* o *ayarayani*. Estar como muerto, o tiesso, o yerto, o floxo sin ayudar. *Ayachanani*. Estar caduco muerto. *Aya manta caucaricuni*. Heme librado de la muerte. *Ayarayani*. Estar sin sentido como vn muerto. *Aya hinam chirayak*, o *aya pachallan*, o *ayarayak*. El que esta sin sentido,

usado en el lenguaje cotidiano. Se reemplazó por una palabra en castellano: muerte. Aunque esta última es traducida en quechua como *wañu*, no tiene la misma connotación que *aya*. *Wañu* nos envía a la idea de muerte como simple muerte, tal como la concebimos. En cambio *aya* nos remite a la idea de muerte en relación a la vida. Los quechuas de *Ch'isikata* consideran que hay dos tipos de vida: *Kay vida*, *huk vida*. La vida de ahora y la vida de después de la muerte. Acudiendo al origen primigenio de la palabra *aya*, podemos decir que dicha palabra nos remite a la vida de los abuelos del tiempo lunar. Los *ñawpas* fueron disecados por el sol pero siguen vivos. Son *aya*.

Efectivamente, en *Ch'isikata* la noción de *aya* está fuertemente emparentada a todo un abanico de términos relacionados al tiempo de los abuelos-*ñawpas*. Por ejemplo *ayawantan*. Este se refiere a un pequeño espacio en forma de un plato colocado sobre una loma. Alrededor de este *ayawantan* no crece ni una sola paja. Hay sólo cascajos. Pero en ciertos lugares de los cascajos hay fofas irreconocibles. Dicen que muchos burros se han hundido en esos lugares. Que el *ayawantan* se lo ha comido. Lo cierto es que de las paredes interiores del *ayawantan* caen las piedras negras llamadas *khuyas* (piedras que aman), *illas* (piedras resplandecientes) y bala de los *rayos* (piedras redondas), que hemos visto en el *pallay*-diseño anterior. También caen largas agujas - topos y cucharas bordadas con oro. Estos elementos son del tiempo lunar. Como son de los ancestros, no se los toca por miedo y respeto. Pero hay otra razón por la que nunca deben recogerse. Los *ñawpas* pueden apoderarse de las personas y pueden manipularlas. Fue el caso de un universitario de arqueología que había recogido un topo-prendedor para estudiarla pero sin ofrecerle nada a cambio. Puesto que por lo general se le suele ofrecer hojas de coca, vino tinto, y puñado de granos de cañahua y clara de huevo de doncella, es decir el primer huevo de la gallina pero sin que haya sido pisado por el gallo. Se dice que el padre de dicho huevo es el viento. Lo cierto es que, cuando las personas toman la riqueza de los *ñawpas* sin ofrecerle regalos, éstos se vuelven sordos, pues les da el viento; no olvidemos que la madre de los vientos también pertenece al tiempo de los *ñawpas*. Por eso, a una variedad de vientos se les denomina *suq'a wayra*- el viento de los *ñawpas*. Otros mueren escupiendo sangre, pues les entra al pulmón la *postema*- *samay*- aliento de vida del tiempo de los *ñawpas*. Los nervios de la mano de estos pobres suele amarrarse deformando los dedos, dicen que el dolor de los nervios es

yerto o sin pulsos como muerto, o floxo para el trabajo. *Ayachahac ruku huantusca*. El caduco que no esta ya para andar. *Aya huantuna*. Andas de muerto. *Aya chucuscca pintusca*. Amortajado. *Aya pintuna*. Mortaja. *Ayacra*. Macilento flaco. *Ayacrachanani ayacra puni*. Boluerse flaco. *Ayacrayani*. Enflaquecerse. *Ayacrani*. Estar flaco o ayacrachcani. *Ayamarca*. Mes de nobiembre. *Ayar*. La quinua silvestre. Pp. 56

insoportable.

Entonces, como iba contando, dicen que llegada la noche el estudiante de arqueología había empezado a perseguir a su familia con la cuchara. Dicen que quería clavarles en el corazón. Felizmente, la gente había acudido escuchando los gritos. Cuando lo despertaron, el universitario estaba bañado en sudor y no recordaba nada. La cuchara lo había manejado.

Pero otras personas dicen que el muchacho había contado que, en sus sueños una bella *must'a*- princesa había entrado a su cuarto y había empezado a perseguirle exigiéndole su topo-prendedor. La gente había dicho que la *must'a* – princesa era la abuelita- *ñawpa*. Sin perder tiempo había ofrecido a la *ñawpita* guiso de quinua y cañahua sin sal, dicen que solamente así el universitario había dejado de tener pesadillas.

También cuentan que hace poco el tío Francisco K'ana Ninawaman había sacado de este lugar- *Ayawantan* una calavera con ojos brillantes y dientes resplandecientes, donde lo que brillaba era oro y lo que resplandecía era diamante. Desde entonces dicen que el pobre tío se esta secando como calavera. Por todo eso, los *ñawpitas* son muy temidos.

Pero hay aún otra razón mucho más poderosa por la que nadie ni siquiera se debe acercar a este lugar. Y es que en el fondo de este lugar en forma de plato hay ciertos pequeños agujeros muy hondos. Dicen que estos agujeros están conectados con el corazón del tiempo lunar, que por eso no tienen fondo. De estos agujeros suelen salir toda una sarta de vientos malignos en estado salvaje, tales como el *qhaxa wayra* (el viento del lagarto amarillo), el *suq'a wayra* (el viento de la serpiente con doble cabeza), el *macho wayra* (el viento de la serpiente con alas), el *q'akchaq wayra* (el viento de la serpiente con cabeza en ambos extremos), el *ñañu wayra* (el viento de la culebra venenosa). Cada uno de estos vientos también entreteje otros elementos en relación al tiempo lunar. Para no perdernos, dejaremos a un ladito este hilo trama para retomarlo más abajo.

Ahora retomemos la noción de *Aya-wantan*. Primeramente, esta palabra está compuesta de dos términos. *Aya*, como ya vimos nos remite al tiempo de los ancestros. Mientras que *wanta* son unas ronchas redondas del tamaño de un pequeño plato que aparecen en el cuerpo causadas por el viento maligno llamado *Qhaxa wayra*. Hemos dicho que este viento sale del agujero llamado *ayawantan*.

Discerniendo la noción de *qhaxa wayra*, podemos decir que la primera, *qhaxa*

está relacionada con el rayo. Se dice que tienen *qhaxa* aquellos lugares donde ha caído el rayo. Mi padre nos decía que estos lugares tenían emanaciones tóxicas. Que ya no se debía acercarse a estos lugares. Hacían que las personas que se acercaban se volvieran leprosas, a veces les comenzaba a escocer el cuerpo, les salían diminutos granos. Jamás se debía pasar por los lugares con *qhaxa*. Los que, por alguna razón, se atrevían a pasar y quedarse en estos lugares, debían pagar el feto de un cuy, el feto de un cerdo y muchas bolsas de caramelos. También debían derramar sangre de llama y buenos manojos de granos de *ayara* cañahua. Es decir, de la quinua en estado salvaje. Caso contrario el rayo se adueñaba de la casa donde había caído y terminaba comiéndose a los miembros de la familia uno a uno. Solamente podían librarse del mal augurio del rayo haciendo grandes banquetes en homenaje al rayo.

Así ocurrió con mis abuelitos. Mi tío Timoteo me describió que una mañana había reventado ruidosamente un rayo, cerquita de su casa, detrás de la cancha de las ovejas. Que desde entonces no había dejado de relampaguear en ese lugar. Sabemos que cuando revienta un rayo en un lugar, éste convoca a otros rayos. Mi abuelito hacía un mes que había terminado de construir la nueva casa en el terreno de sus padres. Esa era la razón por la que se había opuesto tercamente a abandonar su casita luego de que le cayera el rayo. Había optado por hacer una serie de pomposas ofrendas al poderoso Santiago. Este es uno de los *wak'as* muy temidos. Dicen que a la entrada del sol, al ocaso, le ofrecía un buen banquete diciéndole: “- Santiago, el mismo que camina por el mundo de arriba, sírvase de este plato con feto de cerdo y un buen vino, nada me debes, nada te debo”.

De esta manera había recuperado su casa. Y mi madre, que ya comenzaba a entender en ese entonces al gran Santiago, había curado las ronchas que les había causado el *qhaxa* con los granos de la cañahua. Hasta hace poco, cuando el *qhaxa* retomó su poder y nos contagió a todos los hermanos de la familia con unos diminutos granos, mi madre nos curó diciendo que el *qhaxa*, con ser *qhaxa*, revivía si no se le exorcizaba a diario. Que en ese sitio donde había caído el rayo, la tierra con ser tierra estaba respirando. Que como tenía tanta hambre hacía aparecer esos granos de la quinua en el cuerpo. Que los granos de la cañahua y la quinua habían sido de los primeros granos de la *pachamama*. Que por eso se le ofrecía estos granos, para que calme el hambre y cure las ronchas. Para hacerlas desaparecer escogió con la mano izquierda un grano del cuerpo mientras le trocaba con un grano de cañahua. Poco a poco los granos desaparecieron. Eso es en cuanto a la idea de *qhaxa*. Mientras que *wayra* significa

viento.

Ahora retomando la idea *Qhaxa wayra* podemos decir que este es un tipo de viento que causa ronchas y salpullidos del tamaño de unos platos, como con salchichas-*wanta*, ronchas en forma de serpientes con grandes ojos redondos como los mismos platos. Finalmente podemos decir que *ayawantan* son los lugares de donde salen las serpientes míticas de los vientos malignos.

Ahora que ya sabemos acerca del *ayawantan*, retomemos el hilo trama que habíamos dejado a un ladito mientras tejíamos. Me refiero al hilo de la *qhaxa wayra*. Veamos pues, qué mismo es este viento maligno y cómo se relaciona con el tiempo lunar.

***Qhaxa wayra*: El viento de la culebra con alas**

El mito dice que este viento tiene como *hap'iqi* (la potencia que capta- atrapa a las personas, a los animales, vegetales y ciertos fenómenos de la naturaleza) a un lagarto amarillo con alas. Dicen que ese lagarto vuela en círculos finos por todos los lugares por donde cayó el rayo. Esto lo sabemos por experiencia propia. Sucede que teníamos una cancha llamada Mondor- Mondor. Mi abuelito decía que en ese lugar había caído un rayo y había destapado una piedra plana que tapaba un *ayawantan*. Efectivamente, el *ayawantan* de mi canchón tenía la forma de un plato hondo, en su base había un agujero oculto muy profundo. Decían que de este lugar salían serpientes con doble cabeza y lagartos con alas. Lo cierto es que a veces de sus paredes caían hermosos pedacitos de cerámicas de los abuelos, de los antepasados. No podíamos recogerlos por temor al chicote de mis padres. Y cada mañana solíamos echar orina fermentada en este agujero, como mi abuelito decía, para exorcizar los malos vientos de doble cabeza. A veces hacíamos caer una piedrita y solíamos escuchar durante hasta media hora el sonido de la piedra que iba cayendo hasta el infinito, diciendo: *tukluq-tukluq*. En este mismo lugar, a la puesta del Sol, mi abuelito esperaba agazapado al viento *Qhaxa wayra*. No dejaba de catearle mirando arriba y abajo. Le esperaba detrás de la cancha agarrando una lima de acero. Pero, como siempre, el viento se aparecía de un momento a otro, de improviso, dando vueltas. Y como siempre, mi abuelito le lanzaba la lima de acero, cuando el viento estaba por meterse en el agujero. En ese momento se desprendía del viento un lagarto amarillo con alas y rápido se metía al agujero levantando la cola. Entonces mi abuelito no dejaba de insultarle. Le decía “qué

viento para más puta!”. La gente que le escuchaba insultar al *qhaxa wayra* le decía que debía tener cuidado, que ese viento era del rayo, del gran Santiago. Que, cuando caía el rayo dejaba una sarta de serpientes y culebras, que esos animales eran los ganados del gran poderoso Santiago. Que si mataba a uno de ellos, el rayo se iba a vengar.

Y así fue lo que le ocurrió a un pobre viajero que había matado una serpiente en el camino. Dicen que no bien la había matado, había reventado un rayo. Cuando el viajero se había despertado, dicen, el rayo ya estaba arreando una recua de mulas. Y viendo al viajero le había fueteadado diciendo que era su peón. Como todo peón debía hacerse cargo de las mulas del gran rayo. Dicen que las mulas iban cargadas de papa y grano. El rayo las había robado de las chacras. Entonces, cuentan que el rayo, el viajero y las mulas habían llegado a una cueva y habían sido recibidos por la madre del rayo, o sea la vieja *Sut'u*. La vieja había preguntado al rayo, a su hijo, la causa de su cólera. Este había contestado que venía renegando porque uno de los que caminan pisando la tierra había matado a su ganado. Que por si no fuera todo, la había dejado herida en medio del camino. Que por eso no podía calmarse. El viajero había visto con ojos de pánico, en cada reflejo del destello del rayo cuando caía, a una sarta de hombres descargando de las mulas sacos y sacos de papas. Dicen que esos hombres estaban peor que esclavos. Que eran los que habían muerto por la descarga del rayo. Que la sogas que usaban para amarrar la carga no era más que serpientes vivas. Que esas serpientes habían sido los ganados del rayo. El viajero, haciendo malabares, se había librado y había contado su historia para que nadie más pudiera caer de esclavo en las manos del rayo. Desde entonces, advertían, no se debía matar las serpientes.

Pero, mi abuelito no sabía escuchar. Se reía, cuando la gente le decía que el gran Santiago en cualquier momento podía balearle con sus bolas de fuego. Que dejara de insultar al *qhaxa wayra*. Efectivamente, pasó lo que tenía que pasar. Dicen que toda vez que caía la granizada mi abuelito ondeaba al rayo con ajo y cebolla. El pobre había pensado que, como los rayos chispeaban en el canchón, revivían al *qhaxa wayra*. Entonces le había dicho:

- Pasa-pasa ñato, pasa- pasa ciego, pasa *wak'a*, pasa salvaje. Fíjate donde hondeas, es que no tienes ojos.

Cuando de pronto una explosión ensordecedora se había producido en el cuarto de mi abuelito. Santiago, el rayo había echo coger a mi abuelito con una bala de fuego y le había lanzado al canchón de las vacas. Cuando la encontraron dice que estaba casi inconsciente con el sombrero totalmente quemado. Dicen que tenía los labios partidos.

Que por un pelo se había salvado. Felizmente la bala solamente le había atravesado los labios. Que, cuando le habían entrado a su cuarto, dice que encontraron una bala negra. Santiago le había dejado la llave para que sea *yachaq*-sabio. O sea un “hombre o mujer de saber” que tiene los conocimientos rituales para convocar y transmutarse en los seres sobrenaturales, como los *Apus*-Montañas, en la forma corporal de algunos animales como el cóndor, el puma, el zorro e incluso algunos vegetales como el tubérculo de la papa. Como también han señalado otros autores (Platt 1997), los hombres de saber-*yachaq*, gracias a su saber, son consultados e intervienen en muchos aspectos de la vida de la comunidad y de las personas.

Desde entonces, con más derecho y con más conocimiento exorcizaba el *ayawantan* del viento *qhaxa wayra*. Cada mañana sabía echarle sangre de llama. Pero, aun así, la gente seguía quejándose. Nos decían que debíamos destruir la cancha, que debíamos quemar ese lugar, que tal o cual debíamos hacer. Es que este viento era muy malo: hacía daño a la gente. Ocurre que, según una historia, a una pastorcita llamada Hermelinda la había asaltado, cuando la pobre estaba arreando sus ovejas por detrás de la cancha. Dicen que, cuando estaba pasando por la cancha, había sentido que algo venía haciendo una bullita entre las pajas. Cuando la cosa estaba por envolverse entre sus pies, había saltado la cancha. Entonces dice que había alcanzado a ver que un viento muy fino se metía bajo una piedra plana. La tonta había levantado la piedra y había visto un lagarto con alas moviendo la lengua. Tan solamente había lanzado un grito pavoroso. Cuando mi abuelito le había dado alcance, todo su cuerpo ya había estado cubierto de grandes salpullidos del tamaño de un plato. Entonces mi abuelito sin perder tiempo la había curado con la *ayara* cañahua y con la sangre de la llama. Desde entonces, la pastorcita arreaba sus ovejas por el otro lado. Desde entonces, nosotros los niños también empezamos a tener mucho miedo a la *ayawantan*.

Como se habrán dado cuenta, la mayoría de las palabras de raíz *aya* nos remiten a elementos temidos, negados y prohibidos. *Aya* no solamente entreteje la gamma de vientos malignos del tiempo lunar, sino también a ciertas prácticas muy antiguas, tal vez desde el tiempo lunar. Tal es el caso de la palabra *Ayauma*, la cabeza que sale a volar. En el siguiente párrafo veremos esta noción.

***Aya- uma*: La cabeza que se desprende del cuerpo**

Aya nos remite a la idea de muerte. *Uma* quiere decir cabeza. Su traducción literal sería: “la cabeza del muerto”. Pero más allá de su traducción literal, *aya-uma* significa “aquel que llega a desdoblarse”. Otros suelen reconocer el *ayauma*, como “cuando sale el ánimo, cuando el *samay se escapa*”. Es decir, cuando el aliento potencia de la vida se desembaraza del cuerpo y salen a volar por los lagos y por los paisajes. Mi abuelita sabía decir *aya-uma* a una imagen que sabíamos ver en el libro de historia. Es la imagen de los mantos de Paracas que están entramados en la forma de un ensamblaje de una cantidad de imágenes de seres sobrenaturales y de sus transmutaciones. Aquella era de un guerrero, figura que vuela con los cabellos al aire portando en cada mano pequeñas varas.



Imagen N° 44. El espíritu de la muerte-guerrero¹²²

Efectivamente, mi madre sabía decirnos que las *aya-umas* eran como aquellas figuras de paracas que vuelan solamente con los cabellos. Que el cabello, con ser cabello, tenía poder y podía manejar a las personas. Tal era el caso de los *aya-umas* que volaban haciendo un ruidito de una bandera remecida por el viento. Que ese ruido era el sonido que producía el cabello alborotado por el viento. Que las *aya-umas* volaban para reunirse en el techo de las iglesias y juntos, predecían la muerte de las personas. A estos *aya-umas* se los tachan de brujos y brujas. Es el caso de la abuela mamita Carmela, la

¹²²

<http://www.google.fr/imgres?q=paracas+mantas&um=1&hl=fr&client=safari&rls=en>

ñuñupuchuq, el ama de leche de mi padre.

Sucede que una noche mi padre empezó a silbarnos desde lejos. Mi madre se levantó y nosotros tras ella. Los perros corrieron a su alcance. Cuando mi padre estaba sobrio, nunca sabía silbar, llegaba a casa discretamente. Esta vez, cuando llegó a casa estaba sudando. Sin perder tiempo, pidió a mi madre la aguja grande que solíamos usar para coser las frazadas. Dicha aguja también la usábamos para mirar los eclipses solares. Se llama *yauri*, está hecha de la aleación de oro, plata y cobre. Cogiendo dicha aguja, mi padre trazó en la tierra tres cruces repitiendo: *Pin kanki paqarin kachita uchuta qupusayki*. ¿Quién eres? ¿acaso te debo algo? Si así es, mañana mismo antes que salga el sol te devolveré tu atado de ají y un puñado de sal. No faltes. Déjate conocer. Cuando mi padre hubo dicho lo que tenía que decir, nos contó que alguien había empezado a perseguirle desde la salida del pueblo cuando se dirigía a casa. Que, cuanto más se acercaba a la casa, aquella cosa que le seguía sus pasos había empezado a decir: *k'aq, k'aq*. Como cuando se ronca gargajeando. Entonces mi padre se había dado cuenta que era la *aya-uma*. Mi padre, dándose fuerza, había dicho: “hermana quien sea que seas, ¿Por qué me persigues?”. Pero contaba que la cabeza voladora no quería soltarle, entonces mi padre, como sabían decir que los cabellos de la cabeza voladora saben enredarse entre los espinos, había pasado por los pajonales espinosos. Pero, nos contó que la cabeza seguía y seguía persiguiéndole de lejos. Hasta que ya cuando estaba por llegar a la casa, la cabeza había querido plantarse delante de él. Mi padre había dicho: “seguramente que quiere pegarse a mi hombro”; pues sabemos que la cabeza voladora suele pegarse a un costado del hombro de las personas. Dicen que cuando se pega arrastra a las personas lejos, bordeando lagos interminables y que cuando al fin apuntan los primeros rayos del sol, encuentran votado el cuerpo de aquella persona que había sido arrastrada por quebradas y barrancos. Que aunque encuentran el cuerpo, dicen que aquella persona ya no forma parte del mundo de los humanos, dicen que la cabeza se los lleva lejos, probablemente los hace morir en el tiempo lunar. Temiendo todo lo que cuentan de la *aya-uma*, mi pobre padre había empezado a silbar. Cuando nuestros perros, *Tarzan*, *Caballero* y *Sandocán*, le habían dado alcance, recién entonces dice que la cabeza se había alejado volando por el aire. Y recién entonces, mi padre había podido abrir la boca, pues la *ay-auma* le había amarrado la lengua. Pues le había *llaksado*, es decir le había quitado el habla y lo había dejado sin fuerza. Por poco se había apoderado del pobre. Cuando mi padre nos narró lo ocurrido, nos dijo que a la madrugada iba a volver a venir aquella *aya-uma*. Que le tengamos listo el atadito de sal y ají para

entregarle.

Efectivamente, a la madrugada antes de salir el sol, llamó desde el patio la mamita Carmela diciendo “*ayniyuwanchis kachichata uchuchatawan*”: “por favor, ¿tienen sal y ají?, présteme un atadito en *ayni*”. Cuando abrimos la puerta, tenía la cara toda rasmillada en forma de cruz.

Mientras mi madre le daba a la mamita Carmela, la que se la había llevado un *aya-uma*, lo que había pedido, le preguntó qué había pasado con su rostro. Le contestó que había resbalado y caído en el borde del lago. Desde entonces confirmamos lo que nos había contado mi abuelito Melchor Ríos. Nos había dicho que la cabeza de la vieja Carmela le había asustado cuando estaba defecando. Nos contó que una noche, como de costumbre, se disponía a hacer sus necesidades, cuando de repente alguien, de alguna parte, le había insultado diciendo:

- *yay yana siki* (Oye, poto negro).

Mi abuelito se había levantado de puro miedo. “Seguramente que me han estado observando”, se había dicho. Se había acomodado apenas el pantalón. Pero, dándose la vuelta, no había visto a nadie. Como no había rastro de nadie, nuevamente se había predispuesto a defecar. Cuando nuevamente alguien le había insultado. Entonces mi abuelito había levantado la cabeza y había visto con espanto la cabeza de la vieja Carmela que lo miraba fijamente. Dice que vio que los cabellos de la cabeza *aya-uma* estaban enredados entre las ramas. Mirándole a mi abuelito, la cabeza le había dicho: “oye *yana siki*, estoy enredada entre las ramas, desátame antes que salga el sol. ¡Tu servicio será bien pagado!”. Pero desconfiado, mi abuelito, pensando que la *aya-uma* le estaba trampeando, se había escapado corriendo sujetando su pantalón con las dos manos. Desde entonces, cuando la abuela Carmela venía a buscarle, siempre se hacía negar.

Como ya se habrán dado cuenta, la historia de la *aya-uma* también está vinculada a elementos relacionados al tiempo de los abuelos y al tiempo de la luna. Sabemos que la sal y el ají son los enemigos mortales de los *ñawpas*. “La sal le quema los ojos, el ají le asfixia” nos decían. Mi madre nos decía que, seguramente, como la abuela Carmela vivía sola, se le habría acabado la sal y el ají. Que como no consumía estos elementos, su cabeza se habría salido del cuerpo. Tal como cuando los *ñawpas* salen del tiempo lunar para hacer sucumbir a los que no consumen ni ají ni sal. Que, como la abuela vivía tan sola, nadie no sabía con qué cosas todavía no hablaría. Lo cierto es que, cuando se le ofrece sal y ají, se la reconoce como *aya-uma*; entonces esos

elementos le *thaphkan*(le exorcizan, le desencantan). Que la pobre, al ser tachada de bruja, así como cuando el *ñawpa* es desenmascarado de gentil, jamás vuelve a molestar al que lo señaló con una cruz en la cara. La cruz que se raya en la tierra debe ser hecha de algún metal. Como los metales son reconocidos como la riqueza de los *ñawpas*, se dice que solamente uno de estos elementos puede desencantarle. Que cuando se traza la cruz con un palo no le hace ningún efecto; que el trazo es superficial; que solamente la aguja puede traspasar el tiempo lunar; que probablemente la *aya-uma* es una práctica que se viene desde tiempos inmemorables arrastrando, desde el tiempo lunar de los *ñawpas*.

Hasta aquí hemos visto algunas nociones como *ayawantan* y *aya-uma*. Ambas de raíz *aya* y ambas están entrelazadas a la idea del tiempo de los *ñawpas*. Como hemos visto, para Gonzáles Holguín, en su diccionario, *aya* está relacionado a un conjunto semántico, un grupo de palabras relacionadas a la muerte. Podríamos seguir descifrando una a una toda la sarta de palabras de origen *aya*, Pero dejaremos a un lado este hilo-trama y nos avocaremos en la noción de la *ayara*. Para lo cual seguiremos el mismo ritmo de los párrafos anteriores. Les seguiré narrando mitos e historias en cuanto al origen de la *ayaracañuaha*, la madre matriz de los granos de la *qañiwa* y la quinua. Veamos pues.

Ayara cañahua: La madre de los granos de la quinua

Holguín señala que *ayara* es la quinua silvestre. El autor confunde la noción de cañahua por la de quinua. Tal vez porque los granos de la cañahua son poco conocidos. Pues como veremos mas abajo, la historia dice que los granos de la cañahua desde siempre han sido destinados para el consumo de sus majestades las montañas, mientras que los granos de la quinua están destinadas al consumo de las personas. Quizá por eso Holguín remplace en su diccionario la noción de cañahua por la de quinua para remitirnos a la idea de un grano. Sin embargo, el uno y el otro difieren en cuanto al origen mítico, en cuanto a la noción mítica nutricional y en cuanto a colores. La cañahua o *qañiwa* posee más proteínas que la quinua. Sus granos son más pequeños que las de la quinua pero tiene una infinidad de colores: rojos, azules, morados, verdes, amarillos. Mientras que la quinua tiene tan solamente dos o tres. Su preparación requiere menos esfuerzo que la quinua. Se hace así: se lava, se deja secar, se tuesta y se

muele. Mientras que a la quinua se la debe de lavar varias veces, frotando bien hasta que le salga toda su saponina que le da un sabor amargo y es venenosa. Además, otra diferencia con la cañahua es que no se puede hacer harina de la quinua. Como veremos mas abajo las montañas no las aceptan en harina. Pero si en guiso. Sin embargo, a pesar de que ambas hoy en día difieren, tienen una misma madre matriz.

Efectivamente, la *Ayara* cañahua es la madre matriz de los granos de la cañahua y de la quinua. Se dice que la plantita sigue en estado salvaje. Sabemos que *aya* nos remite a la clasificación del tiempo más remoto, al de la Luna, antes del Sol, al tiempo de los *ñawpas*. Por consiguiente *ayara cañahua* son los granos de los abuelos del tiempo lunar. Los granos de la *ayara* cañahua son aún mas diminutos que los granos de la cañahua. Tiene los colores del arco iris pero todos más opacos que los granos de la cañahua. Sus hojas son pequeñas y muy delgadas. No tiene los aromas de la cañahua y de la quinua actual. Se las usa para hacer rituales, también para curar las enfermedades que suelen causar los seres asociados malignos del tiempo lunar, como vientos, rayos, granizadas y huracanes. Todos en estado salvaje-*k'ita*. También se usa para bajar la fiebre. Se la clasifica entre la familia de las plantas frescas. Lo cierto es que la matriz salvaje, con ser salvaje, había sido traída con engaños desde el fondo de las islas llamadas *arphantay*.

Las arphantay son pequeñas islas al interior de los lagos. Dichos lagos con *arphantay* se encuentran en las cumbres y en el centro de los nevados. Están rodeados por las cordilleras pero no tienen profundidad, son lagos volcánicos. Se los considera peligrosos y sagrados; son pues *wak'as*. Se sabe que en dichos *arphantay* crece la madre matriz del tubérculo de la papa, de los vegetales, de las frutas y de los granos de la cañahua y quinua, todos en estado salvaje.

Los quechuas de zonas altoandinas se guían con la lectura del *arphantay* para sembrar y cosechar. Cuando las islitas de *arphantay* se desplazan al borde de los lagos es buena señal: habrá lluvia. Cuando se quedan estancadas y no se mueven, es mala señal: no habrá lluvia. Y cuando la vegetación florece en los *arphantay* se dice que la siembra será muy buena. Pero, cuando no florecen la gente se entristece. Se organizaban entonces los *ch'isikatas* y envían a los *unukamayuy-* a los sabios del poder del agua- para que descendan hasta el mismo *arphantay* y puedan llamar la lluvia con cantos y rituales. Muchos sabios a veces ya no suelen regresar. Mi abuelito solía decirnos que las *wak'as* les retenían para que les hagan compañía.

Precisamente, uno de estos *arphantay* se encuentra al interior del reino de las cordilleras Sus majestades apu *Qurupuna* y *mama apu Sulimana*. Desde ese lugar, hace mucho tiempo atrás, habían traído a la madre-matriz de los granos los abuelos de mis abuelos y los abuelos de ellos junto a un grupo de sabios-*yachaq*. La habían traído con engaños, como seguimos haciendo hasta hoy en día cuando los granos no dan más, cuando las pobres han envejecido y hay que irles a buscar de nuevo. Estos *yachaq* son los encargados de buscarla porque saben el lugar exacto donde se encuentra la *ayaracañahua*; manejan los rituales y las técnicas de reconocimiento de los granos, por ejemplo, pueden distinguir cuando están maduros, cuando “van a parir”. Dicen que, en ese entonces, como ahora, los abuelos de los abuelos y sus abuelos, habían entrado hasta el mismo lugar *arphantay* de sus majestades. Como regalo, en retribución del *ayni*, les había llevando hojas de coca, vino y tabaco. Llegando hasta al borde del lago habían bebido y bailado agasajando a la guardiana del lugar. Su nombre es la *wak’a* llamada *Chuqichanpi*. Dicen que la *wak’a* tiene una hermosa manta bordada con las flores de su mismo nombre. Que cuando los rayos del sol caen en la *wak’a*, las flores matizan todo el lago en un juego con colores trillizos, amarillos, rojos y verdes. Tal cual, como los colores de la flor de *chuqichanpi*. Dicen que en las tarde de verano emana un olor maravillo, capaz de enloquecer a los que se acercan. Lo cierto es que los abuelos de mis abuelos y sus abuelos, junto al grupo de sabios, habían quemado la ofrenda para la *wak’a* en el altarcito donde sabían quemar las ofrendas.

Dicen que el altarcito está casi escondido, cubierto entre las pajas en el borde del lago. También dicen que en las paredes del lago hay pinturas rupestres. Entonces dicen que, en ese lejano entonces, para la desgracia de los pobres, nuestro *arphantay* se había estancado en el centro del lago. Pero viendo que había empezado a florecer, los abuelos se habían atrevido a entrar. Bebiendo vino y coñac habían entrado hasta el mismo lugar utilizando una maderita improvisada. Dicen que ya cuando habían llegado al centro del lago, habían admirado con la boca abierta, cuán poderosa era la *wak’a*. Dicen que estaba envuelta entre las nubes, que de su boca salían los colores del arco iris. Que casi, casi, por una pizca les había visto. También habían visto que alrededor del lago se levantaban inmensos monstruos encantados en forma de rocas. Que en la cima de las rocas habían tumbas de los *ñawpas* y que daba mucho miedo verlos. Pero, dándose valor con el vino y las hojas de coca, habían bordeado la islita lentamente para ir sacando poco a poco algunos granos de la *ayara* cañahua. Los habían sacado con engaños, le habían dicho:

- Princesa, soltera, te queremos de nuera en nuestro *Ch'isikatallay* pampa. Te vamos a cuidar, te vamos a festejar.

Solamente así habían logrado traerlas. Pero que casi les había costado la vida. Me dijo mi abuelito que cuando por fin habían logrado tener los granos en su poder, sin darse cuenta, como ya estaban pasados de copas, habían llamado la atención de la *wak'a*. Entonces dicen que el lago había empezado a hervir de un lado a otro lado. Había empezado a soplar un viento helado y furioso. El cielo se había cubierto de nubes negras. Felizmente los pobres, en ese momento, ya habían escalado hasta la cima del lago. Desde la cima habían calmado la cólera de la *wak'a* brindándole vino, hojas de coca y mucho cigarro. “Felizmente, gracias a Dios, todos habían salido ilesos”, contaba mi madre. Por lo general, cuando la *wak'a* se da cuenta que le están robando su riqueza, mueve el cielo y la tierra para devorar a los ladrones. Es el caso, muy triste, de dos estudiantes que fueron devorados por la *wak'a* cuando los pobres fueron sorprendidos robando los huevos de sus patos llamados *wallatas*.

Antes de retomar el hilo trama de la madre matriz de los granos de la quinua y la cañahua, en el siguiente párrafo les voy a contar la triste historia que acabo de anunciarles.



Imagen N° 45. El alcalde y su directiva de *Coporaque* pasan la ofrenda para sus majestades *Apu-señor Kinsach'ata* ¹²³.

¹²³ Foto cortesía del Umalliq-alcalde de Coporaque, señor Fidel Salas Suni y al ingeniero Alvaro Carlos Ríos (ambos del Movimiento Regional Inca Pachacutec) en 2012. http://es.wikipedia.org/wiki/Distrito_de_Coporaque

Los estudiantes y la *wak'a Chuqichampi*

La historia dice que un grupo de seis profesores muy intrépidos habían conducido a un grupo de colegiales hasta la cima de la cordillera. Una vez allí, dicen que los profesores habían divisado un hermoso lago verde y habían descendido, los muchachos con cierto miedo les habían seguido. Llegando abajo, habían acampado a la orilla del lago. Entonces, habían recogido las flores de *chuqichampi*. También habían buscado el altarcito de piedra inca, pero no la habían encontrado y no hicieron ninguna ofrenda. Dicen que también habían visto una parte de las pinturas rupestres. Así, habían pasado explorando el lago tres días. Hasta que, el último día, cuando ya estaban por regresar, uno de los profesores había visto escondido entre los arbusto un montón de huevos en una de las islitas *arphantay*. Como los huevos eran grandes, había incitado a los colegiales para que vayan a recogerlos. Los chicos, al principio, se habían negado aduciendo que esos huevos eran de unos patos salvajes llamados *wallatas*. Que esos patos eran de la *wak'a Chuqichampi*. Que la *wak'a* en cualquier momento podía verles y podía devorarles. Pero el profesor, que no comprendía el pensamiento de los chicos, había incitado a dos de los mas avispados. Les había dicho que si no sacaban los huevos eran unas mariquitas, unas mujercitas. Les había dicho que no era tan difícil, que tan solamente tenían que saltar a la islita, que eso era todo. Dicho y hecho, los muchachos levantando el pecho habían saltado a la islita. Dicen que había una cantidad de huevos de diferentes colores. Que como no tenían en qué recoger, había guardado los huevos en sus sombreros. Pero se habían visto en grandes aprietos. Desde el lado de la isla en que estaban, les había sido imposible saltar hasta la orilla del lago. Y para su mala suerte, dicen que, como la islita era flotante, se desplazaba y había comenzado a alejarse de la orilla. Entonces, el profesor les había ordenado que debían apretar entre los diente el sombrero con los huevos y debían ponerse a nadar. Los chicos habían vacilado, pero como la islita se alejaba más y más, finalmente habían saltado al agua. Pero no sabían la tragedia que les esperaba. Dicen que, cuando ya estaban llegando al borde, a uno de ellos alguien, desde el fondo del lago había empezado a jalarle de los pies. Todos habían gritado desesperadamente y todavía habían logrado jalar a uno de ellos, pero alguien les había arranchado de las manos al estudiante. Al final, los dos se habían hundido entre burbujas. Recién, entonces, los colegiales gritando habían desertado el lugar. Recién, entonces, habían dicho que la culpa era de los profesores por andar profanando los

lugares sagrados. Llorando habían retornado a dar la mala noticia. Dicen que los padres de uno de ellos era *yachaq*- sabio. Y sin perder mas tiempo había visto en el fuego sagrado que la *wak'a* tenía atrapado a su hijo. La *wak'a* les había dicho que si quería recuperar a su hijo debía ofrecerle huevos de doncella. Es decir los primeros huevos de la gallina que llegan a poner sin gallo. También había pedido hojas de coca verde y feto de llama, creo que también había pedido feto humano. No estoy segura. Algo borroso se me viene a la mente, decían que había llevado a una nuera de tierra bajas para que les acompañe. La pobre a pesar de que estaba embarazada había partido con ellos, pensando que podía ganarse el cariño de los suegros. Pero estando en el lugar la pobre había comenzado a sangrar, la *wak'a* se había servido de su guagüita.

Recién entonces, cuando le había ofrecido todo lo que había pedido, la *wak'a* había soltado al muchacho después de una semana. Dicen que el muchacho había llegado a su casa como si nada hubiera pasado. Tan solamente había dicho que sus compañeros le habían abandonado y dejado dormido a la orilla del lago. El *yachaq*-sabio había recuperado a su hijo, pero dicen que el muchacho nunca más había vuelto a ser el mismo de antes. Se había vuelto tonto. Había sucumbido en el mundo de los *wak'as*.

Mientras que los padres del otro estudiante, como no eran *yachaq*-sabios, habían hecho dar una misa en nombre de su hijo. Las campanas habían repicado al aire el tañer de los muertos. Diciendo: *dunnn, dann. Quirilaysun, cristilaysun*. Al día siguiente habían encontrado el cuerpo sin vida del estudiante en el borde del lago. Cantando y llorando lo habían recogido. Habían logrado recuperar a su hijo del mundo de las *wak'as*, su hijo seguiría haciendo parte del mundo de los humanos, seguía siendo cristiano, muestra de ello la *wak'a* la había soltado, pero muerto.

Mi madre sabía decirnos, que entre la iglesia y las *wak'as* no había trato posible. Puesto que la misa había *taphckado*- desencantado aquel otro tiempo, aquel otro espacio donde se hallaba el muchacho, que como las campanas ya habían anunciado el deceso del muchacho, este había sido reconocido como cristiano. Que por eso la *wak'a* le había soltado rápidamente pero sin vida. Eso es, en cuanto a la historia de la poderosa *wak'a Chuqichanpi* y los ingenuos colegas que sucumbieron en su mundo.

Ahora, que ya les conté la historia de la *wak'a Chuqichampi*, dueña del *arphantay*, retomemos el hilo trama que veníamos urdiendo acerca de la madre matriz de los granos de la cañahua y la quinua. Les había dicho que los abuelos de mis abuelos habían sacado con mucho sacrificio la matriz de los granos desde el fondo de *arphantay*

de la *wak'a Chuqichampi*. Desde entonces las habían echo florecer en nuestra comarca cantando y bailando. Pero, hacerla florecer les había costado mucho trabajo. Habían acudido a varias técnicas de amansamiento. En la siguiente sección veremos algunas de esas técnicas.

Amansando la madre de la cañahua y la quinua

Mi abuelito Don Melchor Ríos Potosí, me contó que para amansar la madre matriz de los granos de la cañahua habían seguido varios pasos. Me detalló que, primeramente, como los granos eran salvajes, habían cogido apenas un puñadito y los habían arrojado desordenadamente por todos los lados en un terreno ya amansado. Dicha parcela ya estaba amansada porque era la tierra donde ya se había cosechado el tubérculo de la papa. Luego, a los granitos salvajes los habían cubierto con una ligera capa de tierra. Esto les había permitido nacer rápidamente en la tierra ya amansada. Que si las hubieran cubierto con mucha tierra, los pobres se hubieran ahogado y podrido. Entonces, pronto se habían dado cuenta que el burro gris de la helada no las quería comer y tampoco las quemaba, como solía hacerlo con las hojas verdes de la papa. Que muy al contrario, así dispuestas y cuidadas, la helada les había ayudado a reproducirse y brotar en matitas de granos consistentes. Por si no fuera todo, ese procedimiento los había hecho *puquy*. Este término en quechua significa, madurar, fermentar. Se acude a este término para referirse a las jóvenes que han alcanzado una plenitud emocional y biológica. Las muchachas *puquy* saben ganarse la vida, saben un oficio con qué defenderse. A veces, ciertas adolescentes imitando a las *puquy* salen en los carnavales a bailar en ronda con polleras multicolores. Suelen cantar en voz aguda como las *puquy*, pero son reconocidas de inmediato por los solteros. Y como han sido reconocidas, ningún soltero se engaña y las sacan de la ronda. Cuando las adolescentes se cuelgan a los solteros, estos las retienen acudiendo a la siguiente canción.

*Ima solteras kawak,
allin puquycha nirayki
qhulla saralla kasqanki.*

¿Es que eres una soltera?

Movías las polleras dando vueltas,

Tu sombrero adornado con rosas.
Me dije qué deliciosa manzana madura,
pero cuando tornaste hacia mí,
no eras mas que una mazorquita verde.
¿Hay fuerza para resistir la contradanza?
Toma tu tiempo. Toma tu color de manzana.

Es decir que los granos, con ser granos, habían alcanzado su punto de plenitud de granos, eran *puquy*. No eran ni verdes, ni se habían pasado de maduros, sino que se habían transformado en solteras. Por si no fuera todo, los abuelos de mis abuelos también se habían dado cuenta que los granos podían crecer en zonas altas hasta de 4500 metros de altura. Sin embargo, había un gran problema que les había aquejado. Era que la granizada-*chikchi* se había convertido en el enemigo número uno de los granos de la cañahua. Efectivamente, mi abuelito me contó que como la granizada es una *wak'a*, un salvaje muy temido, compuesto por tres hermanos rebeldes y abigeos, éstos, viendo que los granos empezaban a florecer bellamente, se habían antojado de las solteras *puquy*. Se habían dicho que dichos granos les pertenecían a ellos. Que probablemente ya los habrían gozado. En todo caso, sea como fuere, mi abuelita nos dijo que, como la *ayara* cañahua era consumida en el tiempo lunar, y como los tres hermanos ladrones de ganado, *wakas* granizada, son también de esos tiempos, éstos se habrían creído que tenían todo el derecho sobre los granos. Lo cierto es que, los salvajes, cerrando los ojos, habían arreado como abigeos a chicotazos a los granitos que ya empezaban a florecer. Los habían devuelto a las laderas, a las cuevas y a los *arphantay* donde vivían los *ñawpas*, les habían regresado al tiempo lunar. Mi abuelita nos dijo que probablemente eso era obra de los propios *ñawpas*, ya que ellos hasta ahora se alimentaban solamente de estos granitos. Pero mi abuelito nos decía que todo era obra de los abigeos. Tal vez sea cierto.

De todas maneras, recuerdo que cuando se sembraba los granos de la cañahua y la quinua, estos abigeos *chikchi* granizada estaban al acecho de los granos. No se como, pero sorprendentemente, cuando no había ni una nube, reventaban las piedras de granizo sobre los sembríos de los granos. De un momento a otro se precipitaban y arrasaban con todo. Se los cargaban en mulas y caballos. Nosotros sin perder tiempo, como los abuelos de mis abuelos y sus abuelos, nos batíamos con la granizada a puro hondazos de ajo y cebolla.

Mi abuelito me cuenta que, en ese entonces, le hondeaban a la *wak'a* de la granizada diciéndole: “- Pasa, pasa macho. Pasa, pasa viejo. Anda a comer los espinos. La Cañahua, la quinua no les corresponde, ahora nos pertenece a nosotros”.

Desde entonces, estos abigeos, que habían escuchado por primera vez aquellos insultos, habían pasado por detrás de los cerros respirando siete veces. Desde entonces, cuando el trueno cae siete veces ya sabemos que va a pasar de largo. Pero si revienta más de siete veces sabemos que no va a pasar, que va a caer. Entonces tenemos que alistarnos para batirnos una vez más. Desde entonces, estos abigeos granizada, viéndose descubiertos como salvajes, habían reventado en las laderas lejanas, donde apenas crecen los espinos. Mi abuelito nos decía que debían olvidarse su mala maña de comer los granos. Que como *wak'as* debían comer los espinos y no los granos ya amansados. Que en ese entonces, nada había sido tan fácil, que como estos *wakas granizo* eran tan salvajes, dice que les asaltaban de frente. Que no se venían con rodeos, como ahora. Que la graniza de ahora es totalmente mansa. Que en ese entonces sí eran *wak'as*. Totalmente indomables. Dicen que en aquel tiempo se levantaban esas *wakas* indómitas de los cuatro lados del mundo y les rodeaba sin piedad. Que los abigeos son de ahora. Que, en verdad, los de antes eran unos gatos salvajes llamados *quwas*. Dichos *quwas* hasta hoy en día son consideradas como los *hap'iqis* de los granizos. Son los verdaderos dueños del agua. Son como las nutrias andinas, unos gatos míticos que viven en los manantes. Jamás se los debe de atrapar. Cuando los pillan, se precipita una granizada infernal. Y así mismo fue la historia de una nuera del antiguo pueblo desaparecido de Huancalle, de las tierras bajas de Cusco. En el noticiero de la radio por la mañana detallaron que aquel pueblo había sido arrasado por un huayco, debido a la ignorancia de una nuera que, sin saberlo, había atrapado unos pequeños pumas del color del arco iris. Que estos no eran unos simples gatos sino que habían sido las crías de las *quwas*. Dicha *quwa*, como venganza había desbordado el lago que arrasó con el pueblo. Que solamente se había calmado, cuando los *huancallillos* habían obligado a la nuera a devolver al lago junto con los pumitas.

Lo cierto es que, en las tierras altas de mi región, dicen que en aquel tiempo, esos gatos se levantaban de cada lado del mundo y empezaban a jugar en el cielo. Una era la gata romana de color amarillo que salía de un poderoso manante llamado *Ch'illipuxiyu*. El otro era un gato chumpi de color gris, salía de un manante negruzco llamado *yanapuxo*. El tercero se llamaba *sani quwa*, el gato jaspeado en rojo. Salía de un manante de color anaranjado, llamado *pararanipuxo*. Y el cuarto era el gran *yana*

michi, el gato negro. Este salía de un pequeño manante llamado la *wak'a isulla puxo*. Todos los manantes *isullas* son nada más y nada menos que de los *ñawpas*. Este manante era de mi sector. Entonces, dicen que estos gatos, cuando hace demasiado sol, salen a dormir a la orilla de los manantes. Dicen que tienen largos bigotes y en su punta hay piedras de granizada. Que cuando hace demasiado sol, los felinos empiezan a eructar las nubes. Entonces dicen que, las nubes empiezan a aglomerarse de un lado y de otro lado del cielo. Entonces dicen que los gatos trepan a las nubes y empiezan a jugar en medio de las nubes. Yo, en mi niñez, recuerdo todavía haber visto cómo estos gatitos jugaban entre ellos como las nubes ¡Vieran como se agarraban de los cuatro lados y empezaban a perseguirse! Entonces, dicen que cuando éstos se han cansado de jugar, dejan caer su larga cola de negras nubes. Yo soy testigo de esto, su cola es larga, llega hasta la tierra. Entonces, dicen que la cola ondea de un lado a otro lado. Que cuando se rompen las colas, se precipita una granizada infernal. Entonces dicen que la granizada arrasa con todo sin piedad alguna. Hasta el cactus, que era tan fuerte y resistente, quedaba totalmente destrozado. Dicen que esos, sí eran verdaderos *wak'as*. Que por si no fuera todo, dicen que después de la granizada caía una lluvia torrencial. Que remataba barriendo los cultivos. Que nadie, ni el mismo *unukamay*-el guardián del agua, ni las niñas cantoras del agua, podían calmar esa tipo de lluvias torrenciales. Que esas lluvias sí eran realmente *wak'as*.

Mi hermana, la ecóloga me dice que a más de ser *wak'as*, en el trasfondo de las historias de las *quwas*, se esta narrando el ciclo del agua. Que, cuando sale el gato a solearse a las orillas de los manantes, eso es la evaporación. Cuando eructa, es la condensación. Cuando deja caer la cola, es la precipitación, es el agua que retorna a la tierra. Lo cierto es que mi abuelita dice que, en aquellos tiempos, los lamentos y los gritos venían recién cuando empezaba a calmarse el granizo. Que los pobres *ch'isikatas* corrían de una mata a otra mata y sólo hallaban desolación. Ni hablar de los granos de la cañahua ya crecidos en plantitas. Que las pobres habían sido zarandeadas. Que amansar la madre matriz de los granos les había costado lágrimas de sangre y lágrimas de leche. Pero, gracias a todo lo que habían tenido que pasar, se habían dado cuenta que debían sembrarlas en los terrenos que ya habían sido sembrados con la papa. Que antes de esto, los pobres, sin saberlo, las habían sembrado en tierras no amansadas, en tierras también salvajes. Que el tubérculo de la papa, con ser tubérculo, ya nos pertenecía, desde hace mucho ya había dejado de oler al tiempo de los antepasados *ñawpas*, olía a los

humanos. Que el granizo con ser granizada, no se iba a atrever nunca más a zarandear aquellas plantas que estaban en tierra amansada.

Que si se atrevían, se las iban a ver con el guardián de las papas, con el gran *arariwa*. Dicen pues, que los tubérculos de la papa habían transmitido su *samay* de tubérculo al *arariwa*. Que desde entonces el *arariwa* debía cuidarlos de la granizada, de la helada y de la nieve. Y como por lo general, en la cosecha de papas, se olvidan algunas, dicen que estas papitas se transforman en soldados que defienden a los granos de la cañahua de la helada. Dicen que silban y gritan. Llaman al *arariwa* diciendo: “-*Suwa, suwa*. Ladrón, ladrón”.

Entonces dicen que el *arariwa*, al escuchar el llamado de sus hermanitos y hermanitas, corre a defenderlos. Dicen que, a puro latigazos hace desaparecer a los abigeos granizo. En este pasaje los *ch'isikatas* explican el origen de un cierto tipo de plantas cultivadas, pero también una fórmula sofisticada de cultivo, aquél que pide al campesino que renuncie al monocultivo, que combine planteles, tal como la permacultura y las formas más modernas de cultivo biológico están sugiriendo.

Este pasaje me trae también recuerdos de mi niñez. En ese entonces, cuando a mis abuelitos don Melchor Ríos *Ninawaman* y doña Brígida Umiyauri les escogieron como *arariwas*, teníamos que estar atentos al llamado de los “soldaditos”, como se les llama a las nuevas papas del miembro viril. Cuando estábamos en lo mejor de nuestro profundo sueño, los soldaditos silbaban y gritaban, los abigeos estaban zarandeando los granitos de cañahua. Es que los granos todavía no habían aprendido a defenderse. Entonces, acudiendo rápido al llamado de las papitas salíamos gritando tras de mi abuelito. Mi abuelito corría hacia los abigeos, sosteniendo en la mano derecha una cruz de plata grande y en la mano izquierda la cabeza de un chanco. Dice que la cruz refleja la cara de los abigeos y les hacían avergonzarse. La cabeza del chanco les quemaba sus ojos rojos de fuego. Entonces nosotros, de un lado y de otro lado, le rodeábamos a los abigeos ondeándoles con ajo y cebolla. Como estos son tan salvajes, una vez, casi por un pelito no le achicharraron a mi abuelito. Desde entonces, como mi abuelito fue soldado en el Ejército, se fue armado de tacos de dinamitas. Encendía la mecha con un cigarrillo y hacía reventar uno de los tacos y al momento desaparecían los abigeos. A su vez, los abigeos sonando y reventando se pasaban de cerro en cerro, se alejaban a tierras lejanas donde sólo crecen espinos.

Entonces, mi abuelito nos dijo que pasando todo lo que habían tenido que pasar, había logrado dar el segundo paso para amansar los granos salvajes de cañahua. Que,

como estos abigeos, por lo general salían en la época de lluvia, habían empezado a sembrar los granos después de las lluvias torrenciales. Y hasta hoy en día, cuando se siembra en años de menos lluvia, vieran como los granos se hacen de nuera en las extensas laderas. ¡Florecen cual los colores del arco iris!

Que desde siempre las lluvias, con ser lluvias, hacían que los granos sean *iqullas*. Es decir les volvía enanas. Como dice mi abuelita, la lluvia echa a perder la raza de los granos. Para que no se vuelvan enanas, entonces las habían comenzado solo a esparcirlas en las laderas altas y frías. Que desde siempre, les había gustado crecer de una manera un poco salvaje. Que tampoco les había gustado las tierras bajas ni las cálidas. Pero para los mestizos de mi pueblo las niñas de las cordilleras eran clasificadas de *iqullas*. Solían decirnos estas *iqullas* como los granos de la cañahua, chiquitas y salvajes. Es que no hay quinua en las alturas. Efectivamente los mestizos con ser mestizos se hacían la idea de que cuando se consumía los granos de la quinua se dejaba de ser menos salvaje, que se perdía el olor a la montaña. Incluso algunos pensaban que se podía blanquear. La profesora Petronila solía decirnos que nuestro rostro empezaba a clarear desde que habíamos empezado a comer el guiso de quinua en el plan de alimentación escolar. Que ya estábamos ubicándonos en el mismo estatus que los mestizos. Ya que habíamos crecido y nos habíamos civilizado. Los quechuas con ser quechuas también afirmaban que efectivamente los granos de la quinua eran blanquitos como los mesticitos. Mientras que los granos de la cañahua habían sido destinados para los runas-quechuas. Mi madre nos decía que la *pachamama* al vernos pobres nos había dado en *ayni* los granos de la cañahua. Que todo lo que crecía en la tierra sin haber sido sembrado era una bendición.

Entonces mi abuelito me dijo que luego de haber logrado el desafío del segundo paso, les había sido más fácil amansar la madre matriz de los granos. Que, muy poco a poco, aquellos granos tan diminutos de la madre matriz habían empezado a tener consistencia. Luego de tanto sembrar y resembrar y volver a sembrar, habían retoñado. En ese entonces, habían escogido a las niñas para que ellas sean las encargadas de seleccionar los granos, según sus colores. Les habían entregado doce vasijas. En la primera, debían llenar los granos de color azul, en la segunda el rojo, en la tercera vasija, el blanco, en la cuarta el negro y así sucesivamente de todos los colores.

Lo cierto es que cuando las niñas habían completado de llenar las doce vasijas con los granos de colores, las habían enviado a diferentes lugares. Guardando la esperanza que algunos granos de las vasijas siempre iban a florecer. Entonces, la gente

había sembrado en una parcela los granos rojos, en otra los azules, en otra los morados, en otra las anaranjadas y así sucesivamente, los doce granos de colores. Entonces, dicen, que ciertamente en las tierras altas los granos de cañahua habían empezado a abrir los ojos. Que deseaban hacerse nuera. Entonces, nuevamente después de haberlas sembrado y resembrado en una y otra parcela, cantando y bailando, las habían juntado a todos. Luego los habían esparcido en diferentes parcelas. Entonces, dicen que recién, entonces, habían comenzado a retoñar los nuevos granitos de una infinidad de colores como los de la cañahua actual. Había nacido la nueva nuera y logrado la nueva nuera, les había sido más fácil quitarle el olor a salvaje. Más tarde la nueva nuera, en las tierras altas, había parido los granos de la cañahua y en las tierras bajas los granos de la quinua. En las tierras bajas habían nacido las mesticitas, muy blanquiñosas. En las tierras altas habían aparecido los runas, es decir los quechuas.

Desde entonces sus majestades las montañas, con ser montañas, sus eminencias las *wak'as*, con ser *wak'as*, sus altezas las *paqarinas* con ser *paqarinas*, los habían reconocido como tales a unos y otros. Como las mesticitas, con ser mesticitas, son delicadas, los granos de la quinua habían sido designados como alimento para aquellos trabajos menores. En cambio, como los quechuas, con ser quechuas, son fuertes y resistentes, los granos de la cañahua habían sido destinados para el consumo de trabajos duros. Desde entonces, hasta hoy en día, solamente se consume la harina de cañahua cuando se siembra y barbecha la tierra. Mientras que la quinua se la consume a diario. En cambio, los granos de la cañahua solamente se consumen en actos rituales. Por ejemplo, antes de sembrar se consume *el pitusqa*. El *pitusqa* es una mezcla de la harina de cañahua con la chicha de maíz. Se sirve en un gran vaso llamado *qiru*. El *qiru* es como un vaso grande tallado con cabeza de puma y serpiente. Es un vaso conocido desde el tiempo de los incas. Entonces antes de consumir, se levanta el vaso del *pistusqa* y se ofrece a sus majestades las montañas. Se bebe sin respirar. Cuando fallan al estar bebiendo, es mala señal. Se han detenido de beber cuando las montañas estaban bebiendo. Cuando pasa eso, se dice que sus majestades las montañas no han aceptado la ofrenda y no nos acompañan en el trabajo en el barbecho. Entonces empiezan a beber nuevamente hasta que sean aceptados por las montañas.

Desde entonces, se sigue haciendo esta técnica. Cuando sale una “nueva nuera” de los granos de la cañahua, las niñas la seleccionan en un pequeño cántaro y las envían a varios lugares. Se hace una analogía entre los nuevos granos de la cañahua y las jóvenes que, al casarse, van a vivir preferentemente a la casa del padre del novio o a la

de un pariente cercano, consanguíneo o ritual. La joven mujer que, viniendo de fuera del grupo familiar, es un elemento de fecundidad nueva para el grupo. A la “nueva nuera” se la parangona con los granos de la cañahua y de la quinua. Así como se brota un nuevo grano y se “adueña de la tierra, así también a la nuera se la trae haciendo rituales para que sea fecundadora. En algunas tierras los granos llegan a florecer más que en todas las otras. Entonces la gente cantando y bailando van a traer la nueva nuera, la mejor. A veces llega a florecer mejor que en su propia tierra, entonces por eso merecen rituales y bailes. La nueva nuera, la mejor para siempre se adueña del lugar. La nuera es el nuevo grano resistente y consistente. Como las nueras que se hacen querer con todos. La nueva nuera de los granos es el centro de las fiestas y los rituales. Es así como el origen de la cañahua y de la quinua, del grano fuerte y del grano suave, nos explica también una diferencia de grupo, la que se ha forjado entre quechuas y mestizos. Y nos explica también cómo funcionan las normas grupales elementales: la patrilocalidad, pero también el rol de los parientes afines, las nueras, ante la comunidad consanguínea. Su importancia para la reproducción del grupo, su rol clave en la reproducción ideal del grupo.

Es así, como los *ch'isikatas* habían logrado amansar los granos de *ayara* cañahua, con tanto sacrificio y con tanto amor. Estas son algunas de las técnicas del saber hacer de los granos para cultivar. Estos cuentos son los antiguos murmullos que me vienen desde tiempos inmemorables, voces que no dejan de murmurarme en mis recuerdos cuando voy contando, escribiendo, y se van tejiendo unos a otros, forman una manta que nunca se termina de tejer. Porque la tejen también versiones distintas, que narran aspectos distintos de la cultura quechua de Ch'isikata. Que enfatizan por ejemplo el poder mayor de la tradición sobrenatural por encima del humano. Uno de estos recuerdos me murmura, me sigue *chiiinn* diciendo en los oídos. Es la voz de mi abuelita Doña Brígida Umiyauri. Su persona tenía otra versión del origen de los granos de la quinua. En ese entonces, cuando un día mi abuelito, don Melchor, me iba narrando las técnicas que habían usado los *Ch'isikatas* para amanzar la madre matriz de los granos, mi abuelita doña Brígida le fue interrumpiendo varias veces con un ligero moviendo de la cabeza. Para no *taphkar* el encanto de las palabras de mi abuelito guardó silencio. Pero, en cuanto mi abuelito terminó de contarme lo que tenía que narrarme, mi abuelita le fue ametrallando con preguntas y reprendimientos. Le dijo que estaba de acuerdo con todo lo que había dicho, pero lo que no soportaba era que mi abuelito reafirmara con tanta seguridad diciendo que la quinua y la cañahua habían sido amansadas por los

runas- por la gente quechua. Que para su información, los granos de la cañahua y de la quinua siempre habían sido de los abuelitos los *ñawpas*. Que no podían ser una invención de los quechuas. Que si no se convencía, ahora mismo le iba a sacar el platito de barro de los *ñawpas* con los granitos de cañahua. Ese pequeño plato con los granitos de piedra yo lo tengo guardado en el bulto de los rituales que hace poco me dieron mis padres. Entonces, como venía diciéndoles, mi abuelita, pregunta tras pregunta, le fue contradiciendo a mi papa grande. Le dijo que, para su pesar, los granos, antes que los conociéramos, ya siempre habían sido “*apukunay sinqan ñawin*. Que la cañahua, con ser cañahua, era el arrebató de la nariz de sus majestades y la quinua, con ser quinua, era la atracción fatal para los ojos de las montañas”. Que “si no lo sabe” decía, las montañas con ser montañas siempre habían pedido la cañahua y la quinua. Que eran su *achalaw*, su plato preferido. Que si no lo sabía, entonces, pues, qué camino no habían abierto comiendo los granos de la quinua, qué mina no se había entrado soplando la harina de cañahua. Que todo lo que estaba diciendo estaba en las historias que él mismo había vivido. Que por si ya no se acordaba, para abrir la mina mas grande del Perú, la misma que se encuentra en nuestro territorio, es decir la mina *Tintaya*, había sido su propia persona quien había acompañado a su padre para hacer el ritual más grande de esos tiempos. Que si no lo recordaba, él mismo le había contado diciendo que su Majestad el gran *Apu* señor *Tintaya* había pedido, a cambio de soltar su riqueza, un saco lleno de cañahua y otro de quinua.

De esta manera mi abuelita empezó a refrescar la memoria de mi abuelito. Empezó con una pequeña historia, pero poco a poco dicha historia fue transformandose en una potencia incandescente de recuerdos al conectarse con otra historia. Y dicha historia se hacía aún mas potente que la anterior al conectarse con otra y con otra y así sucesivamente. Los granos de la cañahua se irradiaban en el entramado de las finas figuras de la manta de recuerdo que se iba tejiendo. Cada diseño-*pallay* de la manta es único, como se vio en el capítulo metodológico, aunque la manta tiene una multiplicidad de formas, colores y tonos, todos los diseños están anudados por un hilo trama común: los cuentos de los granos. Por ejemplo, en uno de los diseños, irradia la imagen de una serpiente desencantada con una gota de la agua bendita, este se hace aún más potente al enlazarse con otro punto de la imagen-recuerdo del cuento de un estudiante que baila portando una vara de oro y este cuento, a la vez se potencializa aún más que el anterior en la imagen del dueño de la mina que devora los granos de la quinua y este recuerdo se hace aún mas potente que las anteriores al anudarse con la

imagen-diseño de un lagarto maligno, que está siendo exorcizado con los granos de la cañahua. Así es como cuenta cuentos, yo voy también recordando y narrando.

En la siguiente sección empezaremos narrando la historia de su majestad el gran *Apu Chuqipirwa*.

Su majestad *Chuqipirwa* pide una multitud de personas

La historia dice que su Majestad *Apu Tintaya*, aunque no de una altura, desde siempre ha sido conocido como unos de los señores más ricos de mi comarca. Su verdadero nombre es, nada mas y nada menos que su señoría el gran señor *Apu Chiqipirwa*. Dicen que su riqueza es incalculable, no sólo en oro, sino también en plata. Sobran testigos para reafirmar su riqueza. Unos dicen haber visto brillar fuegos azulados en la falda de su ladera en noches de luna llena. “La llama es el aliento retenido del oro que se escapa por unos agujeritos”, decía mi padre. Otros dicen haberse encontrado naranjas redondas en los ríos de su majestad y que, cuando llegaron a su casa trayéndolas, se transformaron en oro. Mi madre nos decía, que en el interior de *Apu Tintaya* habían ciudades encantadas enramadas con jardines de naranjas. Que dichas naranjas eran arrastradas por los ríos. Que no eran simples naranjas, sino oro puro. Otros dicen haberse encontrado con hombrecitos pequeños de ojos saltones. Mi padre nos decía que eran los *chinchilicos*, los guardianes de la mina de oro de su majestad el *Apu Tintaya*. Hasta el profesor, que no creía en cosas que contaban sus alumnos quechuas, había quedado pasmado cuando uno de sus estudiantes había salido a bailar en el día del maestro portando una inmensa vara de oro. Así, uno tras otro, iban diciendo que su majestad les había ofrecido tal o cual regalo. Qué cosas todavía no les habría seguido regalando su majestad si no hubiera pasado lo que tenía que pasar.

Dicen que una noche de luna llena uno de los terratenientes de mi pueblo había tenido un sueño extraño. Dicen que se le había presentado una gran serpiente y le había amenazado diciendo que a cambio de su oro y plata que él había tomado, quería en matrimonio una doncella. Que si no le satisfacía, iba a devorar a su familia y luego a todo el pueblo. Al día siguiente muy temprano había acudido a un *yahaq*-sabio. El sabio le había dicho que la serpiente era nada más y nada menos, que un ídolo del gran *Apu Chuqipirwa*. Que el *Apu* estaba enojado porque ese gamonal había tomado su riqueza. Entonces, dice que llegado aquel día, habían llevado a la doncella a la iglesia y la habían

entregado a la serpiente en matrimonio. Entonces dicen que en el momento en que el cura les esparcía con el agua bendita a los novios, la serpiente se había transformado en un ídolo de oro irradiante. El agua bendita le había *taphkado*- desencantado a la serpiente. La gente había explotado de emoción. Habían bailado y bebido durante un mes.

De este suceso habían pasado varios años. Hasta que, una noche, el *Apu* nuevamente se había manifestado, pero esta vez, al hijo del gamonal. Le había dicho que tuviera mucho cuidado con su majestad. Que no iba a soportar los dinamitazos que éste le estaba haciendo en busca de sus ídolos en oro. Que no iba a abrir la puerta de su riqueza sino le entregaba un saco de los granos de la cañahua y un saco de los granos de la quinua. Que tenía mucha hambre. El nuevo terrateniente había despertado asustado. Como sus abuelos, también había acudido al *yachaq*-sabio. El sabio le había dicho que su majestad iba a entregarle su riqueza pero, pedía una cantidad incalculable de mestizos. Tantos como un saco de los granos de la quinua. Que por si no fuera todo, también debían entregarle una gran multitud de runas-quechuas, tantos como un saco de cañahua. Solo así, entonces el mestizo podría acceder a toda la riqueza de su majestad.

Entonces, dicen que el gamonal, arrebatado por la codicia del oro, había hecho llamar a todos los *yachaq*-sabios de mi comarca. Es así como mi abuelito había acompañado a su padre en esta labor. Entonces dice que habían echo grandes rituales en la cueva de su gran majestad el *Apu Chuquipirwa*. Le habían entregado fetos, sebos del pecho de la llama, cajas y cajas de vino tinto, grandes sacos de hojas de coca verde, sacos tras sacos de los granos de la cañahua y la quinua. Pero dicen que su majestad no había aceptado. Desde entonces, la mina fue abandonada. Hasta que hace poco, probablemente en los años 85 más o menos, la mina había sido abierta nuevamente. Pero dicen que esta vez el *Apu* había abierto la puerta de su riqueza. Como había tanta crisis en esos años, dicen que venía gente de todos lados del Perú. Entonces dicen que un ingeniero ingenuo había echo bajar a toda esa multitud de mineros hasta el ultimo socavón del primer piso. No bien había salido el ingeniero de la cueva, la mina se había desplomado. El gran *Apu Chuquipirwa* había aceptado la ofrenda de un saco de granos de cañahua y otro de quinua. Desde esos años hasta hoy día el Estado peruano sigue sacando su oro y su plata. Dicen que es incalculable su riqueza. Pues, *chuqi* quiere decir oro. *Pirwa* significa almacén de piso tras piso de oro.

Lo que acabo de contarles me contó mi abuelita doña Brígida *Umiyauri*. Su persona jamás aceptó la idea de que los granos habían sido amansados por el abuelo de

sus abuelos, mis antepasados, los humanos del tiempo solar de la comunidad. Para su persona los granos eran muy sagrados, muy preciados. Era el alimento de los ancestros, de los *ñawpas*, de las montañas. Ellos eran sus verdaderos dueños. Cuando cocinaba tenía mucho cuidado con los granos, no dejaba caer ningún granito. Si los esparcíamos sin querer, nos hacía recoger grano a grano. Y esos granitos nos los hacía enterrar en el borde de un manante llamado *isilla puxo*. Este manante tenía un diminuto ojito muy achinado. De este ojito salía borboteando agua cristalina, pero muy fría. Era pequeñísimo su ojo, pero ¡vieron como se esparcía su agua por todo su borde! Para este manante enterrábamos los granos de la cañahua con un pedacito de cebo. Mi abuelita nos decía que el manante nunca nos iba a enfermar, que ya nos conocía, pues nunca le habíamos hecho faltar sus granos y su cebito. Pero a los que no les conocía les besaba de sorpresa. Al igual que en otras regiones americanas, el contacto con lagunas, lagos u otras formas de agua puede provocar afecciones de piel a las personas que incumplen algún precepto. En *isilla puxo*, aunque su agua era tan cristalina y fresca, nunca la bebíamos. En un simple beso podía transmitir el *simi lliktiyay*. Cuando pasaba eso, los labios poco a poco se tornaban como los del manante. Los labios empezaban a ablandarse, luego empezaban a salir llagas. Estas llagas nunca se secaban. Muy al contrario, empezaban a esparcirse como las aguas del manante. La boca se hacía igual que el pequeño ojo del manante y las llagas eran las aguas del manante.

La única forma de sanarse era pagándole con los granos de la cañahua y la quinua. Si no le pagaban, el manante terminaba devorando a la persona. Los pobres morían transformados en manantes. Todo su cuerpo se hacía blando y gelatinoso. O bien los pobres tenían que vivir toda su vida con la boca hecha un manante *isulla*. A estos nadie los quería de novia o de novio, temiendo el beso del manante *isulla*.

Mi abuelita decía que este manante era de los abuelos antepasados, de los *ñawpitas*. Por eso, no podíamos beber su agua. Ni siquiera debíamos acercarnos. Mismo para orinar debíamos ir lejos hasta donde había dejado de humedecer la tierra el manante. Muchos, que tan solamente habían salpicado su orinado en estos lugares, habían caído enfermos con *wanthi*. Los órganos genitales se llenaban de granos y luego les salía pus. Es lo que le ocurrió a un ingeniero. Todavía recuerdo los ojos desesperados de este pobre cuando vino a buscar a mi madre. Nos contó que había estado viajando en su camión con un grupo de comuneros para inaugurar una represa y que, cuando estaban pasando cerca de las laderas de nuestro manante, le había entrado ganas de orinar. Los comuneros le habían advertido que ese lugar era feo, que tenía

antimonio, que no se detuviera. Pero, el ingeniero no había aguantado más la orina. Que desde ese momento su pene había empezado a corromperse. Al comienzo había pensado que era su novia la que le había contagiado algo. Pero no era el caso. Los médicos tampoco habían podido curarle. Cuando mi madre y algunas mamitas le curaron con los granos de la cañahua, el ingeniero había dicho llorando en la radio que, él no creía, pero que esas cosas habían sabido existir.

Eso es todo en cuanto a los granos de la cañahua. Ahora, en la parte que sigue, veremos los granos de la cañahua y la quinua en relación a los abuelitos los *ñawpas*. Veremos algunas condiciones que se deben de cumplir cuando se consumen los granos de la cañahua y la quinua. Veamos pues la primera condición. Dicha condición también será entretejida con el hilo trama de mis experiencias y vivencias, esas figuras cuentos. Empecemos de una vez.

Normas para comer los granos de la *cañahua* y quinua

En este apartado veremos algunas condiciones que se debe de cumplir cuando se consume los granos de la cañahua y la quinua. Veamos pues la primera condición. Dicha condición también será entretejida con el hilo trama de mis experiencias y vivencias, esas figuras cuentos. Empecemos narrando la historia de la tía Leandra y el *ñawpita*.

El ñawpita y la tía Leandra

Una mañana muy temprano, cuando todavía seguíamos acostados, se apareció en la casa, el tío Leandro, venía cargando a sus dos guaguas. Mi padre corrió a abrir la puerta. No podíamos creer, aquel tío tan fuerte y orgulloso, se había transformado casi en un pobre mendigo. Mis pobres primas estaban temblando de frío. Mi madre recibió a las niñas y, mientras las acomodaba en nuestra cama, le regañó a mi tío, le dijo que porqué había traído tan temprano a las niñas en tanto frío. Y sin perder tiempo se puso a prender el fogón, mientras mi padre ya le había hecho ponerse a mi tío su casaca de lana. Abrió la botella de cañazo y le sirvió una copa para que se caliente, diciéndole:

Hermano. *Amaya, imanantaqri?* Hasta cuando seguirás sin aceptar. Nadie tiene la culpa, los *ñawpitas* no miden la consecuencia de sus juegos.

En ese momento el pobre tío no aguantó la respiración y se echó a llorar desconsoladamente, como cuando un niño se queda huérfano de padres. Mi padre mientras le consolaba, él también bebió una copa de cañazo pero con un ponche de habas. Mi madre ya había terminado de preparar el desayuno, y comenzó a servirnos uno a uno el ponche calentito. Mientras tanto, mi padre y mi tío ya habían bebido una cuarta de la botella. Cómo de triste estaría mi pobre tío que, las copas ya le había llegado a su corazón y estaba muy susceptible. Y como no pudo aguantar su pena, nuevamente se puso a llorar. Mi madre le consolaba como podía diciéndole que si no dejaba de llorar, mis primitas viéndole así de triste, también se iban a echar a llorar. Mi padre le abrazó y le dijo, que ya era hora de aceptar la verdad. Que no podían seguir así. Que debía retomar su ser de antes. De aquel tío, alegre y fuerte. Que si no se reponía, las niñas iban a sufrir mucho.

En ese momento, el tío se puso a llorar nuevamente, pero esta vez autoculpándose, diciéndose, que cómo pudo ser tan tonto. Que cómo pudo ser tan celoso. Que nada hubiera pasado si aquella noche no se hubiera marchado al pueblo. Que ahora mismo, la tía Alejandra, su mujer, estaría con nosotros. Que él nomás tiene toda la culpa por haberla abandonado en la chacra. Que cómo pudo ser tan negligente, sabiendo que en ese lugar vivían los *ñawpas*. Que toda la culpa lo tiene él, solamente él. Y empezó a chancar su pecho con sus dos puños. Mi padre volvió a servirle otra copa mientras le calmaba diciendo: “- Hermano, llora de una vez, todo lo que tienes que llorar. Llorar hasta la última gota, solo así vas a recuperarte del todo”.

Desde el día que en que dejamos a la tía Alejandra en el campo Santo, el tío no había derramado ni una lágrima. Pero, había caído en total silencio. Recién, mi pobre tío empezaba a llorar todo lo que no había llorado. Y mientras lloraba, empezaba a enaltecer a la tía Alejandrina, le decía que había sido muy comprensiva, muy buena. Que en belleza nadie podía superarla, que tal vez por eso, uno de los *ñawpas* la había enamorado y la había sucumbido en el tiempo lunar.

Efectivamente, uno de los *ñawpas* se llevó a la tía Alejandra. La historia dice que había llegado la temporada de barbecho del tubérculo de la papa y mis tíos habían partido a voltear su chacra de papa. Pero dicen que las papas se habían extendido de mata en mata por todas partes. Que probablemente necesitarían un mes para terminar de cavar toda la chacra. Entonces mi tío había armado una carpa. La primera semana todo había pasado sin novedad. Pero como se les habían terminado las hojas de coca y otras necesidades como azúcar, sal y pan para las niñas, mi tío había ido al pueblo a comprar.

No bien había partido el tío, la tía Alejandrina había escuchado bulla y se había despertado. “La luna ya salió” había exclamado. En ese momento mi tío había entrado a la carpa diciendo: “*purakilla*, la madre luna ya salió pues”. La tía se había sorprendido y le había preguntado, que como era posible, que tan rápido ya estaba de vuelta. Mi tío había guardado silencio. Tan solamente había suspirado por las cavidades nasales, diciendo: *emm, emm*. Y como las niñas estaban durmiendo, la tía no había querido preguntar mas, para no despertarlas. Se había vuelto a dormir pensando que, como el frío era tan insoportable, mi tío había preferido ir recién al pueblo al día siguiente. A la madrugada, cuando la tía se había despertado, el tío ya no estaba en la cama. En ese momento, había visto que el tío estaba llegando a la choza, trayendo las hojas de coca y todo lo que había comprado. Mi tía se había sorprendido y le había dicho: “- Pero, esposo mío. ¿Cuándo fuiste a comprar? Si la noche la hemos pasado juntos. Anoche, después que partiste has vuelto enseguida pues!”. En ese momento, el tío la había regañado, diciendo: “- Que dices mujer. Que hemos pasado la noche juntos. No me hagas renegar. Anoche fui al pueblo a comprar, pues. Mujerzuela, ¿con quién has pasado la noche?”

En ese momento, todo el cuerpo de la tía se le había escarapelado de miedo. Y antes de que cante el gallo, la tía Alejandrina ya estaba echo un bulto, tal cual una momia. Recién, entonces el tío había gritado de espanto diciendo: “- ¡*Ñawpa machu*- el viejo- el ancestro ha jugado con mi mujer!”

De nada habían servido sus lamentos. La tía ya había pasado al tiempo lunar de los *ñawpas*. El abuelo del tiempo lunar le había engañado haciéndose pasar por el tío. Ya nadie pudo curarle. La pobre falleció gritando de dolor de los huesos. Dicen que, mas tarde, cuando el tío había desatado la carpa, recién había caído en cuenta de la torpeza que había cometido. Había armado la carpa sobre una tumba. Que como era noche, no se había fijado que en ese lugar estaba creciendo los granos de la quinua, las hojas de coca y el tubérculo de la papa, todos en estado salvaje. Y para su pesar, había visto que los huesos de aquel *ñawpita* estaban frescos, que las venas recorrían por todo el cuerpo. Se había alimentado de la tía Alejandra.

Desde entonces, el pobre tío Alejandro había empezado a caminar cargado de sus dos, niñas. Es así, como llegó a nuestra casa. Recién entonces, cuando lloró todo lo que tenía que llorar, empezó a retomar su ser de siempre. Después de unos dos o tres meses volvió a sonreír. Y para nuestra alegría mis primas iban con nosotros a la misma escuela. Y cuando llegó el tiempo de las lluvias, todos juntos volvimos a Ch'isikatallay

pampa a sembrar las papas. Pero, siempre teniendo cuidado de los *ñawpitas*. Y aunque veíamos huesos de los abuelitos no las levantábamos. Sabíamos que nos podían llevar al tiempo lunar.

Los huesos con ser huesos están vivos. “Aunque por fuera pareciera que son unos simples huesos blancos muy desgastados por el sol y por el frío, por dentro la sangre sigue fresca recorriendo las medulas, cual un río caudaloso” sabía decirnos mi abuelita. Cuando las encontraba no las recogía, tampoco las arrojaba, les rociaba una puñado de los granos de *cañahua* y de la quinua. Nos recordaba que no debíamos olvidar que dichos granos eran de los *ñawpas*- ancestros. Que aunque, si era el caso de que, sus hijos del tiempo solar las habíamos amanzanado en los extensos huertos, nunca habíamos logrado dominarlo del todo. Que la quinua y sobretodo los granos de la cañahua seguían siendo de los abuelos. Y ellos desde siempre, nos habían condicionado en el consumo de sus granos. Uno era que no se debía comer a la puesta del sol. Dos no se debía aderezar ni con la cebolla, ni con el ajo, ni con el ají. Tres, los *ñawpitas* nos lo habían prestado en *ayni* nomás.

Cada uno de estas condiciones será narrada en las historias que seguiremos urdiendo paso a paso. En el siguiente apartado veremos las consecuencias de cuando se cocina el grano de la quinua a la puesta del Sol. Es decir en el momento de la *antawara*, cuando no hay que hacerlo.

Los granos de la cañahua y la puesta del Sol

Como dije al inicio de este *pallay*-diseño, mi abuelita nos decía que nunca se debía preparar los granos de la cañahua y de la quinua cuando el Sol estaba rayando poderosamente resplandeciendo un amarillo oro en el ocaso. Ese momento se llama *antawara*. Dicha palabra esta compuesta de dos términos quechuas. *Anta* según Holguín significa metal o cobre. En *chisikata* se dice *anta* a todo tipo de mineral. *Wara* implica proceso, transición resplandeciente del tiempo. Mi abuelita decía: “*antawara antawarashan ñawpachakuna llusiramunqaña*. Es decir, el resplandor resplandeciente del tiempo de los antiguos esta re-viviendo cuando vuelve la noche. “Los *ñawpas* ya se han despertado, empiezan a salir”. *Antawara* sería como un momento de transición entre el día y la noche. Un cambio de tiempo asociado a la vida y a la muerte. *Antawara* nos remite a la potencia del tiempo lunar de los abuelos. No olvidemos que en ese entonces, en el tiempo mítico los antepasados tenían por Sol a la Luna. Las piedras negras que

manejaban tenían demasiada potencia. Los animales y vegetales también. Igual era el caso de los granos de la cañahua. Para poder hacer uso de estos elementos seguramente que antes los neutralizaron. Efectivamente, por ejemplo, el consumo de la quinua se precisa en la transición entre el tiempo lunar y el tiempo solar. Pues, los *ñawpas* fueron calcinados por la salida del Sol. En todo caso, el consumo de la quinua es pensado utilizando los cuentos y las historias, como "modos de empleo", instrumentos para poner en uso las técnicas y prácticas de la preparación de la quinua en la vida cotidiana.

Cuando se rompe estas normas, como veremos en la historia de la pastora desobediente, se sucumbe en el tiempo lunar. En otra historia advertiremos que a los ancestros no les gusta ni la cebolla, ni el ajo y tampoco el ají. Esto se reafirma en la vida cotidiana. Para ahuyentarlos se consume esos vegetales. Y en la vida real, cuando se agrega al guiso de la quinua ajos, cebolla y ají, el guiso se hace meloso y aguanoso. Entonces, los *ñawpas* se enfadan, no les gusta que mesclen su comida con cosas de los humanos.

Como hemos visto líneas arriba, la *ayara* quinua fue *uywasqa*- amansada y fue clasificada como mestiza. En efecto, al mito-cuento de los granos de la *qañiwa-cañahua* como la engendradora de los runa-gente también se le ha adjuntado el mito-cuento de los granos de la quinua como también engendrados de los mestizos. Esta asociación por una metáfora de color rige en esta creencia. Los granos de la *qañiwa* son oscuros como del color de la piel de los runas y los de la quinua son claros como la piel de los *mistis*-blanco-mestizos. Los *mistis* siendo también gente se les ha otorgado un origen mítico como habiendo sido engendrados por un vegetal que viene del tiempo pacha-tiempo-espacio de los *ñawpas*. Por el momento es la única explicación plausible que se me ocurre, que por un proceso de asociación metafórico los runa-gente y los mestizos, en el mito-cuento, comparten un común proceso de engendramiento. Pero hay diferencias notorias en cuanto a los seres engendrados a partir de la *ayara*-quinua y la *qañiwa*. En efecto, Además los mestizos son considerados como *supay*, incapaces de medir la brutalidad y tarucas-envidiosos-egoístas (que siendo gente se convirtieron en venados) y *khuchi*-cerdos que devoran todo y destruyen con el hocico la tierra, no comen como la llama, un *uywasqa* –amansado, sin arrancar la raíz del pasto. Vienen por lo tanto de un origen de *salqas*- indómitos que no conocen el *khuyay*- amor al próximo; en ese sentido son pues también del tiempo de los *ñawpa* y no han sido del todo *uywasqa*-amansados.

Retomando el hilo trama de lo que venía explicando acerca de la *antawara*. Debo de decirles, que en ese entonces de mi niñez, cuando el Sol resplandeciente resplandecía en el ocaso, me parecía, como si todo el oro de la tierra hubiera cobrado vida. Mi abuelita me reafirmaba lo que creía diciendo que el tapado de oro y plata de los *ñawpas* se había destapado. En aquel tiempo, siendo muy niña aún, sentada en la puerta del fogón veía, como poco a poco los rayos que empezaban a resplandecer poderosamente a lo largo y ancho de los pajonales se confundían entre el cielo y la tierra. En ese momento, por un lado la helada ya había empezado a soplar sus primeros hálitos y, por otro lado, los rayos del sol se imponían resplandecientes. “Seguramente los *ñawpas* ya se están calentando acurrucados detrás de los cercos”, reafirmaba mi abuelita. Lo trágico era que, después de la caída del Sol, empezaba hacer un frío insoportable. Los huesos se encogían, la piel se secaba, cual el cuero estirado del bombo. Y nos arremetía un cierto miedo y, al mismo tiempo, una curiosidad que deseaba el tiempo de los abuelos. Mi tía Alejita frotándose las manos nos confirmaba: “¡La helada ya esta aquí!”. Y mi madre agregaba: “luna llena, tiempo de los abuelos”. Entonces mi abuelita, mirando la luna, nos indicaba con un gesto que aquella luna sobre el cielo de *chisikatay* era como la luna de las historias del tiempo de los *ñawpas*, grande, redonda y resplandeciente. Que, seguramente, los *ñawpas* como en su tiempo, ya debían estar caminado a la luz de la luna por las pampas y las quebradas. Que ya no se podían preparar los granos de quinua ni de cañahua. Que, aunque todavía estuvieran a diez leguas de nuestra casa, no tardaría en llegar, olfateando, siguiendo el olor de la harina de cañahua tostada. También vendrían tras el guiso de la quinua. Es que la harina de los granos de la cañahua huele delicioso, su aroma se expande a mil leguas. Todos lo saben. Yo también lo sé por experiencia propia. Les voy a contar muy rápidamente como fueron las cosas.

Sucedó que en una ocasión, estábamos escarbando el tubérculo de la papa cuando de repente nos invadió la fragancia exquisita de la harina de *qañihua*. Levantado la nariz, cerrando los ojos, olfateamos arriba y abajo: el aroma venía de la casa de mi tío Timoteo. Quedamos con las ganas de probar la harina. Tuvimos que contentarnos con saborear el saborcito del aroma nomás. La casa del tío quedaba en el otro extremo del cerro y no podíamos ir hasta el lugar a medio día; teníamos que terminar de escarbar.. Desde entonces, confirmé el dicho que dice que la harina cañahua es *Llapan runaq sinqañ ñawin chumka leguaman q'apaq*. La harina con ser harina de cañahua, es el arrebató de la nariz y es la atracción fatal de los ojos. Nos arrebató y nos jaló desde mil

leguas. Para no arrebatarse la nariz y para no atraer los ojos de los *ñawpas*, mi abuelita le obligaba a mi madre a que deje de preparar los granos. Alegaba que los *ñawpas* oliendo el guiso podían cambiar de rumbo y podían dirigirse hacia nuestra casa. Que ya mismo iban a tocar la puerta. Que estaban diciéndose entre ellos: “- Hoy cenaremos un suculento guiso de *qañihua* con nuestro nieto Carlos”.

Para evitarnos eso, lo mejor era dejarles que sigan su rumbo. Dejarles que sigan el camino que debían de seguir. Que seguramente se estaba guiando por el olor del guiso de la quinua. Que seguramente, como en la historia de la pastorcita que sin querer había preparado el guiso de quinua a la entrada del Sol detrás de las montañas, aquellos que habían cocinado la quinua también iban a caer en el tiempo lunar. Y como en la historia de la tía Leandra, que ya les conté, ya nunca más iban a salir del tiempo lunar. Para no caer-entrar en el tiempo lunar, “mas valía que cada quien guarde su distancia”, decía mi abuelita. “Los del tiempo lunar a su tiempo, los del tiempo solar también a su tiempo, para qué estar llamándoles con el sabor del guiso. Era como condenarse uno mismo, nos decía mi abuelita.

Pero a veces no se podía mantener esa separación. Como los *ñawpas* nos están rondando a la luz de la luna, se dice que se ven tentados por nosotros y nosotras. Dicen que, para el *ñawpa* macho su tentación mas sofocante son las jovencitas. Y para la *ñawpa* hembra, los jovencitos. Que, cuando ven solteritas rosadas, salen a hacerle bromas para hacerles caer en el tiempo lunar. Pero, hay pobre de aquel *ñawpa*, cuando son descubiertos son enviados a su tiempo lunar a hondazos de ajo y de cebolla. También se les ahuyenta con el humo del ají. Y cuando no quieren alejarse, se les baña con la orina fermentada. Entonces, dicen, que los pobres huyen gritando. Como apesta tanto la orina dice que les causa vómitos. Que cuando vomitan pierden su salvajismo, que así se van amansando un poco. Por eso, nunca nos faltaba la orina fermentada. Esto me recuerda un pasaje de mi infancia. Fue la experiencia del valor que se tenía de la orina fermentada en ese entonces cuando aún era muy pequeña. He aquí algunos de los usos de la orina fermentada.

Hisp'ay puqu- La orina fermentada

Recuerdo claramente cuando íbamos a la casa de mi abuelita, cada mañana, antes de que salga el Sol, corríamos llevando la bacinica de orina para verterla en una gran vasija de barro. La vasija se llamaba: doña Tomasa. Es que era grande gorda y

tosca como su tocaya, la vecina llamada Tomasa. Entonces cuando llegaba con mis hermanos, mi abuelita nos preparaba un buen desayuno, nos daba leche fresca con la harinita de cañahua y nos decía gracias nietos por la orina. Solía decir que la orina fermentada de los niños era mejor que la de los mayores. Era muy preciada. Mi abuelita iba sacando orina de la vasija poco a poco para lavar las bayetas de lana de oveja. Cuando ya quedaba muy poco, al día siguiente corríamos a llenarla llevando las bacinicas tempranito por la mañana. Mi abuelita sin desperdiciar una gota, sacaba un poco para lavar sus cabellos y los de mis tías. Vieran cómo sus cabellos brillaban, eran fuertes y resistentes. Nos decía que la orina fermentada era bueno para todo, sobre todo la de los niños. También era santo remedio para hacer el *thaphkay*. Es decir, para desencantar los malos presagios. Por ejemplo, se dice que cuando el gallo canta a la entrada del Sol anuncia la muerte de su dueño. Para evitar ese mal presagio se le daba de beber a la fuerza al pobre gallo la orina fermentada mezclada con el hollín del fogón. Y era muy efectivo contra los malos presagios y las chismes. Cuando la orina fermentaba, cuando ya iba haciendo burbujas, mi abuelita nos decía que eran las habladurías de la gente. Que todo lo malo de las malas palabras y todo los malos chismes y supercherías de nuestros enemigos recaían en el orín fermentado diciendo, *ch'iq-ch'iq. Ch'aq-chaq*. Es decir que se quedaban *thaykados* y atrapados en la orina fermentada. Por eso, a nosotros ya nada nos afectaba, hablaran lo que hablaran todo recaía en la orina, las maledicencias quedaban quietas, anuladas, *tapkadas*. Además, la orina fermentada siempre estaba colocada detrás de la entrada de la puerta principal. O sea que no dejaba entrar a la casa ningún tipo de chisme. Por todo, lo que acabo de contarles, la orina fermentada era muy preciada, sobre todo la de los niños. No faltaba en ninguna casa.

Mi abuelita nos decía que los *ñawpas*-gentiles tenían miedo de acercarse a esas casas. Que la orina fermentada los ahuyentaba. Que las burbujas de la orina fermentada les quemaban los ojos. Que les hacían perder su olorcito natural de *ñawpas*. Que probablemente la orina fermentada apestaba a gente, a los seres del tiempo solar. Que para el *ñawpa*, *con ser ñawpa*, la cebolla también apestaba a los humanos y les quemaba el iris de los ojos. Que el ajo hedía a la multitud y le quitaba su olorcito antiguo de abuelo ancestro. En *ch'isikatallay* pampa el ajo es también santo remedio para ahuyentar los malos vientos de los abuelos. Estos viento son salvajes y peligrosos vuelven sordos a las personas que atrapan. También les vuelve cojos y tuertos y les causan la torticolis. Por eso las pastorcitas, cuando salen a la puna con sus rebaños,

siempre llevan dientes de ajo en la cintura de la pollera. Que por eso, los *ñawpas* consideran al ajo su enemigo mortal. No obstante los antepasados del tiempo-espacio mítico también tienen su propio ajo pero en estado salvaje. Este ajo crece de la nada, por sí solo, en las laderas y en los barrancos. Es grande, del tamaño de la papa y nunca llega a tener dientes. Pero tiene un olorcito a ajo comestible. Pero no sirve para cocinar, apesta la comida, también la olla si se lo utiliza. En el siguiente párrafo les contaré lo que acabo de mencionarles.

Pampa ajus- El ajo salvaje

Sucede que en una ocasión viendo unos ajos tan grandes y verdes, los recogimos con mi hermanita mayor. Mi hermanita me decía que la gente era tonta, que habiendo tanto ajo, como podían desperdiciarlo. Sin perder tiempo aderezamos la sopa con un pedacito de esos ajos recogidos. Como de costumbre, picamos la cebollita, le echamos comino, las yerbitas de *chikchinpa* y, finalmente, le añadimos una pisquita de aquel ajo que habíamos recogido. La sopa bullía deliciosamente. Pero, para nuestra sorpresa, cuando empezamos a servir a nadie podía pasarle por la garganta. Algunos de mis hermanitos corrían afuera de la casa tapándose la boca. Otros se echaron a vomitar ahí no más. Toda la comida apestaba a aquel ajo grande y verde que habíamos recogido. Era un olor a ajo extraño, mezclado como a tierra y a barranco. El olor era tan intenso que había pasado hasta a nuestra ollita de barro. Ya nunca volvimos a utilizar la olla. Ni el perro quería comer los huesos que habíamos cocinado en aquella olla. Con el dolor de nuestro corazón arrojamos nuestra ollita al río. Desde entonces supimos que el ajo de los abuelos no servía para cocinar. Mi madre decía que probablemente, así como mis hermanitos todos habían vomitado con el ajo de los abuelos, ellos también vomitarían con el ajo de la gente. Éramos diferentes. “Así, como nosotros usábamos el ajo del abuelo para el mal del viento, seguramente los *ñawpas* también usaban nuestro ajo comestible para curarse del mal viento que más que probablemente también nosotros le causábamos”, decía mi madre. Lo cierto es que el ajo de los abuelos era santo remedio para combatir los vientos malignos de su tiempo. Era santo remedio para el mal del viento llamada *suq'awayra*. Este viento es el más peligroso de todos los vientos, se le dice bárbaro. Es más sanguinario que el viento *qhaxa wayra*, como en otro capítulo les contaré.

De la misma manera, así como el ajo con ser ajo es el enemigo de los abuelos, el ají con ser ají, lo es también. He sabido que el ají era lo peor de lo peor para los abuelos. Dicen que les asfixiaba y no les dejaba respirar. Que el ají les vuelve menos salvajes. Que sobretodo el humo del ají les saca su quinta maña. Todo eso es verdad. Hasta ahora, cuando ciertos niños se vuelve mañosos y callejeros, sus padres les sacan toda su mañosería con el humo del ají. Les cubren con una manta negra y bajo la manta colocan el ají humeante. Esos niños saben llorar a moco tendido. Dicen que solamente así se les saca su salvajismo. Que los látigos no sirven, que muy al contrario, hacen que su otro salvaje se haga mas fuerte y resistente. Pero que, cuando se le hacen humear con el ají, su otro salvaje sale pitando del cuerpo del niño.

Por todo lo mencionado, a esos tres elementos los *ñawpas* los consideran sus enemigos mortales. Dicen que para sus ojos, la cebolla, con ser cebolla, es un viejo libidinoso que le gusta hacer derramar lágrimas a las mujeres. Que el ajo, con ser ajo, es una vieja dentada presta a morderles. Que el ají, con ser ají, es una apariencia que por fuera parece hermosa y colorada, pero que, por dentro, es una vieja amargada al acecho de los *ñawpas*.

Como estos vegetales son considerados como los venenos de los *ñawpas*, la gente los consume para ahuyentarlos. En ninguna casa nunca faltan esos tres. Siempre se le agrega a la olla al menos uno. Pero, jamás de los jamases se echa estos ingredientes al guiso de quinua. “Si le ponemos a la quinua o la *cañihua* estos ingredientes, entonces seria como apropiarnos de su riqueza. Seria como imponerse sobre ellos”, decía mi abuelita. Aunque la quinua y la cañahua habían sido *wiñachisqa-uywasqa-* amansadas y crecidas como se educa y se cuida a un niño, la quinua y la cañahua en su *kay-* condición de granos del tiempo mítico de los *ñawpas* son regidos por su condición de *k'ita-* salvaje y agreste. Su *k'ita-* salvaje nunca desaparece. “¿Es que ustedes podrían subyugar a sus padres?”, nos decía mi madre. Que si teníamos la quinua, la teníamos en *ayni- mink'a-* préstamo tanto individual como colectiva. Nunca los *ñawpas* nos la habían vendido ni regalado. Mi madre decía que, simplemente, viéndonos muy pobres, nos la habían prestado. Que desde ese entonces le estamos muy reconocidos. Por todo eso jamás debíamos dejar de saludarles. A cambio del *ayni- mink'a-* préstamo-reciprocidad debíamos cuidar sus granitos tal como nos los habían prestado.

Podemos decir que, entre ambos mundos se había establecido una relación de intercambio al estilo andino, de reciprocidad¹²⁴, de entrega de algo con reconocimiento y, a la vez, de ofrecimiento de vuelta lo mismo u otra cosa. Es decir, la potencia de los elementos del tiempo lunar nunca habían desaparecido en el tiempo solar. Hasta ahora siguen conservando su potencia. Lo único que habíamos hecho era tomar prestado sus elementos neutralizando su potencia pero siempre con mucho respeto. Y siempre tomando en cuenta que, tal vez mañana o mas tarde, quizás algún día, debíamos devolvérselos.

Mi madre nos decía que no debíamos olvidar lo que nos había narrado una abuelita curandera de origen aymara, de Bolivia. La sabia nos dijo que para ellos, los *ñawpas* estaban viviendo en *chullpariy timpo*. Es decir, en un mundo inclinado oblicuamente. *Chullpa* son pequeñas fortalezas en forma circular. Son las tumbas donde están enterrados los *ñawpas*. *Chullpa* significaría el mundo de los ancestros. Y el sufijo *riy* significa que la tumba esta al revés. Lo cierto es que la sabia nos dijo que, cuando había salido el Sol por primera vez, la tierra con ser tierra, había empezado a inclinarse a un lado. Que por poco se había volteado. Que felizmente la tierra, escuchando el grito de los *ñawpitas*, se había quedado inclinada. Que desde entonces los *ñawpas* vivían en un tiempo oblicuo. Que por eso el Sol salía de un costado. Pero que a su momento dado, la tierra iba a volver a su estado normal. Que ya se estaba cansando de estar inclinada. Entonces los *ñawpitas* volverían a su tiempo. Y nosotros tendríamos que devolvérles sus granos, sus animalitos, sus vegetales; y también sus piedras, sus batanes; y también su oro y plata. Todo en buena forma, tal como nos lo habían prestado. No debíamos nunca olvidar el dicho que dice: “todo en la vida es *ayni-mink'a* nomás”. Como dijo aquella abuelita sabia, "hoy por mi, mañana por ti".

En ese entonces, cuando mi abuelita y aquella mamita aymara se encontraban, era la locura. Mi abuelita le abrazaba y ella también. Se ofrecían hojas de coca en la boca y bebían de la misma botella. Mi abuelita había aprendido a comprar y vender lana

¹²⁴ La relación de reciprocidad ha sido muy estudiado por John Murra (2002). El autor menciona que la reciprocidad es una de las nociones principales organizadoras de los intercambios sociales y míticos en los Andes. Ch'isikata tiene sus propios matices, en quechua se le denomina *ayni-mink'a*. Por ejemplo, para realizar una faena, como el cuidado del canal de agua o cuando se van a aporcar las chacras de papa, se trabaja en colectividad y reciprocidad. Cuando el préstamo es de persona a persona, se dice: *Ayni-aynilla*. O sea hoy me ayudas a sembrar la papa y mañana yo te ayudo. Pero si el préstamo es en grupo se dice: *ayni-mink'a*. *Ayni-* designa la noción de préstamo, como término general, y *mink'a* especifica la primera noción, para decir que el préstamo será en colectividad. Los granos de la quinua y de la cañahua nos fueron prestados por los ancestros míticos en *ayni*, es decir a cada runa-gente y *mink'a* a todo el grupo social de los runas. Estamos en deuda con los *ñawpas* individual y colectivamente, estamos en *ayni-minka*.

de alpaca. Viajaba de pueblo en pueblo. En esos viajes había conocido mucha gente. Una de ella era la mamita aymara. Se habían conocido en esos viajes por las montañas. Mi abuelita también había llegado a la misma casa donde estaba hospedada la sabia. Desde entonces se habían hecho amigas inseparables. La mamita solía llegar a la casa de un momento a otro sin anunciar. Venía cargada de hierbas, semillas, animalitos, flores, agua de diferentes colores, caramelos, y hasta traía canicas. Pero, lo mas extraordinario era que llegaba cargada de un gran bulto de cuentos. Solía decirnos que la espalda empezaba a dolerle de tanto cargar. Que quería mermar algunas de sus historias. Entonces nosotros cogiéndole de la mano le hacíamos pasar a la cocina. Ya en la puerta del fogón empezaba a desatar el bulto y desgranaba la mazorca de sus historias. Como mi abuelita era también una parlanchina, ambas se amanecían contándonos las más bellas historias de toda nuestra vida. Nosotros, los niños, le escuchábamos embelesados la sarta de historias que guardé en lo mas profundo de mi corazón. De todas ella hay una muy bella. Es la historia de un *ñawpita* caritativo que viéndonos pobres nos había entregado en *ayni* un atado de unos granitos mágicos llamados *qañihua*. Y se los había entregado nada mas nada menos que a un pobre soldadito desertor. He aquí la historia.

El ayni de los granitos mágicos de la cañahua y el soldado desertor

La historia dice que un pobre soldado se había escapado del cuartel. Que ya no soportaba los baldazos de agua fría en las madrugadas, ni los desayunos con sangre caliente de perro. Que aunque tomara dinamita con sangre caliente de perro jamás llegaría a ser, como le habían dicho sus jefes, un perro rabioso, muy temido que no respeta ni a su padre ni a su madre. Es que el soldadito, con ser soldadito, tenía un corazón de guagua. Dicen que por eso el pobre había huido sin mirar atrás. De tanto correr se había perdido en zigzagueantes pendientes. Pronto le había cogido la noche. El frio había empezaba a mordisquearle los pies. Llevaba horas y horas dando vueltas en ese laberinto de quebradas y precipicios. Que había querido llorar pero no había podido, le habían dicho que un soldado jamás debía llorar. Que empezaba a enloquecer, que su cabeza le manejaba sin que pudiera controlarla. Que ya no sabía qué pensar, que ya no podía mas. Que con qué cara iba a presentarse antes sus padres. Sería la vergüenza de su comunidad. La gente le tildaría de desertor. En eso, cuando el pobre estaba por desplomarse, dicen que una abuelita le había estado llamando desde el interior de un

barranco. El soldadito había entrado a la casita barranco con mucho miedo. Y el pobre había quedado pasmado al ver tanta riqueza. Dicen que las paredes de la casa estaban estucado con laminas de oro y plata. Que por si no fuera todo, la abuelita tenía un gran secreto guardado. Tenia en su poder unos granitos mágicos. Dicen que la abuelita tomaba un puñadito de esos granitos mágicos, los había introducido grano a grano en una olla y estos reventaban y reventaban, hasta llenar la olla. Que para asombro del soldadito, aquellos granitos mágicos se podían hacer una harinita fina y deliciosa. Que la abuelita mientras molía los granitos mágicos no dejaba de repetir una consigna que decía así:

Inininnn,

Inininnn,

Yana paya guerraman phawayku

Lliw soldaduta p'anatiyaramun.

una vieja negra muy cabezona

una guerra oscura sin salida

soldaditos cuarteleros

en la guerra balas y fusiles,

entra la vieja negra y sale ilesa.

Cuando el soldadito había probado la harina mágica, había quedado prendado de los granos. La harinita se había convertido en el aroma de su olfato, en la tentación de sus ojos. Que como ya no había podido resistir a la curiosidad, había preguntado por aquellos granitos mágicos que reventaban y reventaban de un puñadito. La abuelita le había respondido que esos granitos mágicos eran nada más y nada menos que *mama qañiwa*. En ese momento el soldadito se había imaginado llegando a sus casa con un atadito de este granito mágico. Sin perder tiempo había arrancado los botones de su uniforme. Dicen que antes los botones de la ropa de los soldados estaba hecho de oro. Entonces se los había ofrecido a la abuelita a cambio de un puñadito de los granitos mágicos. La abuelita había movido la cabeza, como quien dice 'todavía no'. Luego el soldado se había sacado sus botas. Dicen que antes las botas de los soldados eran enchapadas con plata. Pero la abuelita había vuelto ratificar diciendo 'todavía no'. Cuando el soldadito ya no tenía nada mas que ofrecerle, recién entonces la abuelita le había dicho que tal vez podía darle en *ayni* un puñadito de sus granitos mágicos, si

lograba descifrar su consigna. El soldado, como todo soldado, después de haber meditado, había adivinado el acertijo de la abuelita. Le había dicho que la vieja negra era nada más y nada menos que la comandante del cuartel. Que dicha comandante era el palito amarrado con trapo negro que usaba la abuelita, para mover los granitos mágicos. Que el cuartel oscuro, sin salida, era la olla negra para tostar los granitos. Que las balas en el cuartel eran los granos mágicos que se reproducían reventando. El soldadito había logrado descifrar el enigma. Desde entonces, la gente de las montañas había llamado al palito para mover los granos de la cañahua: *umala wankhita*. *Umala* significa la cabeza. *Wankhita* en honor al soldadito, pues éste era de ese lugar. *Umala wankhita* sería la vieja negra que dirige a los soldados.

Entonces, dicen que al día siguiente, cuando el soldadito había despertado, todavía había alcanzado a escuchar las palabras de la abuelita. Dicen que le estaba diciendo "soldadito desertor toma mis granitos mágicos en *ayni*, cuidado con que los pierdan. Cada grano vale oro y plata". Cuando el soldadito se había despertado dicen que estaba metido en una cueva de los *ñawpas*. Para su asombro en su mano tenía empuñado aquellos granitos mágicos llamados qañihua. A ese puñadito los abuelos de nuestros abuelos lo habían hecho florecer en las inmensas laderas y quebradas. Desde entonces se piensa que los mucho cuidado con los granos, "cada grano vale oro", saben decir. De esta manera los *ñawpas*, viendo al soldadito cansado y perdido, le había regalado un puñadito de sus granitos mágicos.

Pero mi abuelita tenía su propia versión. Decía que los que nos habían regalado los granos de la cañahua habían sido los *ukhupacha runachakuna*. Es decir los hombrecitos diminutos del mundo bajo la tierra. Se lo habían prestado en *ayni* a un pobre viajero. En el siguiente párrafo veremos esta versión.

El pobre viajero y el atado de quinua

La historia dice que un viajero muy pobre, siguiendo un caminito zigzagueante, de repente había aparecido en el *ukhupacha*. En el mundo subterráneo. *Ukhu* quiere decir adentro muy profundo. Y *pacha* significa mundo, tierra. En este mundo subterráneo viven los *ukhupacha runachakuna*. Es decir los pequeños hombrecitos. Dicen que este mundo está encantado. Lo cierto es que el viajero, habiendo aparecido en este mundo, quitándose el sombrero había saludado a estos hombrecitos. En un abrir y cerrar y cerrar de ojos le habían rodeado unos diminutos hombrecitos y mujercitas.

Sin perder tiempo le habían servido grandes banquetes acompañados con chicha de molle y guiso de quinua. El hombre había quedado pasmado viendo tanta riqueza. Dicen que nada les faltaba, que tenían amontonados sacos y sacos de maíz. También pilas y pilas de costales de papas y de chuño. Que nada les faltaba. Que había también inmensas ollas repletas de oro y plata. Que ganado, tenían de sobra. Con la única diferencia que, para estos hombrecitos, los cuyes habían sido las vacas. La gallina el cóndor, el perro el zorro, y el puma el gato y la vizcacha era la mula¹²⁵.

Doris Walter (2003) en su libro “*la domestication de la nature dans les Andes péruviennes*” explica, basándose en la memoria oral que ella a recogido en las alturas del parque nacional de Huascarán: “los campesinos cuentan que en el tiempo pasado, los abuelitos criaban animales. La taruca, el cóndor el zorrino, y la vizcacha eran respectivamente su vaca, su gallina, su cerdo, y su conejo” (: 87). Pero, cuando había caído la granizada de fuego, el mundo de los abuelitos se había invertido. Desde entonces, hoy en día, los abuelitos pastan sus animales domésticos de noche. La autora agrega que los huascareños encuentran puntos en común haciendo un juego de analogías, entre los *hallqa*-chúcaros-salvajes y los *manshu*-mansos-domesticados por la semejanza física. Así la taruca-*sallqa* y la vaca-*manshu* tienen casi el mismo tamaño, sus pezuñas tiene forma de los ungulados y ambos son herbívoros. El zorrino y el cerdo ambos abren y destruyen la tierra; la vizcacha salta y tiene orejas largas como el conejo. También señala que los *sallqa*-no domesticados, en el tiempo mítico de los *chullpas*, no se diferenciaban, tenían el mismo estatus del hombre, podían hablar y pensar. Pero como empezaron a cometer errores, Dios los castigó, diferenciándoles los unos de los otros. El zorrino por no cuidar la comida y por hacerla llorar, perdió la capacidad de la palabra. Desde entonces es odiado por la gente. La serpiente caminaba erguida, pero como andaba golpeando a la gente fue castigada a reptar por el suelo. El cóndor vaga buscando carne cruda por haber mentido a Dios. Uno tras otro fueron perdiendo la palabra y fueron condenados a comer carne cruda. Desde, entonces los roles fueron invertidos, ahora son los *runa*-gente que se ubican en un estatus superior al de los animales. Y son estos los que persiguen y cazan a los otros (Walter 2003: 87-88).

Para los *ch'isikatas* el *ukhu-pacha*- tiempo-espacio de las *wak'as* es una réplica, análoga pero disimilar del *kay-pacha* –tiempo-espacio de los *runa*-gente. El mundo de

¹²⁵ Una lectura perspectivista de esta historia, recordemos en el marco teórico el apartado dedicado al perspectivismo amazónico según la propuesta de E. Vivieros de Castro (2004).

las *wak'as* es parecido al de los runas, pero no es lo mismo, puesto que se encuentra en otro tiempo y otro espacio y por tanto las relaciones también son distintas.

Retomando lo que venía contándoles, entonces dicen que estos hombrecitos sí eran realmente ricos, muy ricos. Que oro y plata tenían de sobra. Eran tan ricos que hasta las paredes de sus palacios estaban talladas con oro refulgente. Que no solo eran ricos, sino que también dicen que sabían manejar muy bien la tierra. Dicen que habían hecho florecer hermosamente toda una variedad de papas. Que tenían chacras de otras plantitas que nosotros no conocemos. Dicen que en este mundo no había flojos. Unos dicen que ya estaban haciendo carreteras, otros estaban sembrando, los demás construyendo palacios y otros terceros ciudadano los ganados. El motor para hacer todo esto dicen que eran unos granitos mágicos llamados cañahua. Que a cada uno de estos hombrecitos no les faltaban ataditos de harina de este granito mágico. Que esta harinita tenía mucho poder. Por eso eran muy ricos. Gracias a los granitos mágicos eran muy felices.

Lo único que les preocupaba era que sus ganados se escaparan al *kaypacha*, es decir se salieran a nuestro mundo, lo que no era extraño, puesto que en muchas ocasiones sus ganados solían pasar al *kaypacha*. Que cuando pasaba eso, los pobres tenían que salir a buscarlos. Y eso era toda una odisea. Que si la suerte les acompañaba, algunos retornaban a su mundo, pero que muchos de ellos no tenían la buena estrella, entonces los pobres quedaban atrapados para siempre en el *kaypacha*. Que por si no fuera todo, cuando sus ganados eran sorprendidos por los gigantes del *kaypacha*, dicen que eran encantados en piedritas negras. Que dichos ganados estaban encarcelados en la bolsas de coca de los gigantes. Que muchos de estos gigantes ya sabían muy bien donde está el ojo del mundo subterráneo por donde salían los ganaditos. Que como ya sabían, dice que les esperaban listos con sus bolsas de coca para atraparlos. Que por eso sus ganados, los de los hombrecitos del *ukhupacha* iban disminuyendo cada vez más, mientras que el ganado de los gigantes iba reproduciendo de cerro en cerro en el *kaypacha*.

Efectivamente en el mundo del *kaypacha*, cuando la gente descubre el ojo del mundo subterráneo, se alegra y hace grandes fiestas. A dicho ojo, le llaman la *paqarina*. Es decir, lugar donde sale el amanecer. En este caso se dice *quwi pararina*. O sea, el lugar de donde amanecen los cuyes. Yo misma he visto con mis propios ojos como la

gente de las tierras bajas de Cusco¹²⁶, cuando encuentran los ojos del mundo del *ukhupacha*, enloquecen de emoción pero en silencio. Lo sé, porque hace tiempo atrás yo trabajé como profesora en esos lares. Y sucede que una madrugada me trasladaba a mi trabajo en una escuelita en las tierras bajas, en un bus repleto de gente. El bus avanzaba lentamente cuando, de pronto, volteando una curva, se detuvo bruscamente. La gente estaba a punto de explotar de alegría, pero todos guardaron silencio. Como yo no entendía lo que pasaba, me señalaron con el dedo. Entonces todavía pude ver cómo en la inmensidad de la noche, una fila de unos gusanitos con una luz fulgurante estaban atravesando el camino. Entonces la gente empezó a celebrar en honor de estos gusanitos brillantes. Cuando empezó a clarear el día la gente, todavía pasada de copas, ya se había amontonado alrededor de un pequeño hoyo. El hoyito sobresalía en forma de un ojo despierto en un rinconcito del gran tajo que había abierto un tractor. Del ojito despierto salían gotas de piedritas, era muy finas, del tamaño del ojo de una aguja. Aquellas piedritas estaban completitas, sin ninguna hendidura. Eran muy finas-*lluskachas*. Tenían unos ojitos redondos muy vivarachos. Sus patitas eran jaspeadas. La mayoría tenía un color combinado en *murucha*. Los colores más preciados en el mundo quechua. Es decir, tenían manchas negras armonizando con amarillas. Otras estaban combinadas de blanco y negro. Algunas tenían colores puros como negro, blanco, amarillo y chocolate. Las negras tenían estrellitas blancas en la frente. Uno, tras otro, todos los viajeros del autobús, íbamos acercándonos de rodillas al ojito despierto agarrando nuestra bolsita de coca. Suavemente se les acercaba la bolsita al ojito y en cuanto goteaban las piedritas se las atrapaba en la bolsa. Cuando la piedrita se demoraba en caer, una mamita iba jalándole suavemente con su dedo meñique. Como las piedritas seguían saliendo una tras otra, la gente decía que habíamos dado con la vena del ojo del mundo subterráneo, que si no se lo tapaba la gente mala podía terminar de llevarse el ganado de los pequeños hombrecitos del *ukhupacha*. Entonces estos hombrecitos, los pequeños *ñawpas*, los moradores del *ukhupacha*, vendrían a quitarnos todo lo que nos había prestado en *ayni*. No sólo sus ganados sino también todos sus animalitos, vegetales y también su oro y plata. Que más valía esconder el ojito. Unos y otros afirmaban que seguramente el ojo se habría abierto solo para nosotros. Que habíamos pasado justo en un momento encantado. Pero otros decían que debían marcar el ojo para no perderlo. Que los hombrecitos subterráneos pronto se darían cuenta y no tardarían en cerrarlo.

¹²⁶ En las tierras altas de Cusco, como Espinar-Yauri (Ch'isikata) también se dice *Paqarina*- el lugar de donde nacen las llamas, las ovejas, las alpacas, los caballos y burros. En las tierras altas no se crían los cuyes ya que estos animalitos solamente se reproducen en tierras templadas.

Como el Sol estaba por salir, la gente decía que pronto los buses escolares no tardarían en pasar. Finalmente todos coincidimos que quien debía tapar el ojito era la mamita que nos había estado guiando en aquel ritual. Solo ella sabe el lugar exacto donde está el ojo del *ukhupacha*. Desde entonces, cuando pasan los buses por aquel lugar, hacen detener el bus y bajan a buscar el ojo del *ukhupacha*. Dan vueltas y vueltas en el mismo lugar, pero no lo encuentran. Pero los quechuas de estas tierras bajas tenían y tienen demasiados cuyes y me parecía que ellos sí sabían muy bien el lugar exacto donde estaba el ojito del *ukhupacha*. Efectivamente, mis alumnetos, cuando trabajé en una escuela, me contaron que sus padres iban de tiempo en tiempo al ojito del *ukhupacha* para pedir en *ayni* algunos de sus ganados. Que dichos ganaditos estaban guardados en la casa de los cuyes. Que cuando salía la luna llena las piedritas que goteaban del ojo tomaban vida y se mezclaban con los cuyes del *kaypacha*. Entonces nacían los nuevos cuyes del color de aquellas piedritas que habíamos visto salir del ojo del mundo subterráneo.

En esas tierras bajas a las piedritas que salen del ojo del mundo subterráneo le llaman *enqayllu*. Es decir el doble de los cuyes en estado salvaje. Los quechuas de tierras altas las llaman *illa*. Es decir, el semen reproductor resplandeciente de los cuyes. En estas tierras bajas a dichos *enqayllus* los tienen encantados en unas finas bolsitas de las hojas de coca. He sabido que dichas piedritas tienen mucha potencia. A dicha potencia le dicen que está con encanto. Para los quechuas de tierras altas, dicho encanto, es nada más nada menos que, el *llaksay*. Efectivamente estas piedritas con encanto tienen *llaksay*, la potencia que deja pasmado. Los quechuas de las tierras bajas, para contrarrestar su *llaksay* de ganado salvaje, le hacen rituales con chicha de maíz y hojas de coca. Dicen que si no les ofrendan estos rituales, pueden devorar a los cuyes de este mundo. O bien pueden evadirse a su mundo de adentro llevándose a todos los cuyes. Que por eso les tenían sujetos, en la bolsita de coca bien amarrada, llamada *kukawayaqa*. Eso es lo que puedo contar en cuanto a los ganados de los hombrecitos subterráneos¹²⁷.

¹²⁷ La etnografía local es también reflejo de una red de relaciones de la región: como en el caso de la historia de la abuelita aymara, amiga de mama-grande doña Brígida Umiyauri, también como el viaje de mis abuelos y padre por las alturas de sus majestades Qurupuna y Solimana. La red de relaciones que se establece en Ch'isikata con aymaras, quechuas y mestizos también puede tener validez en otras regiones. Yo, como profesora he observado que en las tierras altas y bajas del Cusco hay una circulación dinámica entre quechuas de tierras bajas y altas. Los de las tierras altas llevan harina de cañahua, de trigo, de cebada, también chalonga. Y los de las tierras bajas llevan verduras, frutas y hojas de coca. E incluso tengo hatos de cuentos de los yuncas-amazónicos, que me fueron contados por la gente de tierras bajas. En efecto, en Lares-Calca (*chawpi*-intermedio) cada lunes suben grupos de amazónicos para trocar y

Ahora que ya hemos narrado lo que teníamos que narrar, volvamos a la historia de nuestro viajero muy pobre que seguía un camino zigzagueante y que de repente se encontró que había entrado en el mundo subterráneo. Entonces, el viajero viéndose en el mundo subterráneo, había ayudado a los hombrecitos en sus diferentes labores. Dicen que, cuando tenían que degollar un ganado lo hacían de mil hombrecitos. Que para construir sus castillos tajaban las piedras en miles y miles. Todo ese trabajo le habían asignado al viajero pobre, muy pobre. Que para el pobre viajero eso no era nada, que como tenía en su poder la harina de aquellos granos mágicos llamados cañahua, podía seguir trabajando día y noche sin cansarse. Hasta que un día, cuando el viajero seguía arando la tierra, sorpresivamente un picaflor le había rodeado cantando: *riw, riw q'intichay, piqpa maypa wawankunacha maris marista waqashan*. El picaflor, colibrí te trae noticias. Los pobres hijos de quién, de quién serán, están llorando. La pobre mujer de alguien, de quién será, llora desconsoladamente.

Recién entonces el viajero había recordado a sus hijos y a su mujer en el *kaypacha*. Sin perder tiempo había anunciado a los hombrecitos que tenía que volver a su mundo. Aquellos hombrecitos habían llorado todo lo que tenían que llorar. Como ya no había remedio, no había como hacerle quedar, le habían despedido con bombos y platillos. Y, para el viaje de regreso hacia el mundo de arriba, le habían ofrecido un atadito de harina de aquel granito mágico. Y en agradecimiento por su visita al mundo subterráneo le habían dado otro atadito. Pero le habían advertido que solamente llegando a su casa podría abrir los ataditos. Entonces, el viajero sin mirar hacia atrás había salido del *ukhupacha*. Ya en el nuestro mundo, había visto muy sorprendido que todo había cambiado. Que su pueblo ya no había sido el de antes. Que nadie le

vender naranjas, plátanos, café y hojas de coca con los de las tierras altas. Muchas de las historias-experiencias, ritos-mitos que me han contado los mismos yuncas-amazónicos tienen influencia de la tradición oral de las tierras altas. Y la tradición oral de las tierras altas también tiene influencia de los yuncas-amazónicos. Por ejemplo, la historia del nuero ocioso que viéndose asechado por su mujer y su suegro se transformó en palta, no sin antes maldecir, diciendo: “desde hoy lamerán mi huevo, diciendo ‘que rico’”. En las tierras altas cuentan que la palta se había escapado de los yuncas diciendo que “iba de prisa al mercado de Cusco para que las cusqueñas le laman el huevo”. Tanto los *yuncas* como los habitantes de las tierras altas reconocen que lamen la pepa de la palta, por que el nuero ocioso así lo había destinado.

La historia de la hoja de coca también se repite en los yuncas. En la historia, la virgen María que huye con José de los *pilatus-judyus* hacia las tierras yuncas-calientes y cuando se hace coger con dolores masca unas hojas delicadas, y como las hojas son pequeñas, las estira con los dedos dándole la forma a la hoja de coca que hoy conocemos. Estas historias y otras, como de la mamá araña tejedora, la serpiente de oro, el pueblo *encantado Paititi*, el *watapuñoq* y otros tienen elementos en común en las tierras altas-puna, bajas-*qheshwa* y calientes-yuncas.

reconocía, él tampoco reconocía a nadie. Adivinando el camino había llegado a su casa. Y cuando le habían abierto la puerta, el pobre había quedado pasmado viendo que sus hijos estaban viejos todos canosos. Y él seguía tan joven, sin ninguna cana. Recién entonces había comprendido que los hombrecitos del mundo de abajo habían vivido en otro tiempo, en otro espacio. Y por si no fuera todo, había quedado pasmado cuando había abierto los ataditos. Dicen que en el primero había oro puro. Y en el segundo, había aquellos granitos mágicos llamados cañahua.

Desde entonces, gracias a los granitos mágicos, los abuelos de nuestros abuelos habían construido todo lo que hoy tenemos, como el gran *Machupicchu*, su majestad *Chuqikiraw* y otras muchas cosas más. Gracias a los granitos mágicos tenemos todo lo que tenemos. Qué nos falta, ganados, sembríos y riquezas tenemos de más, nos decía mi abuelita.

Chayllan chay viajerituq vidanmanta, eso nomás quería decirles en cuanto a la historia del origen de la cañahua narrada por mi abuelita de línea materna. Dicha versión es la más completa. Aunque hay otras versiones, pero están muy fragmentadas. Los quechuas de Ch'isikata conocen la historia pero hasta cierta parte nomás. Los de las tierras bajas también se la saben, pero solo el final. Los de arriba y los de abajo conocen fragmentos-retacitos. Nadie sabía la historia completa. Yo creo que mi abuelita la fue tejiendo como una tejedora que coge hilos por aquí e hilos por allá. En todo caso, mi abuelita, para que le acompañemos hilando toda la noche, no dejaba de contarnos todo lo que había escuchado del origen de la quinua, solo así nos mantenía despiertas. Y, como toda narradora de cuentos, yo la he hilado tomando los fragmentos escuchados tanto en las tierras altas como de las tierras bajas, pero diferenciando cuando hacía falta.

No hay mito incompleto, cada narrador selecciona una parte de su repertorio según el contexto. Cada persona tiene su propia versión y en cada versión escoge un fragmento. Las historias-experiencias y mitos-cuentos se completan, asimismo, al ser narrados-contados. Cada narrador o narradora escoge un fragmento que lo hace como relato completo.

Los mitos-cuentos y las historias-experiencias sólo existen, como afirma acertadamente el profesor Zimmerman (1975), en las variantes de su infinita diversidad. O sea, cuando los cuenta una cuenta cuentos (yo en este caso y aquí en esta historia), en cada ocasión los repite y transforma. Añade aspectos, suprime otros, los actualiza. Además, pone en relación al cuento y al contar con la audiencia precisa y concreta de oyentes del aquí y ahora, conservando siempre una fidelidad indeterminable a un núcleo

de permanencias de muy larga duración, indefinidos. Para mí, que intento tejer el inconsciente colectivo de las narradoras en *nuqanchis*- nosotras incluyéndome yo misma, mantengo el hilo-nudo *taytamama*- padre-madre con la que yo puedo enlazar las transformaciones de las historias-experiencias. El hilo-nudo *taytamama*- padre-madre es la potencia permanente de atar y tejer cualquier diseño-manta de historias. El hilo-nudo *taytamama*- padre-madre sería parangonado como ese núcleo permanente que se mantiene en su diversidad. Los mitos-cuentos son materia viviente que se perpetúan solamente en las variaciones, en este proceso de existir cambiando, como una lengua o las mantas tejidas por cada tejedora. La narradora no es consciente de la permanencia de las variaciones que enriquece y actualiza.

Ahora que ya hemos hablado de las dos versiones del origen de la cañahua. Retomaremos el hilo trama principal por la que veníamos avanzando acerca de las historias, costumbres, condiciones y consejos que nos transmitían los abuelos de mis abuelos en relación a los granos de la cañahua y quinua.

Mis padres también nos decían que se debían consumir de por siempre los tres elementos que mencioné, como la sal, el ajo y el ají. Podemos decir que estos elementos son de del tiempo de ahora, de la civilización. Gary-Orton (2003) entre el abanico de los mitos incas, nos narra la muy conocida historia-mítica de los cuatro hermanos Ayar que salieron de la gruta del amanecer, llamada Tampu-Tocco con sus respectivas *panan-yanan*- hermanas-esposas para fundar la civilización del imperio de los incas. En el trayecto de *Tampu-Tocco* hacia el Cusco, al primer hermano, el gran Ayar-uchu abuelo ají, en su condición-*kay* de *salqa*-indomable y *k'ita* hostil, sus hermanos no lo soportan y termina encerrado en una cueva. Mas tarde, los incas harían grandes peregrinaciones hasta el lugar para venerarlo. El segundo hermano *Ayar-Cachi*- Ancestro sal, es transformado en un ídolo de piedra por desafiar a su majestad, la *illa-wak'a* de Huanacauri. En lugar de humillarse y rendir culto a su majestad Huanacauri, como sus hermanos y su mujer, va a posarse en la espalda de la *wak'a*, y en ese momento es transformado en ídolo. En otra versión se menciona que *Ayar-Uchu* se transforma en un ave y parte al encuentro del padre Sol y cuando regresa se posa en la espalda de la *illa-wak'a* y se convierte-*tukuy* también en *wak'a*. Fue muy venerada por los incas. El tercer hermano Ayar-Manco también perece en la pampa del Sol. Ayar-Manco y sus respectivas hermanas-mujeres hunden la vara de oro en la explanada de su majestad, la montaña *Huanacauri*, la vara de oro se hunde en la tierra fértil y ahí fundan la gran civilización de los Incas. En efecto, según estos mitos- cuentos, la sal y el ají forman

parte de los ancestros fundadores del imperio de los Incas.

Retomando lo que venía narrándoles, mis padres nos decían que si dejábamos de consumir el ají y la sal, la *ayauma* se iba a apoderar de nosotros como había pasado con la abuela Carmela. Pero hay otra razón mucho mas poderosa por la que se deben consumir. Y es que, cuando no se consumen estos elementos, las personas se transforman en *wak'as*. Es decir se vuelven salvajes. Dejan de oler a humano y toman el olor de los *ñawpas*. Un olor extraño, como a rayo reventado y a los pellejos chamuscados de los zorros y a la pólvora de dos piedras que se golpea. Los muchachos que participan en la batalla ritual llamados *Ch'iraqi* chocan dos piedras e inhalan el polvo. Dicen que les transforman en salvajes. Que, cuando entran a la batalla, son los mismos *ñawpas* que esquivan de un lado a otro lado la lluvia de piedras que cae del lado de ambos combatientes. Que las piedras nos remiten a la lluvia de fuego que se había achicharrado con los *ñawpas*. Otros dicen que nos envía a la granizada de balas que había hecho caer el patrón Santiago.

Entonces, cuando no se consumen los elementos que mencioné, los huesos del cuerpo de esas personas lentamente se desgastan, se vuelven como los de los ancestros, y lánguidamente dejan de caminar, hasta convertirse en un montón de huesos. El corazón sigue latiendo pero los huesos ya no marchan más. A eso se llama: *machuq machurusqa*. Es decir, el juego del abuelo. También se dice: *machu phukllarusqa*. Es decir: la seducción del antiguo. Aunque ambos quieren decir lo mismo, hay una pequeña variación entre el uno y el otro. Para el segundo caso les había mencionado que a los *ñawpas* les gustan las jovencitas y los jovencitos. Para seducirlas suelen transformarse en galantes muchachos. Aprovechando su apariencia de muchacho, bailan, beben y se acuestan con las muchachas. Pero, también les gusta engañar a las mujeres que andan mal de amores. Para hacerlas sucumbir a su deseo, se convierten en su amante, o en su marido. Y a veces las embarazan. Si las muchachas y las mujeres no se dan cuenta de la seducción de los abuelos, caen en el tiempo lunar. A todo eso también se llama *machu phukllarusqa*. Mi abuelita ponía mucha atención a esto último. Cuando salía la luna llena detrás de las montañas, les aconsejaba a mis tías adolescentes para que no anden coqueteando con desconocidos. Podían ser los *ñawpas*. Y les decía: “- Si no quieren caer en el juego del ancestro, mas vale que pongan en práctica todo lo que acabo de decirles”. Todo está dicho en la historia de la muchacha que fue seducida por un *pinco*. Pongan atención a la historia que les voy a contar.

Antes de narrar dicha historia, debo decirles que a los *ñawpas*- ancestros también se les conoce con el nombre de *pinco*. Se dice *pinco* a aquellos que andan con la cabeza agachada como si escondiera su rostro. Aquellos que no se adaptan a la comunidad. *Pinco* es también el salvaje, el irrespetuoso. La profesora nos decía que debíamos saludar a los mestizos quitándonos los sombreros, que no debíamos ser unos *pinco*s de esos que se andan escondiendo en la oscuridad. *Pinco* era como decir animal salvaje, el que no había sido bautizado y menos catequizado. Cuando los quechuas de cordillera no saludaban a los mestizos les decían: mira pues, estos igualados, estos *pinco*s cuadrúpedos. En ciertas comunidades también utilizan el término. Les dicen *pinco* cuando los *ñawpas* juegan demasiado con los humanos. Pero, en la vida cotidiana les llaman de su verdadero nombre, les dicen *ñawpas*. Como se habrán dado cuenta, el salvaje de los quechuas es el *pinco*. Y el *pinco* de los mestizos son los quechuas. Pero en mi familia jamás les hemos denominado *pinco* a los *ñawpas*. Siempre le hemos conocido como "*ñawpa*- ancestro". Además la traducción de *ñawpa* quiere decir "adelante". *Ñawpa* tiene un doble significado, por un lado se refiere a lo que está por delante y, por otro lado, a lo que está por detrás. Mientras que *pinco* es el salvaje sin referencia al tiempo y al espacio. Mi madre nos decía que jamás debíamos nombrar a los ancestros con estos denominativos. Cuando le nombrábamos mis abuelitos nos decían, "éstos han olvidado de donde vienen". Los *ñawpas*, por su parte, decían: "Ahora mismo les vamos a enfermar por insultarnos". Pero, ahora, con el perdón de los *ñawpitas*, y solamente por única y última vez, vamos a titular el cuento que mi abuelita narró para mis primas adolescentes: el *pinco* y la pastora. Puesto que en dicha historia el *ñawpa* sin piedad alguna las va hacer sucumbir a la pastorcita en el tiempo de las *chullpas*. Es decir se la va a llevar a su mundo. Aquí va la historia.

El pinco y la pastora

Mi abuelita me contó que una viejita viajera había llegado a la estancia, donde siempre sabía hospedarse. Y como siempre, le había recibido la muchacha pastora que ella conocía. Entonces, dicen, aquella tarde, cuando el sol estaba por esconderse detrás de las montañas, en el horizonte de la puna rayando sus últimos rayos, la viajera había visto que, desde las afueras de la casa, una calavera le observaba. La calavera dicen que tenía los ojos hondos como toda una calavera. Y dicen que sus dientes eran blancos,

cual enfermeras sentadas en fila. Entonces, la abuelita había llamado a la muchacha pastora diciendo: “- *Pinco*, salvaje. *Kachita uchuta haywamuway*. Muchacha, alcánzame ajo y cebolla. Le vamos a sacar su quinta maña ondeando a la calavera con los ajos vacíos. Le vamos a quemarle con el ají”, había dicho.

Pero dicen que la muchacha ni caso le había hecho. Muy al contrario, se había puesto a reír diciendo que era su novio, que no era ningún *pinco*, menos aún un gentil-salvaje. Se dice gentil a los ñawpas, pero en un sentido negativo, de rechazo. Gonzales Holguín (1608) menciona que “gentil” está relacionado a gentilidad, como cita: “Gentilidad. *Huacamuchhacuna mana sutiasca runacu*”.(Pp. 332). Su traducción literal es: los que besan la *wak'a*, aquellos a los que no se les ha puesto nombre. Gentil es sinónimo de *Pinco* y también de *suq'a*. *Suq'a* y *pinco* entendido como los que pueden causar daño. Puede arrastrar a los runa-gente, al tiempo y espacio de los ancestros míticos-ñawpas.

Entonces como iba diciendo, la pastora no veía a la calavera como calavera sino como un apuesto muchacho. El muchacho había amenazado a la pastora aduciendo que si la vieja seguía en su casa iba a dejar de visitarla. Entonces, viendo que la situación se ponía difícil, la anciana se había marchado. Pero no sin antes advertirle que el *pinco* la iba a hacer sucumbir al tiempo lunar. Que tuviera mucho cuidado, que no era ningún hombre, sino un *pinco*, una calavera, un gentil. Que por eso, cuando le preparaba comida, no quería comer ni sal, ni ajos, ni cebolla, tampoco ají. Y que, por eso, como era un *ñawpa* venía a buscarla de noche nomás. Recién entonces la muchacha había comenzado a dudar de su novio. Para cerciorarse quién era, había invitado a tres de sus amigas para que, entre todas pudieran agarrar al muchacho y retenerlo hasta que salga el Sol, pues siempre desaparecía cada mañana apenas comenzaba aclarar el día. Dicho y hecho, dice que una noche había bailado y bebido con el novio. Dicen que el muchacho bailaba con toda la euforia de joven. Que daba vueltas y vueltas sosteniéndose en un bastón. Dicen que cantaba:

Chunpi punchituy

wik'uña bufanday

tusuysiyway tusuysiyway.

Ponchito del color de la noche,

Bufanda de lana de vicuña,

Ayúdenme a bailar

Ayúdenme a cantar.

Pero dicen que cuando había comenzado a aclarar el día, el muchacho había empezado a inquietarse. Pero una y otra de las muchachas le jalaba para hacerle bailar. Pero el muchacho, sea como sea, había querido zafarse de las chicas, pero las chicas no lo habían dejado huir. Y habían atrancado la puerta con doble seguro. Entonces, dicen que poco a poco el muchacho había comenzado a saltar de un lado a otro lado, rogando para que le suelten. Dice que les decía: “*kachariway panalay, chhulluq niruymantaq*. Suéltame nomás hermana, cuidado que caiga en un montón de huesos”. Pero ninguna de ellas lo había soltado. Finalmente, cuando, el Sol había comenzado a penetrar sus primeros rayos por las rendijas de la casa, el muchacho, dejando su bastón y haciendo un gran esfuerzo, se había escapado por una diminuta ventana. Dicen que aquella noche había nevado, entonces las tres muchachas se habían dicho: “- Siguiendo su huella vamos a conocerlo. Su huella nos va a llevar a su casa”.

Siguiendo las huellas habían visto que, cuando el muchacho había saltado por la ventanita, había pisado firmemente con toda la planta y los cinco dedos del pie. Luego, mas abajo de la colina, la huella se iba transformando en una huella borrosa y cuando la huella había entrado a una cueva oscura, la huella ya había sido como la de un fémur. Espantadas habían visto que la cueva estaba llena de huesos antiguos. Viendo todo lo ocurrido, la muchacha se había asustado, diciendo, “*raass*”. Se le había caído su *samay*-aliento de muchacha en aquel lugar. Cuanto había regresado a su casa, había visto con horror que el bastón que dejó el *macho*-viejo, no era un bastón sino un fémur largo y grueso. En quechua *machu* significa viejo, pero en la vida cotidiana, nadie dice viejo a los abuelitos. Tiene una connotación negativa, pero a los *ñawpas*, cuando enferman a los runa-gente, se les dice despectivamente, *machu*-viejo. Entonces como les iba diciendo, en ese momento los huesos de la pobre pastora se habían amarrado como un bulto. La pobre se había convertido en momia. Lanzando un grito terrible se había caído al suelo hecha un montón de huesos, el ancestro había jugado con ella en su cama, trasmutado en joven apuesto la había enamorado. Así terminó la vida de la pobre muchacha. Y así se acabó la historia.

Recuerdo sin dudas que este cuento es uno de los primeros que escuché de niña de la boca de mi madre y mi abuelita. La versión que les acabo de narrar, es la versión de mi abuelita. La versión de mi madre, es más larga y tiene muchos detalles. Pues mi madre, como tejedora y como toda cuenta cuentos, cada vez que lo narraba iba enriqueciéndolo y adaptándolo muy sutilmente según el contexto de los oyentes. Una de

las versiones del mismo cuento que acabo de narrarles, estaba hilado, tramado y tejido no sólo para los niños sino sobretodo para mi hermana mayor que ya entraba en la adolescencia. Esa versión no la puedo narrar aquí porque es demasiada extensa, pero iré detallando más abajo algunos de sus pasajes. Por ahora retomemos lo que les estoy señalando, cómo nos trasmitían los cuentos, historias y experiencias en la forma de variaciones.

Entonces como les iba diciendo, mientras mi madre nos iba narrando la historia se nos iban reverberando una infinidad de experiencias y mini-historias en nosotros, los niños-oyentes. Entonces, a ratos, con el permiso de mi madre, irrumpíamos e interrumpíamos en el hilo-trama y figuras de su historia principal para contar las historias que recordábamos y a las que nos habían remitido algunos pasajes de la historia principal que nos estaba contando mi madre. Le decíamos, "madre esto me recuerda a una historia que me contó tal o cual persona". ¿Será cierto? Mis hermanos menores también intervenían, se reafirmaban diciendo que ellos también habían escuchado historias de *ñawpas* mujeres. Que si así era el caso, también ellos podían contarnos. Mi hermanita mayor era la que mas irrumpía e interrumpía en la historia principal; le decía a mi madre que nunca había escuchado ninguna historia de niños y niñas del tiempo lunar. ¿Qué había pasado con los niños en ese tiempo? Entonces mi madre, como de costumbre, para respondernos, amarraba a otro hilo de su tejido por un momento el hilo-trama de la historia principal, para tejer historias más cortas con aquellos hilitos- narraciones que le habíamos ofrecido; entonces nos respondía diciendo que no había niños en el tiempo lunar, puesto que la historia decía que tal o cual cosa había pasado. Ya que el tiempo lunar mítico correspondía, tal como dice su nombre, a los *machuchus-payachass*. Es decir a los abuelos-abuelas o viejitos-viejitas.

Yo, como mi madre, mascando mis hojitas de coca, en el siguiente párrafo voy a detallarles cada una de estas pequeñas historias. Veremos como mi madre-narradora y los hijos-oyentes se desvían del hilo trama principal para urdir otras historias menores. Para explicarles tomaremos el ejemplo de la historia del *pinco* y la pastorcita que les acabo de narrar.

Historia tras historia en el trama principal de la historia

En ese entonces, mi madre cuando nos narraba la historia del *pinco* y la pastora, de tiempo en tiempo, se desviaba de la trama principal para aconsejarnos que debíamos

tener cuidado al pasar por las cuevas, que a tal o cual le había... Pero muchas veces nos exponía y detallaba las enseñanzas de la historia después de que nos la había contado. En el caso del *pinco* y la pastora, nos decía que la muchacha había caído en el tiempo lunar por varias razones.

Una razón, por testaruda, decía. Por no saber escuchar a los mayores. Puesto que la abuelita le había pedido ajos, cebolla y ají para ondear al viejo. Que para los ojos de la abuelita los *ñawpas* seguían como tales. Que solamente para los ojos de la muchacha, el *ñawpa* era joven y lozano. Sabemos pues, que a los *ñawpas*-ancestros no les gusta jugar con otros abuelos y abuelas. Les gustan las jovencitas enamoradas. Mi tía Rosa decía que rejuvenecían con el *samay* de las muchachas. Pero que, como les pasaban su *samay* de otro tiempo y de otro espacio, estas jovencitas y jovencitos terminan enfermándose, y si no se les curaba a tiempo, terminaban muertos; el *macho*-viejo mítico se los llevaba. Entonces la tía, haciendo referencia a las jóvenes, agregaba diciendo que los *machos*-rejuvenecían, mientras que las muchachas envejecían, con el *samay* de los abuelos. Que la juventud era como el pie izquierdo y la vejez como el pie derecho, que para dar un paso se necesitaba del otro. Que solo así podíamos seguir caminando y saltando los obstáculos. Es decir que no hay una separación entre los *ñawpas* – ancestros míticos del *ukhu-pacha* (mundo de las *wak'as*- indomables) y los *runas*-gente de hoy en día del *kay-pacha* (mundo de los *uywasqas*- amansados, enternecidos). Los *ch'isikatas* trazan lazos con los ancestros de forma recurrente, que rompe los esquemas occidentales de la horizontalidad genealógica y también de la diacronía tiempo en las fronteras de espacio. Podemos decir que es pues el nudo-hilo *taytamama*-padre-madre de la dualidad andina. La pareja complementaria del tiempo de los *ñawpas*-ancestros míticos; es pues el tiempo de los *runa*-gente de hoy en día.

Así interveníamos uno y otro, yo y cada uno de mis hermanos interminablemente, diciendo que tal o cual nos dijo, que era así, que era asá. Y mi madre iba encontrando y desgranando todas las razones por las que la muchacha había sido engañada por el abuelo-*ñawpa*. Y tercera razón, decía mi madre, por frágil. Pues si tan solamente la muchacha no se hubiera asustado, diciendo: “*rass*” hubiera podido librarse del abuelo. Que hasta antes de que se asuste, todo estaba en un tiempo encantado. Probablemente el tiempo lunar seguía prolongándose. Que pudo *taphkar*-desvanecer el hechizo del tiempo lunar rociando un puñado de los granos de la quinua sobre los huesos del abuelo. Que si hubiera hecho todo lo que nos decía, la muchacha hubiera podido desprenderse del tiempo lunar por un costadito y no convertirse en un

bulto de huesos. Y cuarto, nos decía, por confiada se había condenado; pues la muchacha había entregado su amor a un desconocido que sólo venía a buscarla de noche. Que eso ya era muy sospechoso. Que cómo no se habría dado cuenta, que la buscaba a la entrada y a la salida del sol. Justamente cuando el sol estaba rayando intensamente sus últimos rayos. Cuando decía esto, uno y otro de nosotros nos precipitábamos para decir que a esa hora se llama *antawara*. Es decir la mala hora. “A esa hora las otras vidas entran y salen de un tiempo a otro tiempo. Solamente a esa hora se puede ver una infinidad de seres, como *qanqanas*- espíritus de los lagos, sirenas, *aya umas*-cabezas, *tuqus*-sapos con doble cabeza, *kukuchis*-condenados”, decíamos.

Este último me trae a la memoria una historia muy escalofriante que me contó mi padre por teléfono hace unos días porque, ahora, a pesar de estar lejos, nos seguimos contando mitos cuentos e historias. Se trata de un condenado a la puesta del Sol. Yo también, como mi madre voy a dejar a un ladito el hilo-trama principal de lo que les estoy narrando para contarles la historia que me contó mi padre hace poco. Aunque les estoy alargando el hilo trama principal, no hay otro remedio, es así como se irán estructurando los tejidos de nuestra manta en esta narración.

Mi padre es *purikuq viajirucha*, es decir que, viaja caminando. Me cuenta que una vez, cuando estaba regresando a pie de uno de sus viajes, un carro se había detenido. Y como el chofer le había reconocido, le había invitado a subir diciéndole, "don Carlos, todavía andando. Es que nunca dejarás los caminos. Mira que es tarde y ya, pronto va a caer el Sol". Mi padre había subido muy agradecido al carro. Pero me dice por teléfono, que cuando el carro estaba bajando una ladera para cruzar el río, había sentido un aire pesado y había visto que caían cascajos de uno de los barrancos. Entonces había levantado la cabeza y había visto con espanto a un condenado-*kukuchi*. Dice que, este estaba escalando el barranco en una parte donde el sol daba sus últimos rayos. Dice que, a arañazos, el condenado-*kukuchi* no se desprendía del lugar donde estaba soleando. Que tenía una larga túnica negra, que sus zapatos eran de fierro y su cucurucho en punta, como el de un cura. La gente, viendo que el condenado les había mirado con los ojos rojos, cual fuego en flama, habían gritado de espanto. Unos habían comenzado a vomitar, otros habían perdido el habla. El condenado les había *qhayqado*. Es decir que el condenado, con ser condenado, les había quitado la fuerza del ser de la gente. Les había dejado sin *samay*, sin aliento de ser gente. Les había enfriado totalmente. Me dijo que era como si el sol les hubiera dejado todas sus enfermedades. Que era como un contagio de granos de una insolación de último grado. Que felizmente,

el chofer haciendo un gran esfuerzo, había logrado subir la cuesta del camino. Recién entonces unos y otros se habían alcanzado hojitas de coca para mascar. Se había dicho “qué cosa era esa cosa”. “Qué mala hora”, se había exclamado. Y se había lamentado diciendo que, cómo habían podido entrar en aquel lugar del camino, sabiendo que en ese lugar pasan cosas malas a la puesta del sol. Que cuando el carro había entrado a aquel lugar, todo los barrancos estaban brillando amarillo. Mientras el carro se alejaba de aquel lugar, se habían dicho que nada de nada les hubiera pasado si tan solamente se hubieran dando cuenta que a la caída del sol pasa de todo.

Ahora que ya les conté la historia que me narró mi padre recientemente, yo también, como mi madre la tejedora-cuenta cuentos, voy a retomar y proyectar el análisis de los consejos de la narradora de la historia principal que venía narrándoles. Es decir vamos a ver las lecciones de mi madre hacia la muchacha que fue engañada por el *ñawpa*-ancestro mítico. Entonces, mi madre decía que, a la pastorcita, nada también le hubiera pasado, si tan solamente se hubiera dado cuenta que a la puesta del sol justamente, cuando empieza a brillar amarillo el sol, pasan cosas malas. Es que a esa hora salen los *ñawpas* ha enamorar a las jovencitas, decía mi hermanita mayor. Pero, como no se dio cuenta, la pobre cayó en el tiempo lunar. Como tampoco escuchó los consejos de la abuela, pasó lo que tenía que pasarle, decíamos nosotros. “Bien le dijo la abuela que no debía cocinar los granos de la quinua después de la puesta del sol”, recalca mi madre. Es que en la versión de mi madre, la muchacha, a petición del muchacho, cada noche prepara guiso de quinua sin sal, sin ají, ni cebolla. Y cuando le sirve al chico, él come a escondidas, muy temeroso de la abuela. Para los ojos de la abuela una calavera está sentada junto a la muchacha y de tiempo en tiempo mete sus largas manos en la olla del guiso y las hace chorrear en la boca. Pero el guiso vuelve a chorrear por los huecos de sus ojos y orejas. La abuelita no se atreve a probar el guiso. Sabe que el guiso está gomoso e insípido. Pues el *ñawpa*-ancestro mítico, con ser *ñawpa*, ha transmitido su *qhayqa*-aliento de abuelo al guiso de quinua. Es decir, le ha pasado el *qhayqa* no sólo a la muchacha sino también al guiso de quinua. Y como la sopa ha sido pasada por el abuelo-*ñawpa*, es impasable, incomible, es gelatinosa como si alguien la hubiera babeado con mocos. Esto, lo sé por experiencia propia. Pues en ese entonces, cuando era niña, el abuelo-*ñawpa* nos había visitado y había cenado con nosotros el guiso de quinua. Eso pasó la noche en que mis padres no llegaron temprano a casa.

Entonces como les estaba diciendo, en aquel entonces, uno tras otro íbamos entramando diálogos, cuentos y experiencias en torno a la vida de la pastorcita y el “*pinco*”. Y como la noche avanzaba raudamente, uno tras otro, vencidos por el sueño, íbamos dejando a un lado el hilo trama que habíamos urdido entre todos. Entonces mi madre apagaba la vela y nos decía: a dormir si no quieren que el *ñawpa* nos jale afuera. Y yo les voy a decir, queridos lectores, terminemos de anudar de una vez este hilo-trama. Y demos paso a la historia que vengo de anunciarles de la vida del *ñawpa* de ojos rojos en la oscuridad. Efectivamente, en la siguiente sección voy a narrarles la historia de un *ñawpa* que se había deslizado a la cocina para servirse con nosotros un suculento guiso de quinua.

El abuelito y el guiso de quinua

En ese entonces, como ya se acercaban los carnavales, mis padres acompañaron a mis tíos y a mis tías a hacer las compras para la semana de los rituales. Y como era lejos donde tenían que ir, decidieron dejarnos con mis primas. Y, como nos dejaron bastante fiambre, todo estaba bien. Toda la mañana la pasamos pastando las ovejas y cantando toda una sarta de canciones que se suele cantar en los carnavales. Pero, poco a poco, el cielo fue cubriéndose de nubes. Empezaron a reventar los rayos. Y el saquito de fiambre que llevábamos ya estaba casi vacío. Todo lo habíamos devorado. Uno que otro de nosotros todavía seguía las letras que cantaban mis primas. Pero, poco a poco, mis hermanitos fueron dejando de cantar. Finalmente, ninguno de ellos quería cantar. Entonces yo también junto con ellos subí al techo de la casa y empezamos a llamar a mis padres con los ojos llenos de lágrimas. Nunca he podido olvidar aquel día. El cielo estaba tupido de nubes negras a punto de llover, pero no llovía. Eso nos aplastaba. Fue el día mas largo de todos los días, teníamos los ojos fijados en el extenso horizonte por donde tenían que aparecer mis padres y tíos, pero no aparecían. ¡Cuánto habremos rezado y llorado! Son testigos los cóndores que daban vueltas por el cielo. Y los sapos que no dejaban de cantar de todas partes de la tierra. Para nuestra desdicha, no había ni una estrellita. Como el cielo empezó a llorar, mis primitas, que ya estaban acostumbradas a quedarse solas sin sus padres, nos invitaron a bajar del techo de la cocina, aduciendo que nos iban a preparar un sabroso guiso de quinua acompañado con papas nuevas. Uno a uno bajamos del techo. En la cocina nos acurrucamos junto al fogón, pero como mis hermanitos todavía lloriqueaban, a mí también me pasaron su

lloriqueo. Mis primitas qué no hacían para calmarnos. Hasta fueron a ordeñar a su única vaquita con bebe la *Lombacha* (sin cuernos) en plena lluvia para hacernos hervir una taza de leche. Mientras nos pasábamos la tacita de leche de mano en mano entre mis hermanitos, mis primas preparaban el guiso de quinua. Como todo era oscuro, una de mis primitas jalaba un pajita del techo y lo prendía para ver si ya estaba listo el guiso. La prima que preparaba el guiso, le decía que todavía faltaba un borbollón. Nuevamente la primita jalaba la pajita, miraba y volvía a preguntar si ya estaba listo. También le respondía, ya mismo, un borbotón y ¡listo! Hasta que por fin dijo que ya estaba cocinado el guiso. Entonces nos sirvió en pequeños platos a la luz de la opaca llamita de la paja. Aquel guiso era un verdadero guiso. Jamás volví a probar un guiso como tal. Uno tras otro le alcanzábamos los platitos de barro muy limpios y mi prima a uno y a otro nos llenaba con guiso el cuenco. Cuando seguíamos saboreado el guiso de quinua, escuchamos la voz de mis padres y de mis tíos que venían de lejos trayendo las compras. Estaban pasados de copas. Pero mi madre y mi tía se había adelantado apenadas por su tardanza. Entraron a la chocita y se disculparon diciendo que se habían encontrado con tal o cual conocido. Que les invitaron una copita y otra copita. Como estaba tan heladas, mis primas no tardaron en servirles los guisos, cuando de repente, ambas al mismo tiempo exclamaron: “- *Ñawpa, ñawpa*. El viejo esta aquí comiendo con ustedes”.

Recién, entonces mi madre encendió la vela que habían comprado. Miramos a todos lados, pero no vimos al *ñawpita* pues ya se había ido. No podía creerlo, entonces vi con mis propios ojos que el guiso de mi madre y de mi tía estaban aguanosos. Cuando lo probé, era intragable, impasable, estaba como gelatina aguanosa, sin sabor. Por si no fuera poco todo el guiso de la olla también estaba igual de chirle y oliendo a antigüedad. Era como si un gusano extraño lo hubiera baboseado. No me explicaba cómo era posible. ¡Sí hace unos segundos el guiso estaba sabroso, cremoso, cocido en su punto! Mi madre dijo que seguramente el *ñawpa* nos estuvo merodeando. Mi tía reafirmó, diciendo que seguramente al escuchar la voz de mis padres se habría precipitado a la olla del guiso. Entonces él mismo se había servido de cualquier manera, salpicando hasta las paredes. Una y otra decían que había removido la olla del guiso con sus largos dedos de hueso. E incluso había lamido el cucharón con su áspera lengua. Entonces mi tía sin perder tiempo, salió llevando la olla de guiso baboseado, lo botó y volvió con la olla limpia bien lavada. Y para olvidar el juego del abuelo-*ñawpa*, mi madre y mi tía se pusieron a cocinar. Cuando llegó mi padre y mi tío se echaron a reír

oyendo lo que nos había pasado. Nos dijeron que, ¡cómo no iba a faltar a la cena si nosotros le habíamos preparado su plato favorito! Y al vernos todavía pasmados de lo que nos había pasado, nos dijo que así nomás eran los *ñawpas*. Mientras nos calmaban, nos decían: “- ¡O sea, o sea que hemos tenido un invitado! Pero, ¿dónde está? ¿Tan pronto se fue? sería que estaba apurado”.

Mis padres y mis tíos encontraron que lo ocurrido no era casual, que había sido por algo, que lo mejor era abrir una botella de coñac para calentarse. Nosotros estábamos encantados con los panes y los caramelos que nos habían traído de las compras. Mientras se servían las copas de coñac y mientras mascaban las hojas de coca, fueron recordando una infinidad de historias de los *ñawpas*. Se decían que a tal persona le había pasado tal o cual historia. Que a ese también le había pasado, que a su primo también. Me di cuenta que nadie de mi comunidad se había librado de los juegos de los *ñawpitas*. Y para no caer en el juego de los abuelitos, lo mejor de lo mejor, era aprender a vivir con ellos. Cada mañana, quitándonos los sombreros le decíamos: abuelito, *ñawpita*, buen día, buenas noches. Y siguiendo el ejemplo de mi madre, antes de comer el guiso de quinua, le soplábamos. Mi madre nos decía que los abuelito se satisfacían con el olor del guiso nomás. Que debíamos tener muy en cuenta que nosotros éramos de ahora, del amanecer de este mundo. Pero que antes de nosotros fueron los *ñawpas*, nuestros abuelitos y abuelitas, en otro tiempo. Que ellos son nuestro sostén. La fuerza que nos sostenía desde los primeros pasos. E incluso antes de dar los primeros pasos. Que, cuando venimos a este mundo venimos como los *ñawpas*, como unos viejitos arrugados y sin fuerza. Pero que ahí ya nos esperan los abuelitos-*ñawpas* para sostenernos como un buen cimient fuerte. Ya que, para nosotros, cuando venimos a este mundo, lo mas difícil nos era mantener los pies fuertes y firmes en el suelo. Lo más dificultoso era aprender a pararnos. Que, cuando no había sostén, podíamos caernos y hacernos daño. Que por eso muchos niños, cuando no tenían sostén, se caían y se hacían daño su potito. Y como se habían hecho daño, les daba miedo volver a ponerse de pie, nos decían.

Lo que acabo de decirles por un lado corresponde a una costumbres que se siguen practicando en las comunidades altas de Cusco. Y por otro lado, lo que mencioné se encuentra en las letras de una canción para los bebés. En *chisikatallay* pampa las madres, cuando tienen que enseñar a los niños y a las niñas a pararse, les hacen agarrar un pequeño bastoncito que les dejaron en herencia sus padres. Mientras le hacen agarrar al bastoncito les dicen: “*kaymi papituchaykiq mamitachaykiq tulluchan*”. “Este es el

hueso de tu abuelito y de tu abuelita del tiempo lunar”. Te vas a agarrar fuerte del huesito, no te vas a soltar, cuidado con chancar el potito en el suelo diciendo: *k’un*. Este huesito te va a sostener hasta que empieces a caminar”. Cuando han dicho lo que tenían que decir, agarran el bebé con mucho cuidado y le hacen apoyar en el bastoncito, luego le sostienen con ambas manos para hacerle parar en el suelo. Mientras le enseñan a pararse le dicen: *chaaaa*, es decir: pisa, pisa fuerte. Y empiezan a cantar de esta manera:

Chaaa chaaaa
chaaa chaaaa
wawallay.
Chaaaa chaaa
Tahay tahay
machulaykiq awilaykiq
tullullanwan tawnayukuspa wawallay.
Sayay-sayay,
Chaaa-chaaa
kikin awiluykiq tullunwan,
allin tawnayta tawnakuy.

Phaskina phaskin,
phaskina phaskin.
Ananaw! Ima munayta machuchayki hapísunki,
Ananaw! chhaynachata payachayki munasunki,
Chaaa, chaaa
Chaaa, chaaaa
tawnakuy, tawnakuy,
sikichaykitataq takarukuwaq “k’un” nispa.

Chaaaa chaaaa
mi pequeño bebé,
chaaa chaaaa
mi última gota de leche.
Pisa fuerte los pies,
Sosténte de los huesos de tu abuela,

Agárrate de los huesos de tu abuelo,
Tu abuelita te traerá un pancito,
Tu abuelita te dara un dulce.

Gira dulcemente cual una rueca,
En punto fino a la izquierda,
qué bonito gira los bordes de tu pollera,
qué hermoso revolotea tu ponchito.
Agarrate del hueso de tu abuelito,
Sostente de tus abuelitas,
Cuidado con golpear el potito diciendo: “*k'un*”.

Entonces el niño empieza a tambalear pero como tiene de sostén el bastoncito, da sus primero pasitos cual un viejito jorobado. Entonces es la alegría total, la gente le mima diciendo: *viejito*, *abuelito*, *machucha*, *ñawpita*. Eso en cuanto a la noción de los *ñawpitas*, como un sostén para dar los primeros pasos.

Ahora, retomando el hilo trama de los consejos que nos daban mis padres para tener cuidado con los *ñawpas* la noche que se servían del coñac, puedo decirles que también nos aconsejaron que debíamos tener mucho cuidado con acercarnos a sus *chullpas*. Es decir a su fortaleza. Las fortalezas son pequeños torreones construidos de piedra. Por lo general están levantados sobre la explanada, en la cima de los cerros. Dicen que dichas *chullpas* siguen en el tiempo lunar. Debíamos tener mucho cuidado con las ovejas, pues buscando pasto entraban a las fortalezas. Sin querer queriendo, las pobres caían en el tiempo lunar. Fue el caso de mi ovejita llamada, *alaw alaw uyachayuq chalan chalan q'ipichayuq*. Es decir, la lampiña cargada de una gruesa frazada. Y lo mas trágico fue que mi hermanita mayor siguiendo a la oveja, también cayó al tiempo lunar. Sacar a mi hermanita del tiempo lunar nos costó mucho trabajo. He aquí la historia.

Chullpas en el *pacha*, tiempo- espacio mítico

Era un viernes. Y como ese día le tocaba a mi hermanita mayor pastar las ovejas, se fue contenta tras las ovejas sin saber lo que le esperaba. Como de costumbre había pastado las ovejas en la pampa de *Chisikata*; luego les había conducido al borde de la

laguna para abreviarlas. En la tarde las había arreado donde crecían buenos pastos. Como mi hermanita ya estaba entrando a la adolescencia-*wachacha*, se había puesto a peinar y charlar con otras niñas pastoras *wachachas*. Cuando de pronto, una de las ovejas había empezado a llorar desesperadamente. Era la oveja *alaw-alaw* que había entrado a la *chullpa*. Es decir a la *mawk'a-llakta* o *chullpa* pueblo antiguo de piedra de los *ñawpas*-ancestros míticos. Se sabe que, cuando salió el sol, el mundo de los *chullpas* se había inclinado-volteado al revés; desde entonces viven en otro tiempo y otro espacio. La oveja *alaw-alaw* había penetrado al tiempo de los *ñawpas*, justamente, en el momento crítico en que los *ñawpas* suelen despertar y suelen salir a tomar los rayos del sol. Es decir precisamente, cuando el sol estaba *wararashan*- atardecía rayando rojo candente, cuando los primeros rayos de la luna también habían empezado a despuntar. O sea en un momento *chawpi*-intermedio de la franja difusa, no preciso, entre el día y la noche. En la hora *warawara*-mala hora en que la otra vida y los seres no humanos se trasladan de un lado a otro lado.

Entonces mi pobre hermana escuchando los lamentos de la oveja, había saltado a la *chullpa* y felizmente la había sacado arreando. Pero, cuando la había arreado a su cancha, la pobre ovejita se había caído al suelo hecha un bulto; todos sus huesos se le habían amarrado. La ovejita se había muerto al instante.

Desde ese día había comenzado a crecer una pequeña bola en los brazos de mi hermanita. Pero ella lo había escondido. Hasta que un buen día, cuando mi hermanita estaba frotando la bola con una piedra, mi madre la sorprendió. Recién entonces mi hermanita le contó que aquel día había entrado tras la oveja y se había apoyado sin querer en una de las *chullpas*. No le había avisado por temor, había pensado que la iban a castigar. Mi madre al momento reconoció la bola. Se puso de pie y dijo: “- El juego del abuelo todavía esta verde, muy fresco. Tiene salvación. Tiene salvación”.

Mientras corría a buscar una cosa y otra cosa, decía que recién el *ñawpa* estaba queriendo hacerse *qatay*. Es decir quería ser nuero. Se había manifestado en la pequeña bola. Pero mi madre no dejaba de decir que ese juego ya mismo iba a tener su fin. Para yerno nadie lo quería. Desde aquel día se empezó a poner fin al juego. Cada día justamente, cuando empezaba a salir y entrar el sol rayando amarillo, mi madre frotaba la bola hacia el lado izquierdo con una piedra llamada *qulluta*. *Qulluta* es una piedra negra y redonda. Se usa para moler el ají. Se la suele decir "la hija". Y se la dice madre a la *mushk'a*. Son pues dos piedras aerolitos. La *mushk'a* es un mortero negro ovalado con un hoyito en el centro. En el hoyito se muele el ají con la *qulluta*. “Ambas piedras,

madre e hija tienen mucha potencia” decía mi madre. Es que tienen imán. Estas piedras son del tiempo de la luna.

Se dice que la *qulluta* fue arrojada desde el cielo por el patrón Santiago. Patrón Santiago, recordemos, es el *hap'iqi*-dueño del rayo. Se dice que el patrón avanza entre las nubes montado en su caballo blanco. Que cuando encuentra viajeros y caminantes, se amarga y les ondea con las piedras negras. Que cuando su persona sale a pasear, no le gusta que le hagan competencia. Que cuando sale el señor Santiago, la gente con ser gente, debe esconderse en sus chozas. Que deben rezar y esconder todo tipo de metales. “Pobres de aquellos que llevan aguja en los sombreros, pendientes en las orejas, esos no se salvan de la cólera del señor Santiago. Terminan siendo hondeados con la piedra negra”, decía mi abuelito Melchor. Dichas piedras, los abuelos de nuestros abuelos se las habían encontrado. Patrón Santiago les había regalado. Por eso, jamás se las vende, se heredan de abuela a nieta. Dicen que cuando las venden la casa se enfría. He sabido que los hijos se largan sin decir nada, el padre hace lo mismo. Las hijas son llevadas de nueras a otras comunidades, que tan solamente se queda la pobre madre llorando su mala suerte. A todo eso se le llaman el *ñakay* del mortero. Se acude al *ñakay* para maldecir a las personas. Sobretudo cuando les han hecho un daño en extremo grado. “La *qulluta*, con ser *qulluta*, llora sangre cuando la hemos vendido. Llorando nos maldice”, decía mi abuelita. Muchas abuelitas de mi comunidad decían que la *qulluta* y la *mushk'a* sostenían y calentaban el hogar. Que aquellas casas que no tenían estos morteros siempre andaban frías como si no tuvieran techo.

Lo cierto es que esas piedras tienen *llaksay*. Es decir tienen mucha potencia del tiempo de los *ñawpas*. Son, pues, las piedras de los ancestros míticos. Y como tales se hallan en un estado *wak'a-salqa*, *purun-mach'ay*, indomables, aplastantes, peligrosos, tenebrosos en estado no amansado. Una manera de neutralizar su potencia aplastante, es destinándolas a la cocina. Se las usa para moler el ají. Recordarán que el ají, con ser ají, era el enemigo de los *ñawpas*. Además el ají y la sal, o sea, *Ayar-uchu* y *Ayar-cachi*, como vimos líneas arriba, son los dos primeros elementos-ancestros fundadores de la civilización del imperio Inca. El abuelo ají y el abuelo sal, probablemente en un principio fueron del tiempo mítico de los *Ñawpas*. *Aya* es una noción del manojoyurapapa de términos que corresponde a los elementos de los *ñawpas*, del pacha tiempo-espacio de las potencias no domesticadas. Por ejemplo, *Aya-wantan* (orificios con *llaksay*-poderoso), *Aya-wayra* (la melena de los vientos desatados) *Aya-uma* (la cabeza de los brujos que se desdobra del cuerpo) y *Ayar-Uchu* (abuelo Ají en estado

salvaje) y *Ayar-cachi* (ancestro sal del tiempo mítico). En todo caso, como explica Frank Salomon (1991), los seres están en constante transformación *-tukuy*, algunos se hallan en procesos suaves, tiernos y jugosos, mientras que otros, van hacia potencialidades cada vez mayores y se vuelven más duros y permanentes-*tian*. *Ayar-Uchu*-abuelo ají y abuelo Sal probablemente han devenido en abuelos amansados-*uywasqas*, como suelen decir los *ch'isikatas*, en *misk'illa* –endulzado. En todo caso, como en el mito-historia de los hermanos *Ayar*, el abuelo-ancestro *Ayar-uchu*, transformado en un ave se convierte *-tukuy* en ídolo en cuanto se posa en la espalda de la *Illa-wak'a Wanacauri*. Así mismo las piedras negras, al contacto con el ají, se *taphkan-tukuy*, pierden su *llaksay*-potencia aplastante. Gracias al ají se puede amansar la piedra mítica. Caso contrario, he escuchado decir que hacen estragos con la gente.



Imagen N° 46. La madre *mushk'a* y la hija *qulluta* de los abuelos para moler ají con sal¹²⁸.

Sabemos pues que cada primero de agosto la *pachamama*, con ser *papachamama*, se despierta-*rikch'arin* y toma vida-*kawsan*. Otros suelen decir que ese día la *pachamama* se voltea. O sea se invierte. Las montañas, los ríos, las quebradas y manantiales también toman vida. Por eso, en esos días, no se hablan groserías, ni se trabaja la tierra. Si lo hacen, nos pueden enfermar o simplemente nos pueden devorar.

¹²⁸

Esta foto fue tomada por mi en 2012 del bulto ritual de mis padres.

Como están vivos, dicen que tienen mucha hambre. En esos días se camina con cuidado, si alguien se cae al suelo, la tierra le coge y empieza a comerle. La persona poco a poco empieza a cojear y si no le rinde pleitesía a la tierra con vino, fetos y hojas de coca, puede incluso llevarle a la muerte. En esos días de agosto, también toman vida todos los elementos de los *ñawpas*. La rueca-*phushka* se despierta, la ollas de barro-*hallp'a-manka*, los cantaros-*chatus*, los batanes-*maran* y los bastones-*barakuna* y la *mushk'a* y la *qulluta* también. Dicen que las *qullutas* menos domadas empiezan a perseguir a sus dueños hasta darles en la cabeza. Para que no se vuelvan salvajes se las muele el ají cada día. Caso contrario, sabemos que en el mes de agosto hacen una bulla infernal en la cocina. Se vengán. He sabido que reclaman si les han maltratado, si las han desportillado. Nadie se libra si las han arrojado como cualquier cosa. Dicen que hacen lo mismo con sus dueños. Dicen que hasta pueden matarles. Para no enojarlas, en cuanto se termina de moler el ají, se la guarda con mucho cariño a la *mushk'a* y la *qulluta*. Gerald Taylor (2008) en el capítulo 4 del manuscrito de Huaruchiri nos muestra que cuando el sol murió durante cinco días, los objetos de uso cotidiano, como las piedras, los morteros- *muchcas* y batanes tomaron vida y empezaron a perseguir y a devorar a la gente. Por eso, los *ch'isikatas* y también como he podido observar en Cusco, guardan cuidadosamente los batanes-*maran* y *tunaw*, morteros-*musk'as* y *qullutas*. Mientras se muele el ají, se las hace avergonzar con adivinanzas que nos enseñó la mama-grande doña Brígida Umiyauri Zabaleta; las letras dicen:

maman p'alta siki,

wawan chancharreta.

La madre con el poto aplanado en el suelo,

la hija cabeza negra, cháchara malcriada con la madre.

Nunca se las lava con productos ni con esponjas. Dicen que esos productos para lavar los servicios de la cocina les quemán su estado de salvaje. Se las lava con la manito y con agüita. Y jamás de los jamases las mujeres embarazadas deben de lamer la *qulluta*. “Es que la salsa de ají que se muele en la *musk'a* con la *qulluta* es irresistible, sumamente deliciosa”, suelen decir algunas excusándose. Pero es demasiado tarde, pues éstas han sucumbido en el *larphay* de la piedra redonda. La *qulluta* con ser *qulluta* descarga su ser de mortero redondo en la cabeza del feto de la mujer que la lamió. Esos niños y niñas nacen calvos. La cabecita de esos niños es nada más, nada menos, cual la

qulluta redonda sin ningún cabello. A estos niños les dicen la cabeza del *ñawpa*. Es que la *qulluta*, con ser *qulluta*, tenía y tiene mucho poder.

Entonces como les iba diciendo, cuando mi madre descubrió que el brazo de mi hermanita había empezado a crecer una bola dura, empezó a curarle. Agarrando la *qulluta* con la mano izquierda emprendió a frotar la bola hacia lado izquierdo diciendo: *kuti- kuti*. Esta palabra deriva del verbo *kuti-y*. Es decir, regresar, retorna. En otras palabras mi madre una y otra vez le ordenaba a la bola hasta que comprenda que debía regresar a su tiempo primigenio. La bola en sí, era tan dura como si fuera un hueso. Mi abuela decía que era una semilla verde del ancestro que había empezado a formarse en el brazo de mi hermanita. El *ñawpa* quería hacerse yerno. Se había dado a conocer en la bola. A medida que mi madre la iba frotando, iba ablandándose. Las primeras veces era dura, como una piedra y mi pobre hermanita gritaba de dolor. La semilla verde del abuelo no quería soltarse de mi hermana. Pero de tanto frotar, la bola había empezado a ablandarse. Entonces había que hacerla desaparecer del todo. Sino se la hacía desaparecer, podía amargarse y podía echar raíces de pura cólera. Entonces la bola crecería de un día para otro más dura que la piedra. Pero, felizmente la bola verde ya se había asustado diciendo: “*raass*”. Entonces mi madre sin perder tiempo remplazaba una *qulluta* con otra *qulluta*. Nadie debía tocar las *qullutas* usadas, se las arrojaba detrás de la casa hasta el día siguiente.

Se cura con la mano izquierda y se frota al lado izquierdo porque es la única manera de retornar al tiempo de los *ñawpas*. Como mencioné en el capítulo precedente, los *ñawpas* fueron *lluq'is*-izquierdas. Todo en cuanto a sus tejidos, artesanías, ganaderías, piedras y otros están constituidos de puntos hacia la izquierda. Si se hubiera curado con la mano derecha se hubiera hecho todo lo contrario. Se hubiera jalado la bola verde del abuelo desde el tiempo lunar al tiempo solar. O sea se hubiera empeorado, la bola hubiera crecido desmesuradamente. Hasta que un buen día, de la bola hubiera salido un hueso en forma de feto. Dicho feto es el aborto del *ñawpa*. Y nos hubiera causado mucho daño. Pero, felizmente mi madre se dio cuenta a tiempo del juego del ancestro.

Y como la bola-semilla del ancestro ya se había asustado, mi madre la reforzó acudiendo a una aguja grande, hecha de la aleación de cobre de oro y de plata. A esta aguja se le llama *yauri*. Se la usa para cocer frazadas y sacos de lana. De la misma manera como había frotado a la izquierda con la *qulluta*, empezó a frotar con el *yauri* diciendo: *kuti-kuti*. Mi madre decía que el *yauri* enviaba la bola verde al tiempo

primigenio. A aquel tiempo en que la tierra, con ser tierra, recién empezaba a formarse. Que en ese tiempo nosotros los humanos todavía no habíamos aparecido, pero que desde ese entonces, o aún más antes todavía, el oro, la plata y el cobre ya habían aparecido. Que esos elementos son exclusivamente de los abuelitos del tiempo lunar. Son su tapado.

Y como la bola verde del tiempo lunar había empezado a ablandarse, mi madre la reforzaba con trozos de tierra. Justamente a la salida y a la entrada del sol empezaba a frotar la bola verde con los trozos de tierra seca. Y en el momento en que el sol terminaba de salir o bien de entrar, se lanzaba con fuerza el trozo de tierra hacia el suelo. La tierra estrellada al suelo haciendo polvo volvía a la tierra. Es decir volvía al tiempo primigenio. Mi madre decía que la tierra, con ser tierra, también había aparecido paralelamente a las piedras negras y a los minerales. Que por eso, cuando se frotaba la bola verde con los trozos de tierra, ésta la reconocía y se impregnaba en ella. A todo eso se llama, *larphay*. *Larphay* es la acción de traspasar una potencia o manera de ser a otro cuerpo. La bola del ñawpa había pasado a los trozos de la tierra seca. Y dichos trozos volvieron al tiempo lunar, cuando se las estrelló en polvo.

Estas maneras de curar, tanto con la *qulluta*, como con el *yauri* y la tierra seca, se debían de hacer solamente a la entrada y salida del sol. Únicamente en ese lapso de tiempo, se debía despachar la semilla verde de la bola del ñawpa a su tiempo primigenio. Es que únicamente en ese momento, tanto el tiempo lunar como el tiempo solar se entrecruzan. Y se debía aprovechar este cruce de tiempo para sanar a mi hermanita. Mi madre sabía decir que seguramente la pobre de mi hermanita habría entrado, cuando la *chullpa* estaba viva. Pues sabemos que a la entrada y salida del sol los ñawpas toman vida. Que seguramente en ese momento, el sol estaba rayando amarillo. Y los ñawpas estarían caminando; tal vez, quien sabe, estarían calentándose. Felizmente mi hermanita no se había caído, tan solamente se había apoyado. Si se hubiera caído, los abuelitos-ñawpitas no la hubieran soltado fácilmente. Es así como mi hermanita se salvó. Desde entonces mi hermanita nunca volvió a enfermarse ni con los vientos malignos, ni con el *qayqa* de la granizada, ni con la ojos de tierra. Mi madre la había curado de todas las enfermedades de los ñawpas. Desde entonces nosotros también llegamos a temer a los ñawpas. Cada mañana, quitándonos los sombreros les saludábamos con mucho respeto. Les decíamos, *mamakuchay*, *machuchay*. Mis padres nos decían que solamente porque éramos muy respetuosos con los ancestros, no habían hecho sucumbir a mi hermanita en el tiempo lunar.

Chayllan, chayqa, eso es en cuanto a los ñawpas. He terminado de urdir los últimos hilos de las historias de la vida de los ñawpas y de los granos de la cañahua y la quinua. La manta esta lista para ser leída.

Podemos decir que para la cosmovisión de los *ch'isikatas* no hay una división tajante entre los tiempos; el tiempo del pasado y el tiempo del presente coexisten y se comunican. La noción misma de pasado no está en oposición al presente, como lo es la noción de tiempo occidental. Por ejemplo, en la historia que ya vimos del estudiante que entra a la laguna (o sea a la *pacha*-tiempo-espacio de la *wak'a*) vuelve a salir (los *yachaq*-sabios-chamanes le recuperan), por tanto es pues *pacha*-tiempo-espacio reversible. Se puede entrar- salir y recuperar pero bajo ciertas condiciones y reconocimientos de reciprocidad. Para recuperar al colegial se le entregó a la *wak'a* el sustituto-*rantin* del muchacho. Se le ofreció ritualmente un muñeco de sebo de vicuña, para que le suelte.

La noción de espacio-tiempo está relacionado con el manojo-*yurapapa* de la cosmovisión de las culturas. Por ejemplo para los *ch'isikatas*, el espacio-tiempo se teje en la topo-mitología; en el conjunto de historias-mitos que se relatan de los seres-entes que están ubicados en la topografía. En la pampa de Ch'isikata las *wak'as* como ciertas montañas, cerros, cataratas, ríos, cuevas, manantes, lagunas bojedales están en otro *pacha*. O sea en otro tiempo-espacio diferente al de los *runa*-gente, pero coexistiendo con los *runa*-gente del *kay-pacha*¹²⁹.

Las *wak'as*- seres tanto animales como vegetales y vientos malignos del *ukhu-pacha* (tiempo-espacio de los ñawpas) irrumpen de la misma manera en el *kay-pacha* (mundo-espacio de los *runa*-gente) y se introducen en el cuerpo de la gente. Esto sucede cuando los *runa* irrumpen en el *pacha*-tiempo-espacio de los ñawpas o *wak'as* sin hacerles pleitesías. Sucede en ciertas circunstancias, por ejemplo, los ñawpas penetran en la cena de los *runa*-gente, cuando se come en la noche el guiso de la quinua y

¹²⁹ Entre el *kay-pacha* y el *ukhu-pacha* ambos se relacionan por la noción de volver, convertirse, o sea *tukuy*, como señala Salomon: "El elemento dinamizador de esta cosmología es la circulación y la relación de perpetua refecundación entre seres que están ubicados diferencialmente en la acción y en el tiempo. El "alma" (que en el documento de Huarochirí se encuentra con la palabra española *anima* o *espíritu*) está visualizada como una pequeña criatura volante que, algo así como una semilla que se separa de una planta moribunda, se aparta de la persona muerta y preserva su vitalidad en un espacio sagrado, el Uma Pacha. En los juicios sobre idolatrías algunos de los imputados hablaban de una imagen del Uma Pacha como una hacienda donde los espíritus, así como las semillas, pueden volver a retoñar de nuevo hacia la vida" Salomon (1991: 7).

cañahua (los granos provienen de los *ñawpas* y son ellos los dueños). También se introducen en el cuerpo de los *runa-gente*, cuando en las madrugadas y atardeceres, el *suq'a-wayra*- el viento maligno, indomable- *ñawpa*, coge y sorprende a las personas sufrientes. Entonces a estas personas les voltea la cabeza a un lado, les deja con la columna encorvada, les paraliza los miembros y les provoca vómitos. Así mismo, los *ñawpas*- viejos también se meten en el cuerpo de las mujeres y les dejan embarazas, estos niños o niñas nacen como huesos arrugados con ojos saltones. Las *payas-ñawpas*- viejas también se meten en los genitales de los muchachos cuando se acuestan con ellas. Los *ñawpas* como ya vimos en la historia de mi hermana que entró sin querer en el *pacha* de los *chullpa*, también se hacen *nuyrus-qatay* (o sea infiltrándose en la muñeca y en el pecho de las muchachas). Se hacen yerno, ya que muchas veces se les trata de gentiles sin nombre y apellido, *pinco*- salvajes no amansados. O sea que, como no son de la familia de los *runa*-amansados quieren hacer parte de la vida de los runas. La utilización de nuero-cuñado, es una metáfora de los runas que entran en el cuerpo de la familia para hacer parte de ellos. Los manantes, como ya vimos en la historia del ingeniero que escupió en el manantial, también se introducen en la gente, la boca deviene manante. O sea, la piel de los labios se va hablandando y nunca se seca como el manante. También se introduce en los genitales, cuando orinan en sus muros o cerca a las *chullpas*. O sea se hacen parte del cuerpo de los runas-gente del *kaypacha*.

Esto nos muestra, como ya mencioné, que no hay una separación ni división tajante y excluyente entre las *pacha* del *ukhu* y del *kay*. El *ukhu-pacha* (mundo de las *wak'as*) y el *kay-pacha* (mundo de los *runa-gente*) son los hilos-nudos *pañá-lluq'i*- derecha-izquierda. Esta pareja de hilos son cualidades que no pueden separarse, son complementarios; el uno no existen sin en lo otro. En el pensamiento quechua, no hay un genérico universal para designar palabras que tengan una carga “esencial”, por ejemplo no se puede señalar las unidades como: bueno, malo tajantemente, sino que tienen que ser precisadas y objetivadas según la situación. No existe en si mismo, bueno y malo.

Aunque hay la noción de opuestos complementarios como: *hurin-hanan* (arriba-abajo), *qhari-warmi* (hombre- mujer), *millay-sumac* (malo-bueno)etc. Pero, uno de los pares califica a su pareja para dar origen a un tercer término que no tiene la connotación ni del primero ni del segundo, sino que entre los dos hacen brotar una tercera noción. Por ejemplo, lo bueno y lo malo tiene que estar unido a su pareja. En el quechua “bueno” se aproximaría a *sumac* pero esta palabra *sumac* debe estar acompañado de su

pareja *llamp'u*. O sea *sumac-llanp'ulla* bueno- enternecedor. *Sumac*, sería el nudo-hilo derecho-*pañá* y el hilo-nudo *lluq'i* izquierdo sería *llamp'u*. Bueno-enternecedor es la persona, animal o vegetal que se deja querer-mimar y con su ternura-blandura ablanda a los otros. Así mismo la pareja de palabras *sumaq-sumaqlla* - bueno-dulce en su dulzura, nos da la noción de acción, mientras que la palabra 'bueno' a la manera occidental nos envía a la esencia, como algo que no tiene acción sino que es en si mismo. En el quechua, "bueno" no existe de manera abstracta, existe en pares semánticos, como: *sumaq-llampu* y *sumaq- sumaqlla*, *suma- allillan* etc. En el pensamiento quechua *sumaq*-bueno tampoco no se enfrenta a *millay*-malo, como en la religión católica lo esencialmente malo. Además para la religión católica, Dios es siempre bueno, mientras que para los quechua, las *wak'as*, por ejemplo Kuni-Raya-Wiraqucha puede ser muy malo-rencoroso-*millay-chiknikuk*, cuando arrasa pueblos y sembríos, pero también es bueno-generator bondadoso – *sumak-khuyakuy* de la vida, cuando riega los sembríos. En el quechua, cuando hablamos de "malo" también nos reenvía a un par semántico que puede ser un antónimo o sinónimo etc. Por ejemplo: *sumaq-millaylla* (bueno en su corazón así de malo), *millay-millaylla* (mala-malita que no sabe querer ni amar). En el quechua en lugar de genérico universal hay pues los pares semánticos. No hay una dicotomía de bueno-malo, antes –después, allá-acá, cada uno de estos términos en si mismos. Por tanto, no hay fronteras entre seres *wak'as- ñawpas* y los *runa*-gente, que pueden transitar entre mundos, como ya se explicó, entre el *uchupacha* y el *kaypacha*.

Pallay-diseño 14

La mamita rosas-margaritas y las asociaciones de las categorías de pensamiento-sensación-narración

El presente capítulo trata de la historia de una de las *huacas* (deidad), el *misi-gato* salvaje *Quwa*, y la narración oral de la vida de la “Mama Rosas Margaritas”, que era la encargada de los rituales y ofrendas a la huaca gato que mora en una montaña y un manante (es a la vez la montaña, la “Montaña con joroba de gato” y su fuente natural) que se encuentran en las afueras de la población de Espinar. Esta huaca gato tiene una importancia fundamental en la cosmología quechua de los Andes y en particular de la región de *Ch’isikata*. Esta deidad aparece ya mencionada en textos de tempranos orígenes preincaicos y precoloniales como, por ejemplo, en los trabajos arqueológicos del templo de Chavin de Huantar (1500-300 A.C “período formativo andino”). Esta deidad también aparece mencionada en el mapa mítico astronómico que existía en el templo Coricancha, el principal de los templos de Cuzco en el período incásico. También Quwa (gato de oro) está mencionado en el manuscrito de Huarochirí (1608) que es la única fuente colonial existente sobre la mitología regional andina recogida de la tradición oral en quechua. Por último, esta deidad está también señalada y dibujada en la “Relación de las Antigüedades desde Reyno del Piru ([¿1620?, ¿1630?] 1879). *Quwa* está asociada al agua y es una de las huacas que rigen la potencia (*illa*) de los fenómenos atmosféricos como el rayo y la lluvia. Los cuentos- mitos sobre Quwa, Rosas-Margaritas y los habitantes del pueblo de Espinar me han permitido destacar un de los hilos principales de la trama conceptual de la cosmología de la región que es la categoría de pensamiento *llaksay*. De manera simplificada, se podría explicar que ese instrumento de pensamiento remite a una suerte de potencia-energía cuyos efectos son los de producir un pasmo, una turbación y un desmayo que puede llevar hasta la muerte.

Mamita Rosas-Margaritas

Son las cinco de la mañana; estoy en la puerta del fogón en la casa de mi hermana mayor. Han tocado a la puerta y mis sobrinas en coro me dicen: “tía, anota, anota también los golpes de la puerta”. Todas estallamos en carcajadas. Guardo el cuaderno un poco ruborizada. Mi hermana me dice que me deje llevar por la corriente de la vida, que mañana más temprano, cuando esté de retorno, tendré mucho tiempo en Barcelona para pensar y escribir. Que quiere disfrutar de mi compañía. Que lleva años sin verme. Que ahora me deje llevar, como yo solía decir cada vez que me emocionaba por “un chocolatito caliente con su pan de condesa”. Y para que se me despeje la mente me dice que va a encender la radio. Entonces se levanta y le da tres golpes. Cuando de pronto del fondo de la caja destartalada sale el ronroneo de una canción muy antigua. Es la canción del gato que dice:

- *Miyaw-miyaw,*
hay mi gatito ronrón,
se comió la carne,
se comió el queso,
nada me ha dejado.

Miyaw-miyaw,
hay mi gatito ronrón,
sus ojos luna llena,
Sus orejas dos hojas de coca,
Su nariz un chuño negro,
su bigotes espinos en punta
se comió todo y nada me he dejado.

La canción me lleva de aquí para allá, como cuando un borrachín se sale del camino oscilando de un lado a otro lado, la canción me jalonea arriba y abajo hasta hacerme llegar por el camino de mi infancia de ese entonces. Me sirvo el chocolate caliente y me dejo llevar por la ola de los recuerdos. Cuanto más tamborea la canción en mi pecho, más me veo vagamente con mi sombrero rojo y mi pollera amarilla. Cuanto más tamborea y cuanto más fuerte la canto, acompañada por mis sobrinas, mi otra voz,

la de niña, resuena en las paredes de la chocita de la mama Rosas Margaritas. No dejo de cantar hasta verme claramente entre las brumas del pasado. Ya estoy en la puerta del fogón de la mamita Rosas Margaritas mientras ella ronronea la misma canción del gato que acaban de transmitir en la radio. Entonces antes de que termine la canción, la vida de la mamita se me ha dibujado muy claramente. He aquí lo que voy a tejer en este apartado.

Voy a hilar la vida de la mamita Rosas-Margaritas teniendo como hilo-trama las categorías del pensamiento quechuas, tales como: *larphay* (acción de sacar una mala energía), *llaksay* (la potencia que deja pasmado), *hap'iqi* (un doble de las persona, de los animales y de los vegetales), *samay* (aliento de vida). También *wak'a* (salvaje, sagrado y peligroso) y *paqarina* (lugar de donde salen la potencia generadora de los animales domesticados). Pero también iré incluyendo nuevas categorías como *qhayqay* (aliento dañino que enferma) y *ayniy* (préstamo material e inmaterial de las acciones que se pagan con creces). Dichas categorías, que ya hemos visto, serán desarrolladas en nuevos contextos y situaciones de narración.

En mi primer *pallay*-diseño voy a narrar la vida de la mamita, cuando atrapó el susto-*manchay*. También veremos un manojo del *yurapapa*- de historias que se cuentan alrededor de la *Wak'a* con Joroba y de la vida de Rosas-Margaritas. Finalmente voy a narrar los rituales que realizaron los *hampiq-yachaq* sabios-curanderos para curar a Rosas-Margaritas.

En mi segundo *pallay*- diseño voy a dibujar la imagen de la mamita Rosas-Margaritas descendiendo por primera vez de la *wak'a* su majestad la Loma con Joroba para ir a tocar la puerta de cada uno de los que le ayudaron a recuperar su almita-*samay*. Aquí se verá la importancia de compartir la pertenencia al grupo social y la necesidad de liberarse de los traumas que suelen pasar las niñas de origen quechua que van a las ciudades para trabajar de empleadas. En este diseño también aparece nueva sarta de categorías: *ayni*- préstamo, *khuyapay* – amor y piedad por el próximo.

En mi tercer *pallay*-diseño les voy a relatar algunos historias de ciertos lugares con significación que se ubican en la loma con joroba. Tales lugares son: *lustrikiru*- los dientes de la luz, la cascada casa del *ñawpita* y el manante con *quwa* - gato salvaje.

Empezaré narrando el hilo-trama de la vida de la mamita Rosas-Margaritas y la relación que se había establecido con majestad la *wak'a*- montaña jorobada con orejas de gato.

La mamita Rosas-Margaritas y la loma con joroba: El control del poder

La mamita Rosas-Margaritas vivía sola sobre una loma jorobada con orejas de gato. Esa loma se llamaba: “*rumanu michiyuq* -la loma con gato de oro”. Decían que dicha loma tenía *manchayuq*, es decir, tenía una fuerza extraordinaria que hace asustar. Mi madre dice que *manchayuq* sería como decir *llaksayuq*. Como recordarán, *llaksay* es como una potencia que pasma y deja sin fuerza.

Una de las personas de ese entonces que conoció a la mamita Rosas-Margaritas es la pastora doña Silveria Flores de más o menos 90 años. Su persona me contó que, efectivamente, la loma tenía un *llaksay* (energía que pasma) de color verde. Que dicho *llaksay* era como una emanación de azufre salido de la boca de una cueva.

Me relató que cuando era adolescente, un día estaba pastando las ovejas en las laderas de la loma jorobada con orejas de gato-*michi*. Entonces se había dormido y cuando había despertado no había encontrado ni una sola de sus ovejas. Todas habían desaparecido. Corriendo arriba y abajo, contorneando las jorobas de la loma, con los ojos en lágrimas, por fin había divisado sus ovejas desde una piedra rocosa. Dicen que las pobres estaban por entrar a la boca de una de las quebradas de la loma. Que dicha quebrada tenía la forma de una cueva con dientes entreabiertos. Entonces, dicen, que había visto con espanto que de la boca de la cueva salía un vapor de aliento verdoso, que poco a poco iban envolviendo a las ovejas y éstas, como atontadas, querían entrar a la cueva, una tras otra. Ni los espinos, ni las ortigas, nada les había importado para saltar al otro lado de la quebrada hacia la cueva, pero la pastorcita en su intento por salvarlas, por mas que había estirado sus patas había pisado en un espino viejo y la niña y el espino habían rodado hasta la boca de la quebrada- loma (*urqu-q'asa*). ¡Qué espino ni qué espino!, ella nada había sentido. Estaba sólo pensando en los chicotazos y fuetazos que le iban a propinar sus padres si regresaba a la casa sin las ovejas. Con sólo pensarlo, se le había escarapelado hasta el alma. Que en ese entonces, la educación que recibían los niños era muy drástica. Dicen que, por fin, levantándose a duras penas mientras se sacaba las espinas de la palmas de sus manos, había corrido tras una y otra de sus ovejas. Dice que las pobres se balanceaban de un lado a otro, como hacen los borrachos de hoy en día; luego de haber bebido trago en la boca de la cueva salen tabaleándose. Así lo mismo dice que no podían sostenerse. Que las ovejas tenían los ojos amarillos y estaban sin fuerza, pero dice que pesaban como si toda la lana que les

abriga hubiera sido metida y sacado de un río. Gritando y llorando la pastorcita había logrado jalarlas una tras otras de la boca de la cueva. Que, cuando ya había terminado de jalar las ovejas, sin querer había visto que la boca de la loma con orejas de gato-*misi* o *michi*, era realmente profunda con curvas entreabiertas. Que en un reflejo le había parecido ver la puerta de par en par de una ciudad encantada. Sobresaltada había levantado los ojos y había visto sus dientes filudos y una respiración hedionda a vapor verdoso que había salido de la boca de la loma. Que seguramente esa cosa verdosa sería su *llaksay*. Lo cierto es que, esa misma boca abierta de par en par, había querido tragarse a las ovejas. Que si no se hubiera desplomado hasta el suelo, la boca se las hubiera devorado una tras otra diciendo primer ovejita: *laph*; (como cuando se traga algo de un bocado) segunda ovejita: *laph*; tercera ovejita: *laph*. *Laph* es una onomatopeya de la forma ondulante de cómo arde el fuego. Entonces ni una sola se hubiera salvado. Que luego de haberlas devorado una a una se habría cerrado la puerta y jamás las hubiera podido recuperar. Que historias como la que le había pasado a la pastorcita Silveria abundaban. Que muchas de ellas habían perdido sus ovejas en las quebradas de la loma jorobada con orejas de gato-*misi* y jamás se las había devuelto.

Me dijo, que en esa ocasión había visto detrás de la puerta que se abría de par en par, unos grandes batanes negros manchados con sangre, que dichos batanes eran finos como del tiempo de los Incas. Que las paredes de la cueva estaban rociadas con sangre seca y fresca. Que seguramente los batanes negros eran las mesas redondas donde los supuestos *layqas*- brujos seguían haciendo rituales a la loma con orejas de gato-*michi*, muy a escondidas. Que en ese entonces había escuchado cuchichear a sus abuelos que tales o cuales alcaldes y regidores estaban entrando a la boca de la loma con joroba siguiendo a los *layqas*-brujos que iba a ofrecerle vino tinto y hojas de coca, que en reciprocidad la loma con joroba y orejas de gato iba a hacer que estos sean electos. Que uno de estos que había seguido a los *layqa*-brujos había sido el alcalde de ese entonces. Y desde entonces la pastorcita Silveria se había convencido que, a pesar de que dicha loma era un poco enana y con una joroba a un lado de la espalda, era un poderoso *wak'a*.

Ya les mencioné anteriormente que *wak'a* es un ente sagrado y peligroso con mucho poder. Y como toda *wak'a* (sagrada, peligrosa y poderosa) tiene *llaksay* (potencia que pasma y asusta)¹³⁰. Entonces dice que la mamita Silveria, después de que

¹³⁰ Gonzales Holguín encuentra una familia de términos relacionados a *llaksa*. La raíz –madre de esta conjunto de términos se relaciona: pasmo, miedo, turbo, serpientes y fantasmas. Menciona que:

había terminado de arrastrar sus ovejitas fuera de la cueva, se había negado, cerrando los ojos, a pastear las ovejas en la loma jorobada con orejas de gato-*misi*. Que realmente la loma era una wak'a con *manchayuq*. Es decir tenía algo que asustaba. *Manchayuq* se acerca a la noción de wak'a. Pero, como acabamos de ver, no deja de tener *llaksay*.

La mamita tamalera, doña Primitiva Tarifa, de la misma edad que la mamita Silveria Flores, también había conocido a la mamita Rosas Margaritas. Ella me confirmó las palabras de doña Silveria. Me dijo que en ese entonces, cuando se acercaba a la boca de la quebrada de la loma con joroba le dolía la cabeza y hasta daba vómitos. Hasta ahora, a pesar de que la han volado y aplanado, la joroba y una de las orejas de gato de la loma con *manchayuq* (el que tiene poder de asustar) para construir un local municipal moderno con bloques de cemento para albergar a las madres solteras, todavía se siente el *llaksay* (la potencia imán que pasma). Y aunque la boca de la cueva se está volviendo un basural de plásticos y de llantas viejas, cuando uno se acerca pareciera como si unos ojos de imán al mismo tiempo que te expulsan, te absorbieran, como dice mi madre, te aspiran hasta la medula. Se siente el *llaksay*. Se siente que alguien respira. No obstante la mayoría de las personas que han construido sus casas alrededor de la wak'a con orejas de gato, son mineros forasteritos de otros *ayllu*-comarcas y me han hecho saber que ellos también habían presentido que la loma con una sola oreja de gato, puesto que le volaron una de ellas, no era una loma cualquiera. Que tenía una fuerza muy poderosa que causaba miedo-*manchay*. Que por eso le decían la loma que posee el poder del miedo- *manchayuq*. Muchos de ellos, cuando estaban excavando para hacer el cimiento de sus casas, habían encontrado varias tumbas con cántaros y piedras preciosas del tiempo de los Incas y sobretodo ollas y semillas del tiempo lunar de lo abuelitos-*ñawpa*. No olvidemos que *ñawpa* son los abuelitos y abuelitas de los primeros *runakuna* (de la gente) de origen quechua. Ellos vivieron en el tiempo lunar y a pesar

“*Llacsani*, o *llacsarconi*. *pantacachini*. Turbar al que habla. *Llacsani rimayhuan*. Amedrentar con la voz. *Llacsaytucuni*. Desfallecer quedar atajado, o desmayar, o turbarse despauorido, o de alguna vision fantasma, o miedo repentino. *Llacsca*. El metal fundido, o *bronze*, *chacruscca antacta*, *llacssani*, o, *chacruni*. Mezclarlo. *Llacsacayani*, o *llacsarayani*. Estar caydo como asombrado”. Pasmado a otro hazerle turbar de miedo, o cortarle, o desmayarle, o elarle la sangre como el que vee vn leon cerca, o serpiente. *Llacsac catari*. Biuora como basilisco que mata, o desmaya con la vista orta y turba. *Llacsapayani*. Amedrentar muy demasiado. *Llacsachaccuni*. Atemorizar de burla hazerse fantasma. *Llacsasca*. Pasmado de otro, o desparuorido turbado y cortado. *Llacsak llacsak tapiya*. Cosa temerosa de la otra vida. *Llacsactam*, o *llacsak tapiyactam ricuni*. Ver visiones espantables. *Llacsani rimactam*, o *pantacachini*. Turbar al que habla. *Llacsani rimayhuan*. Amedrentar con la voz. *Llacsaytucuni*. Desfallecer quedar atajado, o desmayar, o turbarse despauorido, o de alguna vision fantasma, o miedo repentino. *Llacsca*. El metal fundido, o *bronze*, *chacruscca antacta*, *llacssani*, o, *chacruni*. Mezclarlo. *Llacsacayani*, o *llacsarayani*. Estar caydo como asombrado. Holguín (1680: 149)

que fueron achicharrados por el sol, hoy siguen vivos. Por eso, jamás se les debe tocar ni profanar. De venganza pueden asesinar.

También habían encontrado grades cabezas de monstruos extraños. También pisadas de pumas que rebalsaban de la palma de diez manos. Asimismo habían hallado caparazones de tortugas mas grande que los neumáticos de un carro. Muchos de estos hallazgos, como yo lo pude constatar, habían sido guardados en nuestro primer museo de la provincia de Espinar *Yauri* por orden del nuestro actual alcalde el Ing. Oscar Mollohuanca. Pero que las cosas más preciosas habían sido trituradas por los dientes de un monstruo metálico llamado: Tractor- Caterpillar. Que nada o poco se había salvado. Ni los batanes de piedra negra, ni las vasijas talladas, ni las ollas, ni las tumbas. El monstruo había molido todo tirando pedos de burbujas reventadas. Que como tenía tanta hambre, había empezado tragando una de las orejas de la loma y luego la gran joroba y finalmente había hecho añicos aquella choza que todavía se mantenía, a la que temían tanto. Era la chocita de la mamita Rosas-Margaritas. Que todo eso había pasado en el periodo de ex-alcalde el Dr. Baltazar Aguilar. Que su persona, señalando con un dedo acusador a todos los que lo rodeaban había ostentado diciendo: “!que *wak'a* ni que *wak'a*! ¡Que *llaksay* ni que *llaksay*!” Espinar será moderno. No se dan cuenta que Espinar rima con España. Espinar será la nueva España, la envidia de las otras provincias”¹³¹.

Pero dicen que, como castigo a la *wak'a* que había quedado con una sola oreja de gato, le había convertido en una pasa arrugada. Que aquella uva lozana y fresca que había sido el alcalde Aguilar, poco a poco había ido secándose y arrugándose y volviéndose negra. Que probablemente el día en que había desaparecido, cuando el monstruo ya se tragaba todo, el alcalde habría entrado por la boca de la cueva hasta las extrañas de la *wak'a*. Que probablemente habría entrado al espacio de las *wak'as*. La cosa es que dicen que cuando ya no tenían ninguna esperanza de encontrarlo, puesto que lo habían buscado por todos los lados y rincones de la loma, lo habían ubicado con la boca abierta, justo cuando el sol ya estaba por esconderse. Dicen que estaba saliendo de la boca de la cueva portando una garra de un puma de color del oro enchapado en oro y plata.

Más tarde la pobre viuda del ex-alcalde viendo a mis padres pasar delante de su puerta les llamaría desde la ventana de su tienda, a duras penas, con una voz casi

¹³¹ Hoy muchos jóvenes cuando se les pregunta donde viajan suelen decir: “me voy a España” en lugar de Espinar.

ininteligible. Lentamente, a pasos perezosos, les conduciría a su hermosa sala colonial y se quejaría de lo desolado que había quedado mi pueblo desde que nos habíamos marchado, no solo nosotros sino también los Wagner, los Caballero, los Mena, los Mesa y los Álvarez y los *Ninawaman*. Pero les felicitaría por la gran herencia que nos habían dado mis padres, a nosotros sus hijos e hijas, por habernos empujado a las universidades. Luego les entregaría un atado envuelto en una tela muy grasienta manchada de vino tinto y sebo de llama. Les diría que eran las personas mas indicadas para tenerla, puesto que mi padre había sido uno de los amigos a quien mas había querido el finado su esposo, el ex alcalde don Baltazar Aguilar Ñuñunca. Que no le rechazaran, que lo guardaran por favor, que sino sus nietos lo venderían lo que había en el bulto ritual- *misaq'ipi*, como ya habían hecho, pues habían ido terminando de vender una a una las uñas de plata y oro de la mano del puma. Que por si no fuera todo, con toda su platería también habían ido terminando, empezando con las vasijas y semillas de oro del bulto de sus rituales y que, ahora, ya habían empezado con la platería de sus santos y vírgenes. Que mañana o más tarde, tal vez no volverían más a verse. Es así como llegó a nosotros una de las manos del puma de uñas enchapadas de oro y plata.



Imagen N° 47. *Puma maki*- la mano del puma enchapado con oro¹³²

La verdad es que en ese entonces, cuando el ex-alcalde había salido de la boca de la cueva, nunca más había vuelto a recuperar su condición de antes, la del humano. Dicen que en las noche gritaba como un gato en celo y desvariaba palabras obscenas y que si no le amarraban, salía corriendo y se iba a la boca de la cueva. Que poco a poco se había ido convirtiendo en una pasa seca.

Los *yachaq*-sabios: don Marcelino Inca, doña Valeriana Carlos y don Piten Cigarra y el papito *Taku Machucha* habían visto en el fuego ritual, a pedido de la mujer del ex-alcalde, que un gato gigante de color brillante como el oro tenía atrapado entre sus brazos al señor ex-alcalde. En el fuego ritual se había reconstituido, mirando en las lenguas de las llamas, tal cual como habían sucedido las cosas. Habían visto muy claramente que el ex-alcalde había bajado a beber agua a una ronda de manantiales cristalinos que se encuentran bajo las axilas de la loma en forma de gato. Cuando se

¹³²

La mano del puma la fotografía en 2012 del bulto de los rituales de mis padres.

disponía a tomar el agua, había visto entre las tupidas pajas, la sagrada y peligrosa *wak'a*, el gato salvaje: *quwa*, llamado *rumanu michi*- el gato de oro. Dicen que tenía el pelaje mas refulgente que el oro.

Como veremos, tiempo después, la mamita Rosas-Margaritas atraparía este mismo gato-*quwa* de pelaje irradiante. Secaría la piel para conservarlo en nuestro bulto de rituales. Le remplazaría sus uñas con plata y oro, y sus ojos rojos de fuego con las semillas rojas de los selváticos, llamados las pepitas de *wayrurus* (*Ormosia coccinea*)¹³³. Y le adornaría las orejas con una sarta de cintas del color del arco iris. Y su carne la enterraría en uno de los manantiales, dueño del gato salvaje y sagrado, el gato de oro. Desde entonces y para siempre, este acontecimiento trazaría el nuevo destino de mi hermana Urpita.

Lo cierto es que más tarde, cuando los médicos ya no le habían podido curar al pobre ex-alcalde y cuando partía de viaje a la otra vida, había recuperado su condición humana. Se había confesado a su mujer que aquel día en que había desaparecido, había visto a un gato de oro ronroneando con unos bigotes de plata que terminaban en granos de granizo y que tenía unas hermosas uñas de plata. Había contado que dormía placenteramente entre las pajas de los manantes. Que cuando el ex-alcalde estaba por atraparlo, el gato le había lanzado una mirada con ojos rojos encendidos de fuego, que en ese momento se le había paralizado el corazón y todo su ser había quedado pasmado por fuerza de la impresión de los ojos del gato. Que había caído en el *llaksay* del gato, como habían dicho los *yachaq*-sabios cuando miraron en el fuego. Que después ya no se recordaba nada más. Que solo siente unos grandes deseos de ir a la boca de la cueva. Que algo le atrapa y le jala hacia aquel lugar. Que no puede controlarlo. Que la loma con joroba y orejas de gato le tenía atrapado, le había *hap'iy*-agarrado. Que por favor, pasara lo que pasara, aunque gritara y pataleara no lo soltaran de la cama, que muy al contrario lo sujetaran con cadenas de oro y plata para que no se escape a la boca de la

¹³³ *Ormosia coccinea* es una [especie botánica](#) de la [familia](#) de las [leguminosas](#) que produce bellas [semillas](#) rojas con un punto negro que cubre un tercio de su superficie. Son venenosas si se ingieren. En Sudamérica era ya utilizada desde épocas pre-incaicas para la fabricación de adornos y joyas. En muchos vestigios incas, se han encontrado numerosas semillas de huayruro formando parte de objetos como collares y brazaletes. En restos de la cultura [Chachapoyas](#) (en el noreste del Perú) se han encontrado igualmente estas semillas. En la actualidad se sigue usando la semilla de *huayruro* para la confección de adornos y amuletos. La fuerte madera se puede utilizar en la mueblería, aunque su uso no es tan difundido. Está prohibida la venta y/o reproducción de ésta semilla en países de la [Unión Europea](#), [Inglaterra](#) y [Canadá](#). Ello ya que son consideradas alucinógenas y venenosas. http://es.wikipedia.org/wiki/Ormosia_coccinea

loma. Que no le diera ese gusto a la *wak'a* con joroba y orejas de gato. Que él, como un buen cristiano, moriría en las manos de Dios.

Entonces dice que los *yachaq* habían visto en las llamas del fuego que el gato sagrado y salvaje, su señoría el señor *quwa*, viéndose acechado por el alcalde, de un salto había abandonado el lugar. El ex-alcalde había corrido tras el gato peligroso y sagrado. El gato de oro- *quwa rumanu michi* zigzagueado se había metido a la boca de la cueva. El ex- alcalde también. También habían visto en el fuego que arriba de la cueva, en la joroba del gato, la gente hacía bulla, unos y otros reían, decían “dónde está el alcalde, que venga a servirse un buena chicha de maíz”. Pero, el alcalde no les había escuchado, tan solamente había volteado atrás para ver si alguien le hacía guardia pero como no había visto a nadie también se había perdido entre los recovecos zigzagueantes de la cueva por donde desaparecía el gato. El gato sagrado y peligroso había reaparecido, pero de un salto había entrado a un hueco grande de la pared de la cueva. El pobre ex-alcalde, antes de entrar al agujero todavía había dudado un poco, primero había retrocedido pero finalmente, mirando arriba y abajo, también había desaparecido en el hueco. Aquel agujero no había sido un simple agujero, sino, dicen, que en las lenguas del fuego habían visto lo que realmente era. Dicen que se había dibujado una inmensa boca con dientes filudos, era la boca de la *wak'a* de la loma con joroba y orejas de gato. El agujero- boca dice que conducía a otro tiempo y a otro espacio. En el momento en que la boca se había cerrado, el fuego se había apagado. Que ya sabían lo que había pasado con el ex-alcalde. Y sólo quedaba recuperarlo. Pero, como en ese entonces el señor alcalde no creía en las cosas de los indios *layqas*-brujos, los *yachaq*-sabios habían lamentado mucho de no poder ayudarlo.

La *wak'a*, la medida del tiempo atmosférico

En ese entonces, cuando el monstruo todavía no había triturado la gran joroba y una de las orejas de gato de la *wak'a*, desde nuestro *ch'isikatallay* pampa podíamos verle orgullosamente sentado en sus dos patas traseras. Agazapado, vigilaba a un ratón que se había escondido en un agujero. Los primeros rayos del sol llegaban a su joroba rocosa, luego el sol tornaba en sus bigotes de espinos, después iba descendiendo entre su cuello lanudo de pajas hasta bañar todo su cuerpo lampiño que las había ido perdiendo con el tiempo. En ese entonces, mi abuelito Don Melchor, sabía medir el

tiempo mirando los rayos del sol en la *wak'a*.¹³⁴ Cuando el sol rayaba en la punta de la joroba se iba a recoger el agua al manante, cuando llegaba a las orejas se soltaba las vacas y las ovejas de la cancha; cuando empezaban a dibujarse los rayos en los ojos salíamos corriendo directo a la escuela jalando nuestras bolsas de cuaderno. Cuando los rayos estaban por llegar a la cadera del gato agazapado, ya habíamos regresado a nuestro *Ch'isikatallay* pampa.

En ese entonces la gente de *Ch'isikatallay* pampa sabía pronosticar el tiempo observando la espalda de la *wak'a con manchayuq* (el que asusta). Cuando la *wak'a* con joroba y orejas de gato sacudía su espalda con joroba lanuda, como si tuviera nieve; decían la *wak'a-rumano michi* (Gato de oro) está de frío, ya siente la nevada en su espalda, seguro que ya mismo va a nevar. Dicho y hecho, al día siguiente empezaba a caer cúmulos de nieve. Los *chisicateños* reconocían a la *wak'a- quwa rumano michi* como el gato de oro. Cuando el gato de oro empezaba a eructar cúmulos tras cúmulos de nubes negras y éstas se trasladaban hacia el lado de donde sale el sol, significaba que las lluvias se habían adelantado. Sin embargo, si las nubes eran algodónadas y se dirigían hacia el lado donde se esconde el sol, las lluvias se iban a retrasar. Eso era para nosotros la *wak'a* gato gris.

El desplazamiento del sol en la *waka-gato-loma*, los contrastes entre luz y sombras, perfiles salidos y hondonadas, los colores que varían entre brillantes y opacos en los cultivos, la garúa, la lluvia y las nieblas en las pampas, la luminosidad según el correr de las nubes, la blancura con las granizadas y las nevadas, el sacudirse de los cultivos con el viento y su silbido; todas las formas, los volúmenes y sonidos del paisaje cambian como el fluir de un líquido en la cultura de los *chisicateños*. Son maneras de "leer e interpretar" los signos cambiantes del paisaje según las horas del día y las estaciones del año, como cambia al correr un río que fluye en el fondo de la quebrada y brama al oído en cada momento de manera diferente.¹³⁵

Seguramente para las otras comarcas sería otra cosa. Por ejemplo, para el *ayllu-*comarca de *Pararani* donde estaba de nuera mi tía Aleja, se podía observar muy claramente que la *wak'a* gato gris tenía doble cabeza. Una de las cabezas era la joroba. Tenía ojos adornados con granizo, pareciera que no sentía nada, su mirada era fría, sin una lágrima. Sus bigotes estaban levantados en punta de la cola de ají negro. Su boca

¹³⁴ En cuanto a la "lectura" del sol y sus desplazamientos en los contrastes de luz y sombras como práctica ancestral de la cultura de los Incas, ver (2011) Cummins, Thomas B.F. & Bruce Mannheim: "The river around us, The stream within us, the traces of the Sun and Inka kinetics".

¹³⁵ J. M. Arguedas (2004) ha tratado este tema en su novela "Los Ríos Profundos".

grande con dientes de lobo se tragaba un ratón del tamaño de un conejo. Su pelaje era de un amarillo claro, el viento lo acariciaba cual las olas de un lago. Por eso le dirían el gato romano de pelaje de oro. Cuando empezaba a eructar, mi tía Aleja le escupía con los bagazos de la coca con pedacitos de la *llikt'a* (masita de quinua que acompaña a la hoja de coca cuando se la masca). Le decía: “aquel *wak'a* del gato salvaje se está colgando al cielo. Se está levantando, ahora ya mismo nos suelta la granizada. Pobres de nuestras papitas nuevas serán zarandeadas con la granizada”. Entonces, nosotros también junto con mi tía, levantando el atado- *unkhuña* donde se guarda las hojas de coca, le insultaba diciendo: “oye *wak'a* gato con doble cabeza frena tu corazón como se frena el coche. Apártate y regresa a tu sitio. Si no lo haces, ahora mismo vamos a ondearte con la *llikta* y con las semillas de coca”. Decían que solamente podía hacerle regresar las hojas de la coca y la *llikt'a*. Cuando se negaba a regresar a su casa le echábamos cruces al lado izquierdo mientras le decíamos: *taphka-thahka. Kuti-kuti*”. Recordemos que la repetición de estos términos se debe a que en el idioma quechua no existen genéricos. Bruce Mannheim (2011:3) señala que en el quechua no existe “una sola ‘construcción genérica’ y más bien está basada en la ausencia de una especificación”. Por ejemplo *qaqa rumi* - piedra del barranco, *mayu rumi*- piedra del rio, *rumi rumi*- piedra piedra. Es decir el *kay*- condición modo de estar de la piedra en si mismo como *rumi rumi*. Así mismo *kuti-kuti*, *taphka taphka* son términos que denotan en si mismo su condición de *kuti* (inversión) y *taphka* (*detener*).

Entonces, como les iba diciendo, la *wak'a* gato romano, viéndose que sus mismas ondas de nube negra recaían en sí mismo, empezaba a desvanecerse. Pero a ratos volvía a recomponerse con más fuerza cubriendo el cielo de densas nubes negras; entonces nosotros también, siguiendo a mi tía, comenzábamos exorcizarle, echándole cruz tras cruz con la mano izquierda y al lado izquierdo, mientras le escupíamos con el bagazo de la coca. Gritando y rezando le exorcizábamos con la contraseña de: *taphka-thapha*”. Entonces la *wak'a* gato romano con los ojos de gato castigado volteaba sus ojos hacia la loma. Lentamente iba recogiendo las negras nubes con su larga cola. Cuando volvíamos a verle ya estaba agazapado un felino muy poderoso con doble cabeza. Con sólo mirarlo se nos encogía el alma, era pues la *wak'a rumanu misi*. Es decir el gato de pelaje de oro. No olviden que *wak'a*, es todo aquello que escapa de lo normal. Hay *wak'as* con doble y triple cabeza, se presentan no sólo en las montañas y en las lomas, sino también en los animales, en las aves y en las personas. Son también *wak'as* los niños y niñas con seis dedos y aquellos que también llevan joroba y labio

leporinos. Decían que, para tal o cual comunidad, la *wak'a* tomaba diferentes nombres y diferentes poderes. Si se le miraba de arriba y de abajo y de costado y otro lado, se podía ver claramente a un gato con doble cabeza. Decían que eso mismo era su *hap'iqi*. O sea que era la potencia que atrapaba y hacia que la *wak'a* en su condición de *wak'a* sea como tal. Es pues la energía y fuerza que maneja a la *wak'a*. He aquí que les voy a contar un caso en la que la *wak'a* con doble cabeza se le presentó a la mamita Rosas-Margaritas para atraparla y devorársela.

La historia de la *wak'a* con doble cabeza, desequilibrios, la almita de la mama Rosas-Margaritas

Taphka-taphkay es otra de las categorías del pensamiento quechua. En los capítulos anteriores la he mencionado. Les dije que era la acción de hacer parar, retroceder y desvanecer una potencia o energía. Mientras que *kuti-kuti* (regresa-regresa) es la acción de sacar una mala energía. Godenzzi (2005) menciona que *kuti-kuti* es la: “inversión o vuelta en el tiempo o espacio. Dos entidades que cambian y se invierten. A ocupa el lugar de Y; Y ocupa el lugar de A”. Louis Girault señala que los quechuas *kallawayas* de Bolivia sacan las enfermedades causadas por el viento friccionando en forma de cruz con la piedra alumbre blanco- *qullqi qullpa* (sulfato de aluminio natural) de la cabeza a los pechos, de los brazos a los pies. Señala que mientras realizan esta acción van murmurando: “ *kuti, kuti, kuti, por virtud de este remedio quedarás sano, y todos los males de aire o de viento pasaran y quedarás sano, todo se irá en el seno de esta piedra*” (Girault 1984: 529).

He aquí otra situación del uso de la categoría *kuti-kuti* (regresa-regresa o desaparece). Los *kallawayas* lo usan para sacar el mal del viento del cuerpo de una persona. Los quechuas *k'ana* de *Ch'isikatas*¹³⁶ también sacan los vientos malignos

¹³⁶ En *Ch'isikata* hay varias clases de enfermedades causadas por el viento-*wayra wayrarusqa*. Su traducción literal sería “lo que el viento le ha transmitido”. Pero *el wayra wayrasqa* es conocido como “mal viento”. Los *ch'isikatas* consideran que hay diferentes tipos de vientos, unos muy peligrosos y otros de menos poderosos. Estos de menos poder, son los que causan el mal del viento. Este tipo de viento sale de ciertas quebradas y barrancos. Suelen salir en las madrugadas y en los atardeceres. Cuando las personas, también los animales se les cruzan en el camino, caen enfermos. Estas personas bostezan, tienen sueño, sienten escalofríos y toman un color pálido; pierden su *kay*-modo de estar *runa*-gente. Los niños que fueron cogidos por el mal del viento lloran de manera entrecortada y les da diarrea medio flemosa. Se les cura pasando con ruda tostada en la boca del potito. A los adultos se les frota en la frente y en el pecho con alcohol, ruda y ajo diciendo *kuti-kuti*. Por lo general el mal viento suele coger a las personas que andan preocupadas, o aquellas que están sin comer. Este tipo de *wayrasqa*-viento no es peligroso. El

acudiendo al *kuti-kuti* (regresa-regresa). El uso de esta categoría, es también la acción de hacer regresar la mala energía a su estado de origen. Por ejemplo, cuando alguien nos tiene envidia y celos se pueden hacer recaer tales energías negativas en la misma persona; mientras se va escupiendo en dirección donde habita el que nos envió la envidia, se va pronunciando: *kuti-kuti*.



Imagen N° 48. La *wak'a*, el *Quwa Rumanu-michi*- gato de oro que atrapó la almita de la niña Rosas-Margaritas¹³⁷

La pastorcita, doña Silveria Flores me contó que de niña había escuchado decir que a la mamita Rosas-Margaritas un *misi*-gato gigante de color gris la había devorado. Me reveló que la mamita Rosas-Margaritas, en su condición de niña, había entrado a orinar en la quebrada de la *wak'a* con *manchayuyq* (el *waka* que tiene el poder de asustar). Entonces dice que, cuando estaba haciendo pis en un rincón, un *misi*-gato gigante del tamaño de un perro lanudo le había saludado desde la puerta de la cueva, con un término que jamás había escuchado; le había dicho: “hola”. Desde entonces la

qhaxa wayra- viento del rayo es muy peligroso, saca ronchas y hace hinchar el cuerpo en un segundo y si no se le cura con sangre fresca, la persona puede fallecer en menos de una hora. El *suq'a wayra*-viento mítico *ñawpa*, es otro viento que suele amarrar los nervios y hace paralizar el cuerpo. El *q'aqchaq wayra*, el viento que desarticula la columna vertebral y tuerce el cuello a un lado. El *qhaqay wayra* es un tipo de viento dañino que se genera en los lugares donde están enterrados los muertos. Este viento produce granos diminutos en el cuerpo. También hay ciertas enfermedades menores, como el mal del ojo, el *urañasqa*- sobresaltado, *mancharisqa*- asustado etc.

¹³⁷

Foto donada por doña Lucia Ríos Umiyauri en 2013.

niña había entrado en otro estado, como el ex-alcalde Aguilar que mandó a aplanar la joroba de la loma con orejas de gato; estaba fuera de sí misma. La *wak'a*, es decir la loma con orejas de gato-*misi*, en su condición de loma con orejas de gato, había tomado su condición de gato-animal y, transformado en un gato gigante de color gris, había asustado a la niña con una sacudida en el corazón. Entonces dice que, como la niña era huerfanita solitaria sin padre ni madre, no había resistido la sacudida que le había causado la *wak'a*.

En la primera sacudida le había hecho caer su almita de su corazón. Y en las otras le había vuelto en sí pero sin alma. Cuando se había despertado, la niña no solamente estaba *llaksasqa*, sin fuerza ni aliento, sino que estaba sin alma, fuera de sí misma, al borde de la locura. Dicen que su corazón se agitaba descorazonadamente, pues estaba sin su alma. Estaba *llaksasqa-mancharisqa*, es decir estaba pasmada y con “susto”.

Este término se usa cuando el alma sale del cuerpo por una gran impresión. Es decir no solo estaba pasmada sino aterrorizada. Mi madre dice que, la “almita” sería como el *samay*. Ya les había mencionado en los capítulos anteriores que *samay* sería como el aliento o fuerza generadora de la vida. Es decir la niña se hallaba sin el aliento generador de la vida. También hemos visto que para los quechuas el *samay*- aliento de la vida se concentra en el corazón. Mi abuelita me dijo que por eso, el corazón de la niña se agitaba desesperadamente. Mientras no recuperan su alma-*samay* que, según dicen, es como un motor que hace que la niña sea niña, no se recuperaría.

Dicen pues que la niña era huerfanita sin padre ni madre y de remate, dicen que era forasterita¹³⁸. Un día la niña jalando con un palo largo a un viejito mendigo se había refugiado de la lluvia en la choza abandonada sobre la loma con joroba y orejas de gato. Pasado el tiempo, una mañana a la salida del sol, el viejito había partido a la otra vida y la niña se había instalado en la choza. Desde entonces, nadie había podido moverla. Lo cierto es que, como era huérfana y forastera, era doblemente *wakchacha*. O sea, pobre de padres y pobre de pueblo, y cómo a todo pobre, la gente la habían visto como a un viento pasajero sin raíces. Y nadie le había acudido a ayudar como cuando se acude a los que tienen padres y pueblo. Que probablemente habría permanecido sin su almita varios días. Entonces, cuando habían llamado a su almita de niña, el alma había

¹³⁸ En la noción quechua de la persona la completud se consigue con un equilibrio de energía - *samay* de un lugar y la procedencia de un lugar desconocido convierte en inciertos una parte de los ingredientes constituyentes de la persona.

envejecido, se había vuelto dura, no había querido retornar al corazón de la niña. Entonces dicen que, como la alma no obedecía, habían acudido *al yachaq-* al sabio Don Villanueva. El *yachaq*-sabio había dicho que la *wak'a*, en su condición *wak'a*, no quería soltar a la niña. Mi abuelito don Melchor, que en ese entonces tendría 35 o 45 años, también había acompañado a don Villanueva y había visto en las llamas del fuego que un gato gigante de color gris de dos cabezas, una a cada lado del hombro, jalaba a la niña de sus manitas hacia una cueva oscura. Nos dijo que, la niña siendo pobre de padre y de pueblo tenía una fuerza extraordinaria de aferrarse a la vida; dicen que se resistía agarrándose de lo que encontraba. Que sus manitas estaban sangrando porque se estaba asiendo con toda su fuerza a los espinos que crecían en la puerta de la cueva. Que aunque habían chicoteado a la *wak'a* noche tras noche para que soltara a la niña, no habían logrado hacerle soltar. Que muy al contrario, la *wak'a* con doble cabeza había empezado a arrastrar a la niña cueva adentro.

Hasta que a una de las abuelitas *hampiq* - curandera que cuidaba a la niña junto a un grupo de curanderas, mientras los hombres bajaban a la cueva a chicotear a la *wak'a*, se le había iluminado una idea magnífica. Entonces había dicho a los sabios que podían hacer un *chhalay*- trueque con la *wak'a*. Es decir podían cambiar la niña Rosas con otra niña mucho mas bonita con olor a vicuña. Recién entonces habían hecho una niña con los sebos del pecho de la llama y de la vicuña. Le habían puesto como ojos dos negras semillas de coca, de cabello las hojas de coca, de dientes los granos de maíz, de boca un pétalo de clavel rojo y de orejas dos pallares blancos y de lunar granitos de anís y, para que estuviera completa, de ombligo una pequeña papita arrugada. Y para que se vea linda, la engalanaron como a las novias adornadas con cintas fosforescentes en el cabello; por último, le habían rociado con granos multicolores de la quinua y de la cañahua. Y viéndola tan linda y pura, la habían llamado “la niña doncella de la loma con joroba”. Entonces nuevamente los hombres habían penetrado en la cueva y habían prendido el fuego ritual a un costado de donde estaba la *wak'a* que jalaba a la niña. Mientras tanto, las mujeres se habían quedado en la choza cuidando a la niña con una infinidad de rezos. Dice que algunas hacían guardia en la puerta, otras sobre la boca de la cueva y muchas alrededor de la loma con joroba y orejas de gato. Todas en silencio, mascando la coca y bebiendo a grandes sorbos de vino tinto y trago de caña de azucar habían rodeado la loma para impedir que ciertos seres y espíritus malignos espanten a la almita. Dicen que, si las mujeres no beben el vino ni mascan la coca, estos seres malignos pueden vencerlas, pueden asustarlas y hasta pueden hacerles caer su *samay-*

alma. He sabido que el trago y la coca les da “mucho valor”. Es decir les hace no tener miedo. Mi abuelito sabía decir que estos seres malignos son como caballos con alas, duendes con ojos saltones, burros con tres patas, chanchos con hocico de metal y gallos rojos. Estos seres son el *hap'iqi* (la fuerza que atrapa) a ciertos lugares donde habitan las *wak'as*. Que como estaban tan hambrientos querían tragársela a la almita. Mi hermana mayor, *hampiq*-curandera, dice que cómo la niña entró al mundo de las *wak'as*, éstas no querían soltarla, que querían llevársela. Que además, las almas, con ser almas, fuera de la cavidad del corazón, estaban en un estado muy frágil y susceptible. Ya fuera del corazón, cualquier cosa podía asustarlas. Si eso pasaba con la almita de la niña Rosas-Margaritas, habría regresado a la cueva como un velo de viento. Entonces, cerrando sus ojos, se hubiera acurrucado en un rincón de la cueva y se habría negado a venir, aunque le hubieran llamado en coro y aunque le hubieran presentado caramelos y chocolates. En todo caso, se hubiera dejado devorar por el gato con doble cabeza. Entonces la niña se habría vuelto *sonsa-upa*, o quizás habría enloquecido-*waq'a*. Sin su alma, andaría por las calles tirando piedras, no se daría cuenta de nada. Tendría una fuerza descomunal, como una *wak'a*. Con la diferencia de que la *wak'a* con ser *wak'a* puede controlar su fuerza, mientras que la *waq'a*- loca con ser loca, está lejos de controlarlo. Y como el actual loco llamado Cachito Ramírez, también hubiera aparecido muerta en la boca de la cueva.



Imagen N° 49. La niña doncella de la loma con joroba¹³⁹

¹³⁹ Niña doncella de sebo agasajada con vino y cerveza por los *yachaq*-sabios Marcelino Inca Quellhua casado con doña Valeriana Carlos Rios (mi hermana mayor). Ambos son muy creyentes de la *wak'a*- La Loma con Joroba. Mi hermano, Don Marcelino me hizo saber que cada año hace un *pagapu*-alcance de

Lo cierto es que en ese entonces, cuando los hombres habían bajado a la cueva y habían prendido el fuego ritual, habían visto en la brasa candente que el gato gigante de doble cabeza les estaba mirando en posición de ataque mientras abría la boca para devorar a la almita de la niña. Entonces, sin perder tiempo habían extendido una bella manta que haría de *misa*, es decir la manta para ofrecer el ritual¹⁴⁰. Entonces le habían brindado sobre la *misa* buenos manojos de las hojas de coca y una buena docena de botellas de vino tinto y trago puro de cañazo. También granos de quinua y cañahua y mucho chocolate y galletas. Y otras semillas y mejunjes que le encantan a las *wak'as*. Por ejemplo los huevos de las doncellas. Es decir, los primeros huevos de la gallina pero sin contacto con el gallo. Y para coronar la *misa* habían colocado a la niña doncella de la loma con joroba en el centro del manajo de las hojas de coca. Entonces habían empezado a emborracharle. Mientas ellos bebían copa tras copa, habían rociado gotas de vino a la niña doncella de sebo, cuando la niña doncella habían empezado a cantar y a desvariar, la habían hecho levantar suavemente en la brasa del fuego ritual. En el momento había reventado tres veces los granos de maíz. “Buena señal”, se habían dicho, mientras seguían bebiendo y rociando el vino en el fuego ritual. El olor del sebo se había expandido en toda la cueva. La *wak'a* había empezado a devorar deliciosamente la niña de sebo. Dicen que estaba famélica. Que seguramente llevaría años sin comer. La *wak'a* se había quedado en su cueva borracha, cantando y bailando. Desde entonces, como le habían hecho probar a la *wak'a* la niña doncella, cada año habían tenido que ofrecerle una.

La mamita Silveria¹⁴¹ me dijo que antes sus abuelos le hacían grandes ofrendas a la *wak'a*- La loma con Joroba, que como la *wak'a* estaba acostumbrada a comer desde

ofrendas a su majestad la Loma para que no enferme a sus niñas. Tienen pues seis niñas y un niño. Su casa está a los pies de la *wak'a*. Foto tomada por Urpi Adela Carlos Ríos.

¹⁴⁰ Montserrat Ventura (2012) encuentra que los elementos que utilizan los Tsachila para hacer los rituales también se llaman, “*misa*”. La cosmovisión tsachila se relaciona con la andina y la Amazónica, pues se encuentran en una “zona intermedia” entre ambos.

¹⁴¹ La mamita Silveria era una de las abuelitas que conoció a la mama Rosas-Margaritas. Era muy amiga de mi padre. He sabido que, como mi padre fue huérfano de madre, la mamita había sido una de las señoras que habían dado el pecho a mi padre cuando era bebé. La mamita era una de las personas más importantes del pueblo de Espinar. Era respetada y querida y tenía largas extensiones de tierras. En una de sus tierras se hallaba la *wak'a*, Loma con joroba, pero mas tarde la municipalidad se apropió de ésta. La mamita y su hermano habían heredado una hermosa casona de adobe con grutas de arcilla a la entrada de la *wak'a*- El *misi*-gato con joroba. Y habían sido ellos los primeros que habían mandado a construir la primera casa de adobe en la ladera de su majestad la Loma *misi*- Gato con Joroba, pero no habían habitado la casa ni tres meses. Dicen que los *ñawpas*-ancestros del tiempo mítico no les dejaban dormir, ya que los *yayas-ñawpas* pasaban toda la noche conversando y mascando la hoja de coca. Don Ernesto Flores había contado a mi padre que las *payas*-viejas *ñawpas* se metían de noche a su cama. Los pobres

tiempos muy remotos los mejores fetos de vicuña y de llama, se había servido de la niña. Que en esa loma con joroba y orejas de gato mucha gente, en ese entonces, todavía se volvía loca, algunos aparecían fuera de sí mismos, con los ojos desorbitados de puro espanto. Dicen que la *wak'a* les jalaba, les llamaba. Muchos se habían enfermado sin razón y muchos otros habían muerto precipitándose a las quebradas. Que como la gente poco a poco iba dejando de hacerle ofrendas, el gato con doble cabeza había empezado a devorar a todos los que se le acercaban. Amantes tras amantes que entraban a amarse a escondidas en la boca de la quebrada habían aparecido muertos. Que ese había sido el caso de la doña Zorra Celestina y su joven amante el heladero. La gente así había visto y la habían contado a la mamita Silveria y su persona me lo contó, diciendo que cuando el heladero estaba arrinconando a la Zorra para levantarle la pollera y bajarle el calzón, alguien le había dado una palmada en la espalda diciéndole: “buen provecho”. Habían volteado la cabeza con los ojos enloquecidos del susto, pensando que era el marido de la Zorra, pero no habían visto a nadie. Desde entonces los dos amantes habían desaparecido.

Entonces dicen que cuando la *wak'a* había terminado de comer a la niña de sebo, al día siguiente la niña Rosas-Margaritas había despertado como de un largo sueño. Pero no se había acordado de nada. Su corazón había dejado de latir agitadamente, la niña había recuperado su condición de niña, pero dicen que por alguna razón el miedo se había empozado en su corazón. Desde entonces tenía miedo de dormir sola. Los *hampiq*-curanderos habían dicho que las paredes tenebrosas del barranco de la cueva con joroba y orejas de gato le había *llaksarusqa*-pasmado a la niña. Es decir le habían dejado sin fuerza, cuando la pobre estaba orinando. Y la *wak'a* transformándose, en su condición de gato gigante con doble cabeza, le había rematado aterrizándola-*macharachisqa*. Es decir había hecho caer a su almita. Desde entonces el miedo la había atrapado.

El llaksasqa, como es temporal, se pasa como pasa el miedo, pero como acabamos de ver, para los quechuas el *mancharisqa* o “susto” tiene otra connotación, no se pasa rápidamente como se pasa el miedo. Solamente se pasa cuando se recupera el alma. Pero, como le dejaron a la niña Rosas-Margaritas sin su almita por mucho tiempo, el alma había atrapado cierto miedo a la oscuridad. Había envejecido-*machuyarusqa* de miedo y de alguna manera no había encajado bien en la caja de su corazón. Es decir

sin darse cuenta había construido su casa sobre los entierros de los *ñawpas* míticos. Primero falleció don Ernesto y hace poco la mamita, probablemente cuando cumplió 100 años; así cuenta la gente.

que, el *sunqu-* corazón o *samay-* alma tierno, suave y blando de la niña Rosas-Margaritas había devenido *ch'aki-*seco y *ch'arki-*duro. Que por eso, la mamita Rosas-Margaritas tenía miedo de dormir sola.

En el siguiente apartado voy a narrarles las historias del día en que la mamita Rosas Margaritas perdió el miedo gracias al corazón tierno, suave, blando de un grupo de niñas y niños.

Mamita Rosas Margaritas: el miedo a la soledad y a las almas de los muertos

Cuando mi padre y mi madre nos llevó de nuestro *Ch'isikatallay* pampa al pueblo de *Yauri-* Espinar nos dijo: “No tendrán que madrugar. La escuela está a la vuelta de la loma con joroba y orejas de gato. Pueden dormir hasta que los rayos de sol hayan llegado a su quijada”. Como les había mencionado, en *Ch'isikatallay* pampa teníamos que levantarnos cuando los rayos del sol empezaban a rayar los ojos del gato con joroba. Solo así podíamos llegar a tiempo a la escuela. En el pueblito de *Yauri* – Espinar teníamos tiempo para seguir con el dedo los primeros rayos del sol desde la ventana de la cocina de mi abuelito. Mis padres decían:

Yasta inti tayta michiq sip'u mat'inta q'uñichishanña, yasta pura killa ñawintapiña khusichisha, kunanqa chay yana sinta ñatunpiña, kunanqa chay waraqu k'aspi sinqanpiña, yasta kay mana ichhuyuq waqunpiña.

Los rayos del sol han empezado a calentar la frente fruncida del gato, ahora descendiendo por esos, sus parpadeantes ojos de luna llena, ahora baja por su achatada nariz burbujeante, ahora por la punta de sus bigotes de espino tieso y ahora ya llegó a su rasurada quijada sin pajas.

Entonces saltábamos de la cama acudiendo a una sentencia que mi abuelito Melchor había aprendido cuando estuvo en el cuartel: “el último tiende las camas”. Colgándonos nuestra bolsa de cuadernos bordeábamos la loma para ir a la escuela. Durante una o dos semanas seguimos este camino que recorrían los niños y las niñas del pueblo. Hasta que un día amaneció nublado y nos equivocamos, siguiendo los rayos del sol en la cabeza del gato con joroba; entonces, como era de esperar se nos hizo tarde

para ir a la escuela. Fue cuando mi hermanita mayor nos dijo que podíamos cruzar la loma para llegar antes de que el portero llegue a silbar el primer silbato de entrada a las aulas. Dicho y hecho. Desde que empezamos a subir la loma con joroba nos quedamos encantados con una infinidad de flores blancas, violetas y rosadas. Mientras seguíamos subiendo, el pasto se iba haciendo más tupido y nos envolvía con su fragancia; cuando llegamos a las axilas del gato, hallamos una rueda de ojos de manantes con agua cristalina. De las paredes de los manantes colgaba hielo en forma de vela, una tras otro; siguiendo el ejemplo de mi hermanita mayor, lo descolgamos diciéndonos: “helado de paleta de helado”. ¡Qué delicia de helado!, era exquisito. Mientras los íbamos lamiendo, iba goteando unas gotas de agüita lechosa. Más tarde la mamita Rosas-Margaritas nos diría que los manantes se llamaban: ‘las últimas gotas de leche de la virgencita mama Belen – Mama *Rusariyuq lichi puhuchankuna*’.

Cuando seguíamos disfrutando los deliciosos helados de leche, nos sobresaltó un enérgico silbido. Era mi padre, que nos había visto desde la puerta de la casa-cocina de mi abuelito. Mientras nos mostraba el chicote nos decía: “si no corren a la escuela, este fuetazo va hacer correr vuestros pies de gatos mañosos”. Cuando volteamos hacia mi padre, para hacerle señas de que encontramos helados de leche, nos dimos cuenta cuan bello era aquel sector del pueblo. Vimos a la vecina Cintita colorada moliendo el trigo; el abuelito Cigarra colocándose la cincha para tejer; la mama Soguilla de Reata hilaba colocando la rueca en un plato de barro; don Saturno, mas conocido como “maravillosos ojos de perla”, ordeñando su única vaca, y la jovencita Pato Negro soplando el fogón mientras tostaba maíz en el patio de su casa. Todo se podía ver. De pampa a pampa se perdían las explanadas de las comarcas, *ch'isikatallay* pampa también. Un nuevo silbido aún mas penetrante volvió a sobresaltarnos. Mi padre venía hacia nosotros mostrándonos el chicote; entonces empezamos a correr. En nuestra desesperación fuimos a parar a la joroba del Gato. Fue cuando vimos por primera vez a la mamita Rosas-Margaritas, de cual hablaremos más adelante. Ojo a ojo nos miramos y todos nos sobresaltamos de espanto. La abuelita se escondía detrás de la puerta de su choza y nosotros de un salto fuimos a dar en la escuela.

Al día siguiente la abuelita no se escondió, pero nosotros huimos de miedo. Al otro día le saludamos y ella nos respondió sonriendo. Al día siguiente nos acercamos a la entrada de su chocita y ella nos invitó a pasar. Pero nos alejamos. Al día siguiente nos acercamos a la puerta de la choza, y cuando la vimos nos quedamos pasmados con la boca abierta. Que casa más mágica. Realmente era la casa de la Caperucita roja. Las

paredes estaban forradas con figuras sacadas de los periódicos. Hasta el techo estaba forrado con papelotes de chocolate. En la ventana florecía un geranio más rojo que la sangre. En sus paredes colgaban atados de diferentes colores de tela. Unos floreados, otros bordados con rosas y otros con rayas de media luna. Más tarde la mamita Rosas-Margaritas nos ofrecería galletas y chocolates y panes secos de cada uno de los atados. En cada bolsa había juntado lo que había trabajado vendiendo toda clase de bordados como picaflores, payasos, murciélagos y sobretodo gatos. También tenía Ganchos, cuadernos, canicas, lapiceros, espejos, y peines no le faltaban. Eran falsas, totalmente falsas, las habladurías de los niños de que su choza estaba llena de telarañas y cenizas que daban vuelta con el viento que irrumpía por las rendijas. Todo era falso. No había ni gatos endiablados, ni tortugas de las que conjuraba la mamita; tampoco gallos rojos como nos habían jurado. En las bolsas de tela, en lugar de manos, vísceras y ojos de niños, encontramos chocolates y caramelos. ¡Y qué delicia de chocolate, caliente nos ofreció aquella mañana que entramos a su choza por primera vez! Nos hizo sentar alrededor del fogón y nos fue alcanzando a cada uno una taza de chocolate en latas de leche Gloria con unos deliciosos panes de condesa. Cuando terminamos el chocolate habíamos caído en su embrujo. Desde entonces cada mañana nos llamaba de la loma con joroba de gato mostrándonos el tarro de lata de leche Gloria y nosotros sin perder tiempo saltábamos de la cama. Colgando las bolsas de cuaderno subíamos corriendo a la loma. Había terminado de hechizarnos, no sólo a nosotros sino también a mis padres. Cada día nos enviaba para mi madre hojas verdes de la mama coca y, de tiempo en tiempo, para mi padre, periódicos y libros de geografía e historia. Desde entonces, no sólo nos llamaba en cuanto rayaba el sol sus primeros rayos, sino sobre todo, cuando el sol empezaba a recoger sus últimos rayos haciendo rojo el horizonte. Mis padres nos apuntaban: “corran no le hagan esperar a la mamita Rosas-Margaritas; está atrapando el miedo al gato con doble cabeza”. Desde entonces la mamita Rosas-Margaritas nunca mas volvió a dormir sola. Todo el pueblo sabía que de niña había atrapado un cierto miedo a la noche. Sabíamos también que, toda su vida había pasado llamado a uno y a otro de los niños y de las niñas del pueblo para que le acompañen a dormir. No había niña, ni niño que no haya entrado en su choza. Había terminado de llamar a todos de canto en canto. Como es costumbre acompañar al que pide que lo acompañen a dormir, el pueblo había ido turnando a sus hijos e hijas para que le hagan compañía. A esta acción de acompañar a dormir, se llama: *puñuysiy*.

Generalmente se suelen acompañarse a dormir entre niñas. Dicen pues que a algunas niñas les entra un cierto miedo del atardecer, justo cuando el sol comienza a esconderse. Que probablemente están más sensibles a los espíritus y a los seres que caminan a esa hora. Como estos seres tienen una energía extraña llamada *qhayqay*, les afecta a las niñas. El *qhayqay* es como una capa de brío de aire que envuelve a los seres de la noche. Cuando alguien se encuentra con estos seres atrapan el *qhayqa*. Les salen granos diminutos en todo el cuerpo y se vuelven flacos y lloran de todo. A estos con *qhaqay* se les frota todo el cuerpo con piedras negras, trozos de tierra y cucharón de palo a la entrada del sol. El *qhayqay* sale en estos tres elementos. Como estas niñas están sensibles al *qhaqay*, se les acompaña a dormir.

Pero sobretodo se acompaña a dormir, cuando alguien ha perdido a un miembro de la familia. Dicen pues, que el alma del finado regresa de la otra vida transformada en un bulto negro y que se queda parado en un rincón oscuro de la casa, y llegado el momento preciso les envuelve con su manto negro. Entonces dicen que se los lleva volando como viento que sale por las rendijas de la casa. Sobretodo suelen llevarse a los seres más amados. Entonces dicen que dichas personas que fueron envueltas por el manto negro caen enfermas. Vomitan de un color verde, les da unas diarreas amarillas, pierden todo el color de la piel, se vuelven mas amarillas que el propio limón, un aire seco como el de las tumbas de los *ñawpitas* les envuelve, y tienen los ojos desorbitados. A estos se les dice que están con *qhayqa*. El alma de los muertos, en su condición de alma, les pasa su estado de alma de muerto.

Como habrán podido darse cuenta, el *qhayqay* de las almas de los muertos es muy diferente del *qhayqay* de los seres que caminan a la entrada y salida del sol. Incluso la noche, con ser noche tiene, *qhayqay*. Por eso, jamás se deja los pañales de los bebés en los cordeles durante la noche. La noche, en su condición de noche, mientras pasa por el patio de la casa *qhayqa* los pañales. Los niños que fueron envueltos con estos pañales que atraparon el *qhayqay* de la noche se enferman con diarrea amarilla. Entonces se les cura frotando el potito con romerito tostado¹⁴².

Estas personas con *qhayqa* del alma pueden morir si no les curan a tiempo. Pues fueron tocados por el *qhayqay* del alma. Mi madre nos hacía escapar de los féretros, nos decía: “cuidado que atrapen el *qhayqay*”. Las personas que atraparon el *qhayqay* del

¹⁴² Los pañales también son lavados en agua de romero y otras plantas calientes.

alma de los muertos se curan pasando con alcohol y tremolina mientras hacen humear basurillas hechas de tela de araña, anillo de paja y otras pócimas.

Nuestra mamita Rosas Margaritas no tenía el *qhayqa* del alma de los muertos, ni de la noche, ni de los seres que caminan a la entrada y a la salida del sol. Simplemente, como ya hemos visto, su almita había atrapado el miedo aquel día en que se salió de la caja de su corazón.

Entonces, nosotros habíamos llegado al pueblo, como solía decir la mamita Rosas-Margaritas como “una bendición del cielo”. En ese entonces nos reveló que la pobre andaba tiritando de miedo con los dedos en la boca, puesto que había terminado haciéndose acompañar con todos los niños y las niñas del pueblo de canto a canto. Que ya no quedaba niño que no le hubiera acompañado. Entonces dice que, cuando la pobre estaba a punto de llorar mirando el horizonte de *ch'isikatallay* pampa, nos había visto desde la joroba de la loma con oreja de gatos. Dice que veníamos como gusanillos cargados de gallos, gallinas, tasas, ollas y frazadas. Que desde ese momento ya se había encariñado con nosotros hasta sus tuétanos. Que desde ese momento nos habíamos empozado en la semilla de su corazón. Mi madre dice que, efectivamente, desde siempre sabíamos hacernos querer por la gente. “Sombrerito en mano solían saludar muy respetuosamente diciendo: “*tiyuchay-tiyachay*”, agrega mi padre. “Es que en ese entonces, todavía no habían aprendido las mañas de los niños del pueblo”¹⁴³ recalca mi madre. “Se dejaban amar y querer como tiernas palomitas” dicen ambos. Es que en ese entonces, mi abuelita nos decía que nuestro corazón, con ser corazón, iba recorriendo los cauces de las penas, de las alegrías, de las emociones y para no obstruirlas debíamos dejarnos llevar por las suaves corrientes de la vida. Que la vida, en su condición de vida, nos guiaba por un buen cauce, pero que desgraciadamente muchos de nosotros, sin darnos cuenta de la vida en su condición de vida, nos descaminábamos tercamente del cauce de la madre de nuestro destino. Que por eso aquellos pececillos tan tiernos y ágiles terminaban flotando con la pancita blanca en los ríos; por eso no se debía ir contra la corriente.

Es que ese entonces, como no conocíamos ni la angustia, ni la desesperación, ni el estrés, nos dejábamos llevar por el suave susurro de las aguas cristalinas de la vida. La envidia, el egoísmo y el miedo: ninguna de esas malas energías cabían en nuestro corazón. Pero poco a poco los fuimos aprendiendo.

¹⁴³ Es decir que se diferencian de la cultura del pueblo.

El miedo lo atrapamos con la mamita Rosas-Margaritas. Su persona nos había contagiado su condición de miedosa, nos había *larpha-do*. Nos había pasado su miedo. Ya les había mencionado en los capítulos anteriores que *larphay* sería la acción de sacar y descargar una mala energía en las personas, en los animales y en los objetos que se hallan débiles o que tienen muy poca defensa. Lo cierto es que, la mamita Rosas-Margaritas había descargado su *larphay* de miedosa durante varios años en nuestro corazón de niños. Mi madre dice que, como en ese entonces no teníamos ningún lunar de miedo en nuestro corazón, habíamos equilibrado el *larphay* de la abuelita. Que nuestro corazón estaba en un estado puro de nube blanca. Que como los niños del pueblo eran mañosos y malcriados, no habían caído en el *larphay* de la mamita Rosas-Margaritas. Lo habían bloqueado riéndose a carcajadas de sus espantosas historias de gatos endiablados que solía contar. No se habían acurrucado como nosotros en las faldas de la mamita diciendo: “*atakaw*, que miedo”. Que seguramente en esos instantes nuestro corazón en su condición de lana pura y blanca, como la nieve, había tomado un color pálido. Desde entonces en nuestro corazón se había formado el mismo miedo que envolvía a la abuelita Rosas-Margaritas. Ese es el miedo madre matriz que nos acompaña hasta ahora. La mamita había logrado atenuar su miedo. Se había *larpha-do* en nosotros. Desde entonces había dejado de hacerse arrastrar con el miedo de la noche. *Kaqninpiña rikukapusqa*- había retornado al cauce madre de su propia condición de Rosas-Margaritas. Se había sanado.

En el siguiente *pallay*-diseño les contaré de la amistad que se estableció entre la mamita Rosas-Margaritas y nosotros, cuando éramos niños. También veremos del día en que la gente del barrio de la loma con joroba se organizó para hacerle compañía. Empezaré narrando del día en que la mamita Rosas-Margaritas bajó por primera vez de la loma con joroba para agradecer a la gente del pueblo que les había enviado a sus niños para que le hagan compañía. Esta historia nos enseñará de la noción de persona, de la organización social, y de la mitología quechua.

La importancia de compartir, la necesidad social del grupo: Rosas-Margaritas baja por primera vez de la *wak'a* la Loma jorobada

Una mañana, para la sorpresa del pueblo, la mamita Rosas Margarita bajo por primera vez de la joroba de la loma con orejas de gato. El pueblo en silencio le seguía

con los ojos negros desde los agujeros de la ventana de sus casas. Fue descendiendo lentamente a pasos perezosos, saltó la joroba rocosa del gato, luego arqueó el cuello achatado, después franqueó la rueda de los manantiales de aguas cristalinas, traspasó la sobresaliente pierna doblada del gato y, agarrándose de las pajas, descendió de la pierna a los pies del gato y finalmente cuando llegó a la uña, brincó el riachuelito que bordeaba la loma. A paso lento cruzó la calle de las siete culebras y subió lentamente la pequeña cuesta de la Virgen mama Belén y tocó tres veces la primera puerta. Entonces nos precipitamos a abrirle la puerta. Mi madre le hizo pasar a la cocina y le invitó a sentarse muy cerca de la puerta del fogón, lugar muy deseado y privilegiado. La mamita se quitó el sombrero y le dijo muy agradecida:

- *Kay sombreruchay hunt'atan chaskiyukuyki khuyawasqaykita urpillay. Paqarin p'unchaw mana faltanqachu persinaykupaqpas.* Recibo tu hospitalidad, lleno mi sombrero, palomita. Mañana, más tarde no faltarán otros que harán lo mismo por tus hijos e hijas.

Mientras agradecía nos alcanzó un pequeño atado de galletas con su sonrisa de siempre. Y otro atado de hojas de coca para mi madre. Mi madre le recibió besándoles sus manitos. “*Chayllan sunquypa cariñuchay*, eso nomás es el cariño de mi corazón”, le recaló la mamita. Y mientras mascaban las hojas de coca, por primera vez en nuestra vida de niños la vimos como a los demás. La mamita Rosas-Margaritas, en su condición de Rosas-Margaritas, había retomado su condición de persona. Reía, lloraba, cantaba y bebía y mascaba la coca como mis padres y como todo el pueblo. Desde entonces, cada mañana bajaba de la loma con joroba y orejas de gato con dos atados: uno de galletas y otra de las hojas de coca. Y como la primera vez se iba acercando lentamente puerta tras puerta para tocar tres veces. Salían los niños a recibirla mientras que una madre le invitaba a pasar a la cocina. Puerta a puerta fue tocando tres veces hasta terminar con todas las puertas. Recién entonces, cuando terminó de devolver su cariño de atado de galletas y atado de coca a todo el pueblo, se instaló en el trono en el que le había invitado a sentarse mi madre la primera vez. O sea al lado de la puerta del fogón. Y mientras mascaban las hojas de coca le había dicho a mi madre en sus oídos: “*urpillay sunquyllay imapas hayk'apas aynillan kay vidapiqa* (palomita corazón mío en esta vida todo es prestadito nomás”).

Años más tarde, en el 2012, mi madre, a los 63 años, recordaría esas palabras de la mamita Rosas-Margaritas cuando los comuneros de la ciudad de Cusco le brindarían su cariño y le acompañarían a dormir en aquellas noches tan oscuras en las que mi padre

había caído muy enfermo. Mi madre se presentaría en la asamblea de los cusqueños y pediría con lágrimas en los ojos para que le asistan a dormir mientras llegaban sus ocho hijos que habían alzado vuelo a otros lares. Sombrero en mano, como la mamita Rosas-Margaritas que había llamado a los niños del pueblo de *Yauri* desde la joroba del gato, mi madre también llamaría desde la ventana de su cuarto a los niños cusqueños para que le acompañen a dormir mientras se sanaba mi padre. Recién entonces, viéndose sola y muy triste se daría cuenta de la profundidad de las palabras de la mamita Rosas-Margaritas. Se diría a si misma: “todo en esta vida había sido, es, prestadito-*ayni* nomás”.

En ese entonces en cuanto el sol empezaba a esconder en las pampas de *Ch'isikatay*, la mamita Rosas-Margaritas llamaba desde la loma diciendo: “*Mira illichu ayni-lla puñuysimuwaychis*. Su traducción literal sería, “por favor acompañenme a dormir en préstamo - en *ayni*”. Sin embargo en este caso, la noción de préstamo -*ayni* no se está limitando a la acción de acompañar a dormir. Cuando la mamita visita de casa en casa llevando los atados de las hojas de coca y galletas, no es que está pagando o devolviendo el favor que le han hecho en acompañarle a dormir, simplemente les está agradeciendo, como ella misma lo menciona; cuando entrega los atados dice a las madres: “*Chayllan sunquypa cariñuchay*, eso nomás es el cariño de mi corazón”. Es normal acompañar a dormir: *puñuysiy*. Como hemos visto, es un hábito muy frecuentado al interior de los pueblos quechuas. También en otras regiones, como las tierras bajas del Ecuador (Ventura 2012). En sí, la mamita acude a la noción de *ayni*-préstamo para hacerles dar cuenta a los jóvenes y a los niños que un día ellos también llegarán a la vejez. Tal vez se verán solos, y quien sabe, puede que también atrapen el miedo del atardecer. Les estaba diciendo que estaba agradecida por que se habían colocado en su situación: ¡que todo en la vida es prestado nomás!

La mamita Rosas Margaritas, para liberarse de aquel miedo que le había atrapado, no sólo acudió a una práctica muy común, como es la de acompañar a dormir, sino que le reforzó, para que nadie le rechace, acudiendo a la noción de *ayni*. Si el *ayni*-préstamo está en sus posibilidades de pedir, nadie puede negarse. Si en ese entonces alguien del pueblo de *Yuari*-Espinare se hubiera negado, éste hubiera sido reprendido públicamente, como habían hecho con el almacenero don Gregorio que se había negado a enviar a sus hijos hacerle compañía a la mamita Rosas-Margaritas. Don Gregorio había aducido que sus hijos aprenderían cosas malas, que ella les pasarían un mal *samay*.

Samay es otra de las categorías que ya mencioné. Sería como el aliento de la sustancia de la vida centrado en el corazón. El animal, en su condición de animal, puede transmitir su *samay* de animal a las personas y a los vegetales y recíprocamente: la persona, con ser persona también puede transmitir su *samay* a otra persona. Hay varios tipos de *samay*: bueno, y malo e intermedio. Cuando el niño de la vecina volvió de la ciudad todo flacuchento sin respeto ni cariño a los mayores, su pobre madre se quejaba: “quien le abría pasado su *samay* de callejero y malcriado a mi niño”. Tal vez, por estas ideas, el almacenero don Gregorio se habría negado a enviar a sus hijos a acompañar a la mamita. Quizás porque en ese entonces solíamos reunirnos en luna llena varios niños y niñas en la joroba del gato para jugar y contarnos cuentos y chistes.

Lo cierto es que toda la asamblea de la comunidad, antes de que terminara de hablar don Gregorio, le había clavado sus ojos en su rostro que tomaba un color más rojo que el de un tomate. Unos y otros le habían dicho: “¿este venado-taruca de dónde ha bajado?”. Como ya les había mencionado en los capítulos anteriores, entre los *ch'isikatas* hay la idea de que los venados y tarucas son humanos transformados en animales. La taruca y el venado son animales solitarios, andan solos a veces de tres o cuatro, nunca se los ve en manada como a las vicuñas; vagan en las cordilleras, jamás se acercan a las casas. Si lo hacen no hay perro, por muy sonso que sea, que no les persiga a mordiscones. Para los quechuas, es muy importante la noción de grupo. Cuando van a una fiesta van en grupo para marcar la pertenencia étnica a tal o cual grupo. Así lo mismo los *ch'isikata*, cuando viajan a trabajar a la costa o a la selva van en doce o trece personas. En la comarca-*ayllu*, el pastoreo y la siembra se realizan en conjunto. Mismo para ir a la escuela se va en grupo. Por eso, son mal vistos a los que andan solos. Bien les comparan con *layqas*-brujos, que esconden hechicerías, o bien piensan que son unos egoístas tarucas. Esta noción está relacionada a la historia del origen mítico de los venados.

La historia dice que eran dos hermanos, uno bueno, muy pobre y con bastantes hijos, el otro malo, muy rico y con solo dos hijos. El primero se había quedado dormido en las faltadas de su majestad *Apu Qurupuna* mascando las hojas de coca, de hambre y de sed. El Apu, trasmutado en un hermoso caballero montado en un caballo blanco, le había despertado y le había regalado un manojo de rosas y claveles, indicándole que regrese a su casa y siembre las flores en la cancha de sus animales. Al día siguiente el pobre y su familia se habían despertado con el balido de las ovejas, de las vacas y de las llamas. Los claveles y las rosas se habían transformado en animales. ¡Se habían vuelto

ricos! El hermano rico no había tardado en visitarles acusándoles de ladrones y mentirosos. El rico, enterado de lo que había pasado, también había partido de viaje. Tal como el pobre se había puesto a masticar las hojas de coca y se había dormido de hambre y de sed en las faldas del nevado *Apu Qurupuna*. Entonces, cuando seguía durmiendo, un bello caballero le había despertado y apiadándose, como del primer hermano le había entregado, cuatro coronas hechas de espinos. Le había indicado que debía colocarlas en la cabecera de la almohada. El rico llegando a su casa había hecho al pie de la letra lo que le había indicado el caballero. Al día siguiente se había despertado con los ladridos de sus perros. Se había levantado de la cama pero estaba transformado en un venado con grandes cuernos retorcidos. A su costado, su mujer y sus hijos también ya se habían convertido en tarucas. Entonces, sus propios perros viéndoles que estaba dentro de la casa de miedo, le habían sacado a mordiscones y le habían perseguido hacia las cordilleras. Desde entonces, dice la gente que los ambiciosos y los egoístas vagan por las solitarias cordilleras.

Entonces el pobre de don Gregorio viéndose tachado de venado por la asamblea de la comunidad, sacudiendo los cuernos retorcidos que le habían salido en la cabeza, había retomado muy avergonzado su condición de humano. Recién entonces se había dado cuenta que la anciana de su madre le estaba diciendo que, cómo era posible que había perdido su condición de humano. Su hijo, en su condición de humano, había dejado de ser humano para transformarse en venado, ambicioso y egoísta. Cómo era posible, él que antes de ser un almacenero rico, habiendo sido el último hijo de una familia tan pobre y numerosa, había dejado de sentir el amor por el prójimo. Había olvidado una de las normas más importantes por donde se desliza la cristalina madre de la vida de los quechuas, el *khuyay – munay* amor-cariño al prójimo.

Recién entonces el pobre de don Gregorio se había echado a llorar a moco tendido en las faldas de su viejita madre. Entre sollozos había confirmado diciendo que, efectivamente, no sabemos lo que nos puede esperar mañana más tarde. Que todo en la vida era *ayni*- préstamo nomás. Entonces todos levantando los brazos habían dicho al unísono: “sí, *ayni* nomás”. Desde entonces habían ido turnándose para enviar a sus niños y niñas para que le acompañen a dormir a la mamita Rosas-Margaritas.

Entonces como era de esperar, cuando se había cerrado la asamblea de la comunidad, unos y otros se habían retirado diciendo que nadie querría verse mañana más tarde como la mamita Rosas Margaritas. O sea, sola, sin fuerzas, sin padres y forasterita, sin pueblo, *wakcha*. No querrían que les rechacen, les arrojen de su pueblo.

Tampoco querían que el hijo de sus hijos se vean como la mamita Rosas Margaritas. Mañana más tarde todos y todas serían recompensados. Tal vez, como solía decir la mamita Rosas-Margaritas: “*chaninchampi*. Con creces e intereses”.

Mi madre recién entonces, viéndose a sí misma transformada en la condición de la mamita Rosas-Margaritas, había alcanzado a vislumbrar la dimensión de la palabra *ayni*. Así como los *Yaureños* de mi pueblo de *Yauri*- Espinar habían enfilado a amparar a la mamita Rosas-Margaritas, los cusqueños y las cusqueñas de Cusco también habían acudido hacia mis padres abriendo las alas, y dibujando una tristeza en sus rostros, habían rodeado a mi madre, como cuando lasavecillas rodean a su pichoncito que han caído del árbol. Recién entonces mi madre también había comprendido lo que le había dicho la mamita, que tarde o temprano el *ayni* se recibía de vuelta con creces e intereses. Que el *ayni* no solamente había llegado hasta mi madre y mi padre, sino que había traspasado hacia sus hijos con creces e intereses. Que por eso, la gente de otros lugares en los que jamás les habían visto ni conocido, nos habían brindado cariño y apoyo. Que eso era el *ayni* al que se había referido la mamita Rosas-Margaritas.

En el siguiente párrafo haré un paréntesis, en el trasfondo de mi tejido manta de la mamita Rosas-Margaritas, para tejer un pequeño diseño-*pallay* de la noción de *ayni*-préstamo. Voy a urdirlo narrando su uso en diferentes contextos y situaciones. Veamos pues.

En esta vida todo es *ayni*- prestado nomás

Ayni es otra de las categorías del pensamiento quechua. Significa más o menos como una ayuda o préstamo recíproco. Mi hermano el ingeniero me dice que *ayni* como palabra suelta, independiente, existe y no existe. Me dice que, como terminó independiente, existe en los libros, que hemos ido aprendiendo en la escuela. Recalca que en un inicio no existió como término independiente, pero que como ya existía como término en las comunidades, la sacaron de su contexto para enseñar en los colegios. Me aclara que, efectivamente, el término *ayni* solamente toma sentido en los diferentes usos que se da de él. Por ejemplo me dice, que en ese entonces, cuando éramos niños, íbamos a pedir un poco de sal a la mamita Rosas-Margaritas; para ello acudíamos a la noción o palabra mágica *ayni*. Le decíamos: “*kachichaykita aynikuway*- préstanos un poquito de sal”. Mi hermano añade que ese préstamo no implicaba necesariamente una retribución, que simplemente como ya estaba, dicha noción, como un lunar en el rostro, formaban

parte de las personas. “Un lunar es un lunar” dice. El lunar (*ayni*) era parte, era y es parte de la dinámica de nuestro pueblo.

Pero mi hermano el economista dice que, efectivamente, aunque dicha noción mágica o lunar no implica una devolución, hay algo implícito que nos predispone a devolver lo prestado. Que no necesariamente puede ser de persona a persona, sino que el préstamo lo puede devolver otro. Que *ayni* significa: “hoy por mi, mañana por ti”. Reafirma diciendo que *ayni* en términos económicos envuelve un reembolso. Mi hermano el ingeniero agrónomo y dirigente campesino dice que, mi hermano tiene toda la razón, que efectivamente, cuando se siembra en la tierra el tubérculo de la papa, los comuneros se ayudan mutuamente, algunos lo hacen en *ayni* y otros en jornal. Que cuando es en jornal se le paga con dinero por el trabajo de un día. Pero, que cuando es en *ayni*, la devolución del *ayni* es también en *ayni*. Pero que tiene que ser equilibrado. Es decir: si vino a ayudarlo una persona adulta, no puede devolver el *ayni* enviando a un adolescente. El *ayni* estaría desequilibrado. La fuerza de un adolescente no es la misma de un adulto.

Mi hermano el profesor dice que efectivamente ambos tienen razón. Que la palabra mágica *ayni* o lunar o como queramos llamarla, tiene muchas connotaciones. Que efectivamente no se la puede definir, que solamente tienen sentido en las utilizaciones que le damos. Nos dice por ejemplo que cuando era niño, el profesor de matemáticas había cogido un odio obstinado hacia él. Que, cuando no podía recitar la tabla de multiplicar, le arrinconaba a patadas delante de sus compañeritos, mientras le insultaba diciendo: “indio cabeza de asno”. Que en esos días sus compañeros también lloraban junto a él mientras le decían: “hermanito no llores, todo en la vida es *ayni* nomas”. Que efectivamente hoy en día los nietos de aquel profesor son los alumnos de mi hermano. Que los pobres no solamente tenían la cabeza mas dura que el asno, sino que de remate no tenían ni pizca de respeto. Que, por lo que son así de malcriados, la directora les había echado fuera de su clase, que desde entonces los pobres andan vagando por las calles, como perro sin casa. Que todo en la vida había sido *ayni* nomás. “Hoy por mi, mañana por ti”; siempre llega el momento tarde o temprano, según nuestras acciones, agregó mi hermano. Que un bien con bien se gratifica, que un mal con mal se paga. Que si la directora hoy había arrojado a esos niños, mañana o más temprano, no faltaría otro que haría lo mismo o quizás peor, con los hijos de la directora.

Mi cuñada la profesora de religión agrega que efectivamente el *ayni* es como un bien que se paga con bien, un mal con un mal y aquellos que pagaban un bien con mal son unas víboras. Que eso ya no es *ayni* sino la misma víbora del camino que pagó un bien con un mal. Se refiere a una historia muy conocida en el mundo quechua.

La historia dice que, en una ocasión, una serpiente había sido aplastada por una piedra. Y por los azares de la vida se había encontrado con un pobre viajero. Entonces dicen que la serpiente le había suplicado, para que la libere, que levante la piedra. El viajero se había dicho a sí mismo, “pobre serpiente, tal vez mañana, más tarde, pueda que me vea en su caso. “*Ayni* nomás es pues la vida” y, diciéndose esto, la había ayudado y liberado. Pero la serpiente viéndose libre le había atacado sacando su lengua venenosa. El pobre viajero se había defendido diciéndole a la serpiente que cómo era posible, que debía devolver un bien con un bien. Pero la serpiente le había refutado diciendo que: “un bien se pagaba con un mal”. Para resolver esas dos posiciones tan contradictorias habían acudido a varios jueces. El burro-juez había reafirmado la idea de la serpiente, diciendo “yo he hecho el bien a mis amos sirviéndoles y ahora ellos me pagan con mal tratándome de burro viejo”. Los otros jueces, el gallo, la vaca, la cabra, el gato todos le habían dado la razón a la serpiente. Hasta que un labrador había dicho que él no podía juzgar lo que le pedían sin haber visto lo ocurrido. Entonces la serpiente se había echado en el camino y le había ordenado al viajero que le coloque la misma piedra que le aplastaba. Recién entonces el labrador había dicho que si la serpiente creía que un bien se pagaba con un mal, lo mejor era dejar que las cosas siguen su ritmo propio, tal como estaban. Entonces el viajero sin escuchar las suplicas de la serpiente, había seguido su camino abandonando la serpiente bajo el peso de la piedra.

Como acabamos de ver la noción de *ayni* tiene diferentes connotaciones. Sin embargo, hoy en día, se la ha limitado relacionándosela a la idea de trabajo “recíproco”. El diccionario del quechua en línea de Wikipedia lo define como:

"Un sistema de trabajo de reciprocidad familiar entre los miembros del ayllu, destinado a trabajos agrícolas y a las construcciones de casas. Consistía en la ayuda de trabajos que hacía un grupo de personas a miembros de una familia, con la condición que esta correspondiera de igual forma cuando ellos la

necesitaran, como dicen: "Hoy por ti, mañana por mí" y en retribución se servían comidas y bebidas durante los días que se realice el trabajo"¹⁴⁴

Como ya lo vimos en los diferentes ejemplos el uso de la noción *ayni*- préstamo es muy complejo y diverso. No se la puede reducir solamente a un sistema de trabajo recíproco. Tampoco podemos encasillarla y menos conceptualizarla. Gonzáles Holguín¹⁴⁵, en el primer diccionario de la lengua quechua del siglo XVII, no encuentra una definición exacta de la palabra *ayni*, sin embargo nos muestra varios ejemplos en los que se la utiliza. Por ejemplo:

Aynicupuni, o aynini. Recompensar o pagar en la misma moneda. *Aynicupuni-Vengarse, satisfacerse, hacerle otro tanto.* *Aynilla manta llamcapuni.* Trabajar otro tanto por otro como el por mí. *Aynillapac ccuni, o chazquicuni.* Dar o recibir algo con retorno. *Ayniymansonco o aynicsoncco.* Buen pagador o vengador. *Ayniyacamayoc.* Vengador. *Aynicupunacuni-Pagarse en la misma moneda el bien o vengarse del mal. En retorno.* *Aynicuypac o aynillamanta aynicuni, o en recompensa, o en gratificación o paga.* *Aynilla- manta llamcapuni,* pagar el trabajo con otros tantos días. En retorno hacer o dar algo. *Aynillapaccuni, o ayniccupuni.* (Gonzales Holguín 1608: 57, 318)

En lo que sigue voy a retomar mi tejido manta de la vida de la mamita Rosas Margaritas, para narrarles los sufrimientos y maltratos que había sufrido siendo niña sirvienta en la casa de sus patrones. Esta historia nos ayudará a comprender el poder del Gato con joroba y el susto y el maltrato de los niños y niñas.

¹⁴⁴ [http://es.wikipedia.org/wiki/Trabajo_\(sociolog%C3%ADa\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Trabajo_(sociolog%C3%ADa))

¹⁴⁵ El antropólogo Javier Albó, en su presentación de una reedición reciente del diccionario de Diego Gozales Holguín advierte sobre un problema que me parece que hay que tener muy en cuenta cuando queremos precisar el sentido de una categoría de pensamiento quechua en castellano: "Pero cada diccionario (quechua) tiene sus propios criterios (de traducción) y hasta alfabetos y, para colmo, suelen basarse en áreas dialectales distintas. Lo que no existe aún en quechua es una tradición léxica compartida". <http://es.scribd.com/doc/20677689/Diccionario-Quechua-castellano>

El poder de la Joroba y Rosas margaritas: el susto y el maltrato infantil

La mamita Rosas Margaritas un día pareció en la puerta de la cocina. Mi madre la invitó a sentarse en la puerta del fogón. Ambas abrieron su atado de coca y ambas compartieron las hojitas. En eso, la mamita le dijo algo en el oído a mi madre, ella asintió con la cabeza mientras decía: “a ver, como es el traguito amargo de los niños gringuitos”. Entonces la mamita sacó una botella muy fina que había escondido en un rincón del sobaco. Dijo que los ingenieros gringos, que habían llegado desde lejos y habían anunciado en la radio del pueblo diciendo que nuestro pueblo era un pobre mendigo sentado en una mina de oro y plata, le habían ofrecido esa botella cuando la mamita se les había acercado para vender los guantes y gorros que solían tejer, en un castellano perfecto. Más tarde yo y mi hermana lloraríamos de emoción cuando el mozo de un restaurante en Francia, en pleno invierno, nos sirvió dos copas de trago mientras nos mostraba una botella diciendo: “*c’est du vrai whisky*”. Era la misma botella y la misma bebida de ese entonces, de cuando mi madre y la mamita se habían brindado la botella casi todo el día. En ese entonces la gente solía decir que bastaba una copa del traguito amargo de los *mistis* (blanco-mestizos) para caer desplomados. Que dicho trago de los *mistis* era muy fuerte como para las mulas, que como ellos, los ch’ikateños, estaban habituados solamente a la caña de azúcar, no lo resistirían. Que si muchas veces habían visto a los ingenieros, a los abogados y jueces vaciarse botellas y botellas en el estómago como si fuesen Coca-Cola y habían quedado sorprendidos viendo que los tragos de whisky no les hacía nada, que seguían bien parados, como la mula.

Lo cierto es que en ese entonces mi madre y la mamita Rosas-Margaritas, con tan solo el olor del licor amargo quedaron hechizadas y listas para hablar de todo lo que habían vivido. Fue cuando la mamita Rosas Margaritas empezó a destapar todo lo que le apesaba en el pecho. Entonces dijo que de toda su vida, la de su infancia había sido la más triste. Que siendo niña huérfana sin madre y sin padre, unos *mistis* (banco-mestizos) de su pueblo la habían engañado con ropas viejas para llevársela a escondidas “a la capital de Perú, a Lima”. Entonces mientras le mostraba a mi madre la cicatriz de una rajadura de su cabeza y la herida de su corazón de niña, se quejaba diciendo que, en ese entonces, la patrona la había deshojado los pétalos de su alma de niña de Rosas-Margaritas a puro cocachos y a puro correazos. Que en la casa de sus patrones había sufrido como se sufre de verdad. Que todo el sufrimiento no le dejaba respirar, que ya quería expectorarlo todo. Entonces había empezado a sacar las penas. Había dicho que en una ocasión, cuando la pobre se había quedado dormida, la patrona la había

arrastrado de los brazos para lanzarla de la escalera, abajo, que desde entonces la pequeña joroba de su espalda había crecido.

Pero el finado padre del *yachaq*-sabio, tata-padre don Villanueva, había comentado a mis padres que aquella pequeña joroba de la mamita Rosas-Margaritas era una joroba sagrada y peligrosa, es decir *wak'a*. Que solamente aquellas niñas y aquellos niños que habían sido tocados por sus majestades las montañas cargaban esa joroba sagrada. Se sabe pues que ciertas montañas como los *Apus* y las *wak'as* suelen transformarse en muchachos buen-mozos muy atractivos y suelen aparecerse delante las pastoras, o detrás las jovencitas que se quedan dormidas en las faldas de ciertas montañas. Entonces las enamoran y las fecundan. Los niños y las niñas de estos encuentros nacen con una joroba en la espalda. Estos niños y niñas también son *wak'as*. Dicen pues que estos niños tienen el poder de la palabra tan negra como las alas de la mariposa nocturna, mensajera de la muerte, para hundir a aquellos que les han hecho sufrir en el abismo más recóndito del que jamás logran salir. Por eso a estos niños *wak'as* se les trata con mucho cariño y cuidado. “Nunca, jamás, se les debe de tocar ni con la punta del dedo meñique”, decía la gente. “Hay pobre de esos y de esas. No saben que las lágrimas de estas niñas son tan preciosas que, una sola gota, es el hundimiento de toda una generación en el pozo más hondo del infortunio”, repetía la gente de Espinar-Yauri. Mi madre, por su parte, decía que seguramente los ex-patronos de la mamita Rosas-Margaritas estarían pagando su deuda-*ayni* con la mamita Rosas-Margaritas muy caramente, mendigando en las calles, como había visto haciéndolo a los Alvares que andaban con botella en mano cayéndose de un lado a otro en los rincones de mi pueblo.

Dicen pues, que estos niños, así como tienen el poder de la palabra tan negra como las alas de la mariposa nocturna, también tienen el brío más poderoso de la palabra, que con solo tocarles la jorobita pueden elevar a las personas hasta el encanto de la riqueza o la sabiduría. Son pues *yachaq simi*. Es decir tienen el don de hacer caer en su palabra. Por ejemplo si dicen que se muera tal o cual, dicha persona muere. Si dicen que sea grande y magnífico, la persona es grande y magnífica. Era el caso del señor Valentín. A este señor mucha gente se le acercaba para darle la mano y disimuladamente, sin que se diera cuenta, le palmeaban suavemente en su joroba. Entonces cerraban la palma de su mano y besándola, la ponían en sus bolsillos, como si guardaran dinero. Entonces dicen que estas personas se convertían en millonarios. Decían pues, que la joroba era una mina de oro y plata también de sabiduría y de mucha

energía. Mi sobrino Kevin dice que solamente después de haber tocado la joroba de don Valentín había podido ingresar a la universidad. Que desde entonces devoraba libro tras libro con mucha facilidad.

Sin embargo, muchas personas también decían que la jorobita de la mamita Rosas Margaritas era *michiq-larphayqan*. Es decir el *larphay* del gato. No olvidemos que *larphar* es más o menos la acción de contagiar una condición a una persona, a un animal y a un objeto. Entonces dicen que la propia mamita Rosas margaritas había afirmado que su jorobita era el *larphay* del gato. Dicen pues que una tarde había aparecido en la casa de doña Cintita Colorada y viendo que su niña jugaba a las guaguas con dos gatitos, le había dicho: “Que barbaridad. Doña Cintita Colorada, como puedes consentir que tu niña cargue a los gatos. Le van a *larphar* su joroba de gato como me han *larpha*-do a mi”. Los quechuas de *Ch'isikata* también piensan que, cuando se carga un gato, estos le pasan su condición de gato. Dicen que el gato sacudiendo sus pelos descarga su joroba en la espalda de los niños. Que el gato con ser gato se queja y sentencia: “están hiriendo mi condición de gato cargándome en su espalda. Entonces que me cargue, cual una joroba, para siempre”. Entonces dicen que estos pobres niños se vuelven *t'iris*-enanos. Que en lugar de crecer hacia arriba, toda la energía de niño, empieza a concentrarse en la joroba. Entonces la joroba empieza a crecer mientras que el cuerpo se va asentando.

La mamita Rosas-Margaritas había contado a la Cintita Colorada que, como era hija única, su madre le había comprado una caja de cartón y un gato para que le haga compañía. Entonces dice que la niña pasaba el día y la noche cargando el gato en su espalda. Hasta que un día había empezado a escocerle a un lado de la espalda y, como se seguía rascándose en ese lado del cuerpo, su madre le había revisado su espalda y, muy consternada, le había dicho que su gato, con ser gato, se había quedado en la espalda de su hijita. Que desde entonces mama Rosa-Margaritas carga aquel gato de su niñez en su espalda.

Sigamos con la historia muy triste de la vida de la mamita que había recibido golpes y palizas de parte de sus patrones. En una ocasión los patrones le habían arrojado baldes de agua fría, diciéndole que la agua fría le enseñaría a no robar ni un centavo. Pero que cuando habían encontrado el dinero en la mochila de la propia hija de los patrones, ni le habían avisado, ni se habían disculpado de los baldazos de agua fría, y que muy al contrario seguían castigándola. Que eran gente sin alma y sin corazón. Que si se quejaba del dolor de sus huesos, era porque no había habido ni noche ni día en el

que no había dejado de lavar durante años montones de pañales en agua fría. Cosas muy tristes y muy feas le habían pasado. Pero que las feas las ha olvidado, que sólo ha guardado las tristes. Que en otra ocasión, cuando había roto una tacita floreada, la patrona había cogido un pedazo de la porcelana y le había rasgado una cruz en la mano muy hondamente haciéndole llorar sangre a su manita. Había dicho que la cruz era santo remedio para que nunca más ande rompiendo las porcelanas. Que desde entonces su mano tenía esa horrible cruz chueca. Que a causa de la cruz chueca nunca mas había podido conseguir un nuevo trabajo. Las patronas le habían cerrado la puerta en la cara diciéndole: “también terminarías con mi porcelana”. Que lo peor de lo peor, era que los hijos de los patrones se burlaban cuando ella hablaba en castellano diciéndole: “mata castellano”. Pero que ella, muy sabiamente, había anotado en su memoria nuevas palabras mágicas que había escuchado de las señoritas de la televisión como: “Que bárbara. Qué pena. Que regia”. Que muchas de aquellas palabras mágicas los hijos de sus patrones le habían hecho abandonar a puro cocachos diciéndole: “aunque seas blanquiñosa de parte de padre, eres india de lado de tu madre. Y como tal, ¿Crees que nos vas a igualar con esas palabras?”. Que como no tenían corazón, los hijos de los patrones le encerraban riéndose a carcajadas en el baño y le dejaban horas y horas en la oscuridad. Que a veces se olvidaban hasta el día siguiente. Que ahí en ese baño oscuro y frío se le habría caído su pobre alma de niña. Que por eso muchas veces se despertaba sobresaltada.

Efectivamente, cuando a los niños y las niñas que están durmiendo y de un momento a otro gritan o se sobresaltan, se dice que están con susto o que están *mancharisqa- desespiritadas*. Es un susto muy liviano, no es tan pesado, como cuando se les cae la alma, pero si no se les cura, el susto-*manchay* puede envejecer en el cuerpo de los niños. Entonces esos niños se vuelven quisquillosos y huraños, susceptibles al frío y al viento. Crecen débiles, muy flacos. Dicen que hasta se pueden volver locos. Que dicha locura se causa cuando se hacen asustar entre personas. Era el caso de la niña de la presidenta de mi comarca y la niña de la profesora. Dicen pues que la niña de la profesora se había escondido detrás de la puerta para asustar a la niña de la presidenta, pero dicen que, en el momento en que le estaba asustando con un grito, la niña de la presidenta había soltado los platos que estaba llevando en sus manos. Entonces ambas se habían sobresaltado. Que desde ese momento ambas despertaban gritando a media noche. Que a duras penas las habían sanado. Que por poco se habían vuelto locas. Dicen pues, como ya había mencionado, cuando se hacen asustar entre humanos, es muy

difícil curar. Que no es lo mismo cuando las *wak'as* o los animales nos asustan. Que las *wak'a*, con ser *wak'a*, tienen otro tipo de aliento de vida, otra energía- *samay*. Mientras que entre humanos, dice que, cuando nos hacemos asustar nos *ati-narukunchis* la alma. *Ati* significa: aplastar, vencer, hundir, someter. Es decir sometemos el alma de uno de ellos. El abuelito Silverio me dijo que los *mistis*- bancos-mestizos, desde la época del gamonalismo, venían sometiendo el alma de los *runa*-gente quechua a chicotazos y fuetazos. Que los *mistis* siendo *mistis* eran *waq'a*-loco; unos *salqas*- salvajes, unos no *runa*-no gente. Que por eso, no sentían pena de su próximo. Mientras que los *runa*-gente eran *uywas*- amansados que sentía *khuyakuy*-amor y ternura hacia los otros.

Entonces, como les iba diciendo de la mamita Rosas-Margaritas, mi madre dice que seguramente aquellos niños le habrían aplastado el alma de la mamita cuando era niña sirvienta, en aquel baño oscuro y frío. Lo cierto es que la mamita Rosas Margaritas dijo que, a veces en sus sueños se ha visto a sí misma llorando de frío y de hambre en aquel rincón del baño. Que cuando se despierta, se ve por un instante en su condición de niña sirvienta pero en el mismo rato toma conciencia de la realidad y se dice a sí misma: “ya no soy niña sirvienta, ahora soy la mamita Rosas-Margaritas”.

Después de que la mamita Rosas-Margaritas había sacado toda sus tristezas que tenía que sacar de su pecho, volvió a florecer nuevamente con más brío y alegría. Desde entonces cada tarde se aparecía en la cocina y mi madre, como en la primera vez, se le acercaba para llamarle su alma en el manante de su cabeza mientras le decía: “*hampuy-hampuy*– ven almita, ven despacio. Tu dueña la mamita Rosas Margaritas te está esperando con galletas y chocolates”.

Desde entonces, cuando los niños le rodeábamos para que nos narre historia mágicas, la mamita contaba su vida de niña sirvienta, como la historia más bella de la niña cenicienta que se había transformado en una bella flor llamada Rosas -Margaritas.

En el siguiente párrafo voy a diseñar una nuevo *pallay*-diseño; en ella les contaré de los castigos que sufrieron la gente del pueblo de Espinar por haber atrapado el gato de oro. También les narraré como es que llegaron a atraparlo. En ella se explica la noción de *pacha*- tiempo-espacio mítico de los *wak'as* no-humanos. También se explica la filiación no consanguínea y las nuevas relaciones con los cerros y sus seres.



Imagen N° 50. La mamita Rosas Margarita de niña sirvienta recibe los fuetes de la patrona¹⁴⁶

Las múltiples energías de la *wak'a*: nieve, rayo, trueno

Después de haber pasado una semana ayudando a mis abuelitos en *Ch'isikatallay* pampa, regresamos a la casa del pueblo. Y cuál no sería nuestra sorpresa, cuando abrimos la puerta, encontramos a mis padres y a un grupo de nuestros vecinos libando con vino tinto la *quwa*, gato de oro- *rumanu michi* (*oreailurus jacobita*). Era el mismo gato salvaje que el ex-alcalde de Espinar había intentado atrapar. Pero como ya reparamos líneas arriba, en ese entonces el gato no se había dejado atrapar, muy al contrario lo había conducido a la boca de la loma con joroba para sucumbirlo en el mundo de la *wak'a*. Es decir, para atraparlo en otro espacio y en otro tiempo. Ese mismo gato de oro- *rumanu michi* había sido rodeado por mis padres y los vecinos en un canto ritual. A la palestra del ritual, la mamita Rosas-Margaritas y mi pequeña hermana *Urpicha*-Paloma andina. Estaba claro que el ritual había sido establecido para trazar la suerte de mi pequeña hermana. El gato de oro abriría el futuro camino de la niña. El gato permanecía tranquilo mientras la mamita Rosas Margaritas lo acariciaba

¹⁴⁶ Foto tomada del libro: “Rosas-Margaritaq *vidanmanta*- de la vida y hechos de la niña Rosas-Margaritas”. Escrita en quechua por doña Lucía Rios Umiyauri. En el texto en quechua dice: “la hacendada esta castigando a la niña Rosas-Margaritas, viendo esto los *awkis*- príncipes y *Apus*-montañas están llorando.

entre su falda. Mientras mimaba el gato de oro, le colocaba tres hojas de coca en su boca. Fue cuando ya no pudo resistir del remordimiento de haber atrapado el gato de oro, entonces agarrándose el pecho empezó a cantar un lamento muy triste:

*Pumaylay chinchilay
Kay wasachayki pilarukuqtin
Pillas mayllas takiyusunki?*

*Quwaschay Achuqallaschay
Kay quri sunkhachayki tukurukuqtin
Pillas mayllas luluyusunki?*

*Quwachay-rumanu michichay
Kay durñachayki pasapuqtinqa
Piraq mayraq
vino tintuchaywan t'inkayukusunki,
kuka k'intuchawan k'intuyusunki?
Chayraqya chay mana kuyakuwasqayki,
Chayraqya yawar waqayta waqanki.
Imalla ninki, hayk'alla ninkin,
Runaykipas runallan kasqa,
Ay lomaschay michischay.*

Hay gato de oro,
Cuando los pelos de tu espalda comiencen a pelarse,
¿Quiénes han de cantarte?

Gato salvaje de los manantes,
Cuando se acaben tus bigotes de oro,
¿Quiénes han de arrullarte?

Gato aliento del granizo,
Cuando tus dueños se hayan alejado a tierras extrañas,
¿Quiénes te brindarán tu vino tinto?

¿Alguien te ofrecerá las hojas verdes de la coca?
Ese día viéndote solo y abandonado,
Llorarás sangre y leche.
Ay, gato de oro. todo en su tiempo nomás había sido
Hasta tu gente, en su condición de gente,
Pasajeros nomás habían sido.

Años mas tarde, como había presagiado la mamita Rosas-Margaritas en las letras de esta canción, la loma con joroba lloraría sangre y leche viéndose sola y abandonada. Las pajas finas de su espalda terminarían pelándose y los largos espinos de su bigote irían cayéndose uno a uno. Nadie le arreglaría ni le sembraría florecillas del campo. Y para su desdicha, su pobre joroba de gato seria aplanada por orden del municipio. Su gente de ese entonces, como mis padres y la Cintita Colorada y los otros vecinos, partirían a tierras lejanas a causa de la maldición de la loma con joroba de gato. “Nunca debieron atrapar su gato de oro-*rumanu michi*”, diría la nueva gente de la loma con joroba.

Efectivamente, la nueva gente de la loma con joroba dice, pues, que desde que la gente de ese entonces habían atrapado el gato de oro-*rumanu michi*, su majestad la loma con joroba de gato había lanzado rayos y truenos a la casa de su propia gente que antes le habían ofrecido aquellos grandes banquetes. Dicen que ni de los banquetes ni de las libaciones que le habían ofrecido se había acordado. Que la loma en su condición de loma estaba muy enojada. Que como no había podido calmar la cólera de su corazón, había ondeado granizada desde la joroba corriendo arriba y abajo. Que la gente de ese entonces habían conocido por primera vez la cólera de la gran loma con joroba. Que entre los reflejos de los rayos que lanzaba habían alcanzado a verlo. Habían dicho que era un gato de doble cabeza. Pero muchos habían coincidido que la *wak'a* era de tres cabezas: el rayo, el trueno y el granizo.

Otros habían señalado que era el *hap'iqi* de todos los sapos, la *wak'a* llamada *tuqu*. El *tuqu* es como la rana y al mismo tiempo como el sapo. Es más grande que estos dos. Tiene una cabezota y unos ojazos planos. De este se dice que es la potencia que hace que sean sapos y ranas. De niños todavía hemos visto a este sapo-rana- *tuqu* en los riachuelos que rodeaban la loma con joroba. Mientras iba procreando huevos en diez o quince sapos que se le habían pegado al cuerpo, iba devorando de las patas y de las cabezas otros sapos abriendo su inmensa boca. Como los sapos se le habían

amontonado, parecía que tenía doble y triple cabeza. “El *tuqu* con ser *tuqu* tenía demasiado *llaksay*, con una sola mirada podía hipnotizar y con una sola aspiración podía absorber la sangre de la gente” solía decir la gente de Espinar. En una ocasión, un grupo de niños intrépidos intentaron separar los sapos que se habían pegado al *tuqu*. Cuando lo estaban buscando con un palo, el *tuqu* lanzó una mirada más roja que el fuego de entre el montón de sapos, y aquellos niños tan lisos se quedaron tiesos sin habla. Y como seguían paralizados, el *tuqu* tragó un bocado de su propia saliva. Sabíamos que dicha saliva era la sangre de los niños. El *tuqu*, en su condición de *tuqu*, había adsorbido una buena parte de la sangre de los niños. Si las niñas no les hubiéramos llamado desde la cima de un canchón, estos niños hubieran terminado sin sangre. Muchos de ellos estaban pálidos, sin sangre, algunos empezaron a vomitar. Solamente se salvaron aquellos que habían hecho un nudo al lado izquierdo con la punta de su chompa. El nudo al lado izquierdo permite que el *llaksay* del *tuqu*-sapo rana se amarre a sí mismo. Es así como se les repele el *llaksay* que suelen enviar. Hace que su potencia de absorber la sangre no caiga en los niños. A esta acción de amarrar al lado izquierdo se dice *lluq'iy*. Este ‘terminó’ significa izquierda-*lluq'i*. Ya la acción de amarrar en sí mismo una mala energía se llama *ch'uqiy*. Desde entonces estos niños dejaron de molestar al jefe de los sapos y ranas. Desde entonces también fueron desapareciendo los *tuqus*.

La carne de *tuqu* es muy apreciada. Mi abuelito sabía decir que la proteína de su carne equivalía como al de diez corderos negros. En una ocasión un grupo de niños aparecieron del río levantando en alto a mi hermanito mayor. Y él alzaba como trofeo un balde con agua. Cuando miramos el balde vimos un gran *tuqu* en forma de rana. Mi padre dijo que el *tuqu* valía mucho dinero. Que como llevaba una cruz en la frente, como las ranas, era comestible. Mientras que el sapo no lo era; muy al contrario, tenía veneno, puesto que no llevaba la cruz. Entonces mi padre dijo que, el *tuqu* iba a sanar a la pobre hija de los hacendados Alvares. Decían que de tanto estudiar en la universidad había perdido la razón; que como estaba tan débil, la cabeza había empezado a darle vueltas, que ya ni de su nombre se acordaba. Cuando tocamos la gigante puerta de los Alvares, nos abrió una abuelita, y cuando le mostramos el *tuqu*, el mismo don Eufrasio Alvares nos pagó tres soles y nos regaló la cabeza y las patas de un cordero. Pero antes nos invitó a comer la comida de los *mistis* (blanco-mestizos). Mientras nos servíamos el estofado de cordero, don Alvares dijo a la abuelita que debía preparar el *tuqu* con bastante ajo, comino y cebolla y sal. Que la rana gigante era como una *wak'a*. Que

siendo como tal, tenía mucha potencia y podía chocar a su hija; que cuando pasa eso, dicen que vomitan y empeoran. Para contrastar la potencia de la rana debía ponerle esos condimentos. Poco después supimos que la señorita se había recuperado.

La mamita Candelaria, esposa del *yacha*-sabio don Villanueva, cuando las lluvias se tardaban, solía mascar las hojas de coca soplando a una piedra plana que se hallaba en un lado de la loma con joroba. Nos decía que dentro de la piedra estaba encadenado un gigante *tuqu*. Que éste era el *hap'iqi*- la fuerza procreadora de la madre lluvia. Nos decía que el *tuqu* llamaba la lluvia cantando roncamente: *tuqu-tuqu*. Había escuchado decir que en el tiempo de sus abuelitos solían festejar a este sapo rana, pero que habían dejado de hacerlo desde que el *tuqu* había chupado toda la sangre de un pobre músico. Dicen, pues, que como todos los años, habían ido a la loma con joroba y se habían ubicado alrededor de la piedra plana. Que, cuando ya habían quemado las ofrendas que solían ofrecerle, uno de los músicos se había engreído porque no le habían alcanzado el primer vaso de vino. Entonces dicen que se había negado a tocar la corneta, y de remate había bebido más de la cuenta y todo desafiante había destapado la piedra plana a un lado, con toda su fuerza, diciendo: “a ver, veamos el *tuqu* gigante”. Entonces, dicen que se había quedado paralizado: el *tuqu* le había absorbido toda su sangre. Le había *llaksa*-do. La gente había corrido para colocar la piedra plana en su sitio. Dicen que habían visto que dentro de la piedra plana había una laguna. El músico había sucumbido en el poder de rana-sapo, no había podido resistir. Ni el alcohol, ni la ruda, ni el *sasawi*, nada había podido sanarle. Desde entonces el alcalde del pueblo, con el apoyo del cura, habían prohibido realizar esas fiestas.

Retomemos el hilo trama que venía contándoles acerca de la cólera de la loma con joroba de gato que lanzaba granizada desde la loma porque le habían robado su gato de oro. También habíamos dicho que, unos y otros de ese entonces, habían afirmado que la loma con joroba era una *wak'a* con doble cabeza; otros habían visto que era una *wak'a* con triple cabeza y muchos habían jurado que era un sapo gigante llamado *tuqu*. Entonces, como les decía, muchos habían asegurado que la loma con joroba era nada más y nada menos que la coja de la Matiasa, la montaña blanca. Es decir que era la *hap'iqi*- la potencia que atrapa la esencia de la nevada en sus puños. Dicen que ésta probablemente habría bajado de las cordilleras para dar una lección a los del pueblo. Lo cierto es que, según dicen, habían divisado que la manta que llevaba la Matiasa estaba hecha de nieve y sus sandalias eran de escarcha. Entonces dicen que ésta, sacudiendo su manta de nieve y zapateando con sus sandalias de escarcha, había estirado sus brazos.

Entonces dicen que poco a poco había abierto los puños para soltar una nieve infernal a los cuatro parajes del pueblo. Que eso había acabado con el pueblo. Todo esto habían contado a través del tiempo los de ese entonces a los de hoy.

Pero eso no había sido todo. La gente de hoy también había escuchado decir a la gente de ese entonces que tal destrucción no pudo haber sido tan solamente la obra de la coja Matiasa, sino del poderoso *wak'a* de triple cabeza- *chikchi*. Que dicha *wak'a* de triple cabeza-*chikchi* era, como ya dije, los tres hermanos abigeos: el rayo, el trueno y el relámpago. Habían dicho que estos tres habían desencadenado su cólera desde la loma con joroba. Que como la cólera de éstos era tan incontrolable, habían ardido de rojo fuego sus ojos. Que de su boca había emanaba un viento jadeante de color rojo amarillo, como el que suele salir de la boca de los volcanes; que dicho aliento poderoso había sido su *samay*. Es decir, el aliento de vida del granizo. Puesto que muchos de ese entonces habían jurado que había sido *chikchik samaxatasqa*. Es decir que el rayo, en su condición de rayo, abriendo su boca les había pasado su aliento de rayo. En otras palabras, cuando cae el rayo se dice que descarga una energía dañina. Estos lugares respiran, tienen vida. La gente se aleja de estos lugares, pueden atrapar el aliento dañino del rayo. A esta acción se dice *chikchik samaxatasqa*- el contagiado con el aliento dañino del rayo.

Entonces dicen que, mucha gente que había atrapado este aliento dañino había muerto de la enfermedad del rayo o *qhaxa*¹⁴⁷. Como el rayo es considerado caliente, dicen que estos pobres habían muerto con calor. Habían contado que el estómago de éstos había ardido fuego. Que como el aliento - *samay* del rayo había sido tan fuerte, no habían resistido. Que muchos de ellos habían muerto quemados, que de la piel de su cuerpo se había descascarado costras de pellejos quemados. Muchos habían sucumbido rascándose los diminutos granos que les habían invadido el cuerpo.

También habían dicho que muchos hubieran podido salvarse si tan solamente no les hubieran llevado al hospital¹⁴⁸. Habían contado que el *yachaq*-sabio don Villanueva había partido a la otra vida, cuando el médico le había inyectado una vacuna. Habían revelado que una mañana, un gigante rayo se había levantado de la loma con joroba y había reventado exactamente en la choza donde estaba cenando el *yachaq*-sabio. El sabio había desafiado al rayo y no había querido abandonar su casa, aduciendo que él mismo curaría su casa con creso-desinfectante, con sangre de llama y feto de

¹⁴⁷ Para mas información ver, el capítulo referente a los granos de la quinua y la cañahua.

¹⁴⁸ Las incompatibilidades entre sistemas médicos son bien extendidos; ver por ejemplo Ventura (2012).

chancho. Que este último era el plato favorito del rayo. Y como el rayo había dejado su *samay-* aliento dañino de rayo en toda la casa, dicen queapestaba insoportablemente y como el abuelito seguía en la choza, le había pasado su aliento dañino en su estómago. Entonces la gente de ese entonces viendo que el abuelito respiraba agitadamente había mandado a llamar a sus nietos de la capital. Éstos, viendo que su abuelito se retorció de calor, le habían llevado al hospital. El sanitario lo había examinado y haciendo caso omiso de las súplicas de la gente que le decía que no era para inyección sino para hierbas frescas, le había inyectado una vacuna. Efectivamente los *ch'isikatas* clasifican la vacuna de cálida. Consideran que las enfermedades del rayo se deben combatir con plantas frescas, como los granos de la cañahua y las semillas de papa. “Estas y otras semillas de los *ñawpas*-abuelitos son santo remedio contra el rayo”, solía decir el finado del *yachaq*- sabio Don Villanueva.

Entonces, la gente de ese entonces, habían contado a los de hoy que la *wak'a* de tres cabezas había terminado no sólo con los sabios y con el pueblo, sino que había empezado a destruir los sembríos. Habían dicho que este de triple cabeza había zarandeado día y noche los hermosos sembríos de papa de aquella pobre gente. Que las granizadas que habían lanzado las tres cabezas habían sido tan grandes que habían rebotado como pelota en el suelo. La gente, viendo por primera vez aquellos granizados tan grandes, había quedado pasmada, sin habla, y habían caído desmayados diciéndose: “que tiempo es este tiempo”. También habían dicho que los rayos que habían mandado habían volado el techo de la casa de la pobre gente. Y los relámpagos habían desorbitado a la multitud, que se había balanceado de un lado a otro para meterse en el agujero de los ratones. Que habiéndose juntado los tres hermanos abigeos, habían soltado, sin medir las consecuencias, la potencia generadora de la granizada, del rayo y del trueno. Que a pesar de que estos tres habían sido el *hap'iqi*- la fuerza que atrapaba y generaba los tres elementos atmosféricos, no habían podido controlarlos. Que como ya no habían podido controlarlos, los tres hermanos habían arrasado no sólo con todo el pueblo, sino también con los sembríos y con los animales. Como son tan abigeos, también habían robado, no sólo los almacenes de los granos de la quinua y la *qañihua* de la gente del pueblo sino que habían cargado con sus sembríos de papa. Y por último habían barrido el ganado del pueblo de casa en casa. Que los ganados que morían calcinados con los rayos, eran arreados por los abigeos hasta la cueva donde habitaban.

Y para finalizar su maldad, la *wak'a* de tres cabezas había despertado a la *wak'a*, a su hermana, de la coja *Matiasa*, o sea a la nevada. Entonces ésta se había levantado en

silencio de una gruta oscura llamada *mach'ay*. Se dice *mach'ay* a ciertos barrancos, lagunas, pampas, hondonadas y cataratas silenciosas. *Mach'a* significa oscuro, noche, silencio. Estos lugares son considerados sumamente peligrosos, sagrados y hambrientos. Son pues lugares inhóspitos donde no hay casas ni animales amansados, solamente crece la paja brava-*iru* y los gruesos espinos- *waraq*. No tienen ni animalillos, en estos lugares solamente vuelan los cóndores y corren los vientos malignos. En uno de estos *mach'ay* habita la nevada- *rit'i* mama, es decir la madre nevada. Pero, cuando ésta viene en época en las que no debe llegar, por ejemplo cuando están floreciendo las papas, se la clasifica de la coja Matiasa.

Los *ch'isikatas* suelen decir que de este lugar llamado *mach'ay*- oscuro, suele salir la nevada. Uno de estos lugares se encuentra en una gruta oscura de la gran cordillera *kinsach'ata*- los nevados trillizos. La mamita doña Marcelina Mollo, a inicios del año 2012, me contó que, en este lugar también habitan los tres hermanos de la Matiasa. Que entre los cuatro sirven a su escuálida abuelita. Que como andan robando la riqueza de la pobre gente, dicen que visten elegantemente, que la *Matiasa* es una muchacha con buenos atributos, que sus pechos son redondos cargados de leche, que sus trenzas sí son verdaderas trenzas, negras y gruesas. Que sus hermanos son elegantes, visten ponchos rojos, llevan botas negras con espuela, sombrero vaquero y llevan en las manos grandes zurriagos de cuero para arrear los ganados que roban. Que el zurriago que llevan en lo alto de la mano es para reventar a los que se les cruzan en el camino. Que los que se le cruzan son aquellos que mueren calcinados con los látigos del rayo. Que como son tan salvajes dicen que en su cueva no permiten que se pose ni una mosca. Que por eso se le dice *mach'ay*- oscuro y silencioso.

Entonces dice que éstos le habían indicado a la coja de la Matiasa que debía terminar con lo que habían dejado. Que por eso la coja de la Matiasa había soltado de sus puños la nieve día y noche desde la joroba del gato. Cuando cae nieve en Ch'isikatallay pampa es la desesperación total. Se suele decir que la nieve manosea con manos frías a las nuevas papas, como suelen manosear las enfermeras a las mujercitas del campo. Entonces dicen que, como las manosea de cualquier manera, las papas atrapan la enfermedad del cáncer- *ankha*. Las papas se vuelven como la coliflor, y es imposible cocinarlas. Por eso, entre los *Ch'isikatas*, se suele decir que la nieve es también una ladrona, pero de las más finas. Mientras que sus hermanos los abigeos vienen haciendo bulla y reventando truenos, ella viene en silencio. Cuando vienen sus hermanos la gente se prepara para espantarlos. Pero, los *ch'isikatas* tan solo se dan

cuenta de la ladrona al día siguiente, viendo sus chacras cubiertas de nieve. Por todo eso los *Ch'isikatas* y los *Espinarenses* consideran a los tres abigeos y a la coja de la *Matiasa* enemigos mortales.

En la mayoría de las mitologías quechuas éstos aparecen como destructores por ejemplo. A diferencia de la lluvia que es apreciada, el granizo, el rayo y la nieve, cuando se tornan descomunales, son tomados por ladrones y devastadores. Abundan historias de la destrucción y pillaje de estos tres hermanos. Ya lo hemos visto en los capítulos anteriores. Pero todavía no he narrado el origen mítico de estos tres abigeos. Una de las versiones me fue narrada por el señor Antonio Yuari del distrito de Coporaque en julio de 2012.

La historia dice que eran tres hermanos y vivían bajo el techo de su abuelita. Entonces dice que la abuelita, siendo abuelita, les daba de comer a estos muchachos. Y los tres hermanos dicen que partían al campo día tras día aduciendo que la tierra ya estaba lista para sembrar, que ya habían aporcado, que las papas ya estaban floreciendo. Hasta que un día la abuelita había ido a la parcela de papas. Viendo florecerlas había tomado un manojito-*yura* de papas de la mejor chacra. Se había dicho para sí misma que, como sus nietos eran varones y estaban con la potencia de hacer florecer las chacras con su trabajo, la mejor era de ellos. Entonces dice que, después de tomar el manojito de papas, las había puesto a cocinar. Sin embargo dicen que cuando estaba cocinando las papas, había llegado el dueño de la chacra y se la había arranchado aduciéndole que sus nietos eran unos manganzones. Que pasaban el día jugando y riendo. La abuelita, viendo que había sido burlada, se había arranchado las prendas y para escarmentar a los muchachos se había cortado el *ch'upu*-pantorrilla.

Cuando se cortan la pantorrilla es una manera de romper el lazo sanguíneo entre padres e hijos criados –*uywasqas* o *wiñachisqas*¹⁴⁹. Se considera que la pantorrilla es la matriz masculina. Mi cuñada la bióloga Susana Ccahua me dice que la pantorrilla sería como la potencia creadora de la vida y de la fuerza. Cuando los hombres tienen grandes pantorrillas se dice que son fuertes, viajeros caminantes y trabajadores. Y como son buenos trabajadores se considera que también pueden engendrar hijos. Y como pueden engendrar hijos, también pueden criarlos con amor maternal. Sera por eso que, cuando los varones tienen grandes pantorrillas, suelen decirles: “hermano cuando vas a parir; ya mismo creo”. Abundan historias míticas de los niños y de las niñas que nacen de la

¹⁴⁹ Para ver un caso de *wiñachisqa* consultar 1986 "Unité domestique et reproduction sociale: la communauté huasipungo", *Annales*, E.S.C., année 41, n.3, mai-juin, EHESS, Paris. <http://Annales.ehess.fr/>

pantorrilla de los varones. En muchas de las historias estos niños criados *-uywasqa* son abandonados por los padres y son recogidos y criados por águilas y otras avecillas. Pero por lo general se cuenta que estos niños recorren travesías magnificas como las del Ulises de la Odisea. Y en la vida social de los espinarenses se piensa que los niños *uywasqa- wiñachisqas* adoptados tienen el mismo rango e incluso se ubican en un estatus superior a los verdaderos hijos. En una ocasión acompañé a mis padres para visitar a don Ernesto que había caído enfermo. Era el hombre más rico de mi pueblo. En el lecho, aparecieron hombres y mujeres, algunos conocidos. Y muchos de ellos se presentaron aduciendo que eran sus hijos verdaderos. Don Ernesto se enfureció y mandó a llamar a un jovencito con un sombrero ladeado que venía de ordeñar la vaca. Entonces delante de todos dijo que su verdadero hijo era el jovencito de sombrero ladeado. Que si bien tenía otros hijos, todos lo habían abandonado, puesto que no habían sido paridos por él mismo. Y mostrando su pantorrilla dijo que su persona, siendo tan rico como lo era, había parido él mismo de su propia pantorrilla al muchachito del sombrero ladeado. Que era su verdadero y legítimo niño: *ch'upu wawa*. Es decir niño criado con la fuerza y cariño de la pantorrilla. Desde entonces, el jovencito de sombrero ladeado se transformó en el hombre más rico de mi pueblo.

Entonces, como les iba diciendo, después que la abuelita se había cortado la pantorrilla, la había puesto a cocinar. Y había servido a los tres vagos que no habían tardado en llegar jugando y riéndose. La abuelita había esperado que terminaran de comer. Recién entonces les había mostrado su pantorrilla diciéndoles: “Entonces si son así de vagos cómanme pues a mi también”. Los muchachos se vieron escarnejados de su condición de jóvenes, puestos que éstos, en su condición de criados-*uywasqa* por la abuelita, lo menos que pudieron haber hecho es ofrecer su fuerza en el trabajo de la chacra. Entonces dicen que los jóvenes, viendo que habían comido la pantorrilla de su abuelita habían montado en cólera. Y como venganza se habían dirigido corriendo a la chacra del hombre que le había arranchado las papas a la abuelita; entonces el mayor había ondeado los sembríos mientras se iba transformado en granizada, el otro mientras arranchaba los manojos de papa se había convertido en rayo y el último mientras gritaba de cólera se había transmutado en trueno. Desde entonces dicen que estos son los *hap'iqi-* generadores que tienen en su poder la esencia de la granizada, del rayo y del trueno. Dicen que desde entonces estos andan robando las papas para su abuelita.

Queridos lectores lo que acabo de contarles corresponde a una “Mito topografía”. No olvidemos que mi manta tienen un doble- *khallu*, la de mi doble experiencia como nativa (puesto que yo soy chisikateña) y como investigadora (antropóloga). En el primer lado de la manta yo también me incluyo. Cuentos lo que vi, escuché y viví en la comunidad y en el pueblo de Espinar. Soy pues parte del cuchicheo de voces de *nuqanchis*-nosotros todos los *ch'isikateños*. Y para escuchar mi propio cuchicheo, me voy a detener. Me voy a hacer a un lado de todos nosotros los *ch'isikatas* para ubicarme en el otro lado-*khallun* de mi manta. Es decir en *nuqayku*-nosotros sin los demás. Ahora voy a volver al lado-*khallun* de mi manta en *nuqachis*-nosotros todos los de la ronda de la pampa de *ch'isikata*, para seguir narrándoles el cuchicheo de voces de estas pampas y las del pueblo de Espinar-*Yauri*.

Entonces habíamos dicho que los tres muchachos vagos se habían transformado en: granizada, rayo y trueno. Y desde entonces estos andaban por hondonadas y pampas y manejaban a su regalada gana estos tres elementos atmosféricos. Y estos mismos personajes habían enviado a la coja de la Matiasa para que arrase totalmente los sembríos y los animales del pueblo. Entonces dicen que los de aquel tiempo de las pasadas generaciones habían contado a los de hoy que la pobre gente viéndose sin chacras, sin techo y sin animales habían partido llorando a tierras extrañas en busca del pan de cada día. Que cuando la gente había desaparecido detrás del cerro grande fuera del pueblo, recién entonces estos habían dejado de granizar y de nevar. Como bien lo había dicho la mamita Rosas-Margaritas, su gente, gente nomás había sido. La loma con ser loma seguiría para siempre y la gente con ser gente serían pasajeros nomás.

En la siguiente sección, como hacen los cuenta cuentos de Chisikata, voy a contarles, cómo la nueva generación de hoy en día que habita en toda la loma con joroba aprendió a escuchar los lamentos y las quejas de una de sus *wak'as* muy poderosas. Dicha *wak'a* se llama *Lustrikiru*, es decir, la *waka* de "los dientes de la luz". Iré narrándoles algunas historias que solían contar la gente de la generación de mis abuelitos y de mis padres en torno a dicha *wak'a*- dientes de la luz. Cabe señalar que las historias de la nueva generación y de la gente de ese entonces se entretajan, no hay una separación, ambas van juntas. Ustedes irán diferenciándolas a medida que vayan leyéndolas. He aquí la historia.

La generación de la vida, las nuevas relaciones en la Loma: la *wak'a lustrikiru*- los dientes de la luz

Entonces la loma con joroba viéndose sin gente había pasado al olvido. Nadie le había brindado los grandes rituales que solían ofrecerle la gente a la que había arrojado fuera del pueblo y sus tierras. La pobre loma con joroba de gato acurrucado entre sus patas traseras había pasado hambre y sed, año tras año. Nadie le había alcanzado ni siquiera las hojas de coca. Mi madre dice que por eso, siempre se debe soplar las hojas de coca con dirección a las montañas, antes de mascarlas. Que probablemente ellos también están de hambre. Lo cierto es que, nadie le había ofrecido las docenas de botellas de vino tinto a las que estaba habituada. Ninguno y ninguna de los humanos le había entonado sus *qhaswas* batiendo banderas blancas en la joroba del gato, como solían hacerlo la mamita Rosas Margaritas y toda la gente que la loma-gato amaba tanto. Nadie había tocado la quena – *pincuylllo* con tanto amor en plena aguacero agradeciendo a su Majestad por su lluvia y agua cristalina. Entonces, viéndose sola y triste, había llorado desde el fondo de su corazón recordando los tiempo pasados. Y viéndose tan hambrienta, con la panza vacía, había empezado comerse a los pobres amantes que solían amarse a escondidas en la boca de su cueva. Y como la nueva gente que había ido llegando, nada sabía, ni de eso había advertido, puesto que estaban más ocupados sacando baldes y baldes de agua de sus manantes para construir sus casas invadiendo su joroba y sus patas de gato. La loma con joroba encolerizada había empezado a recoger su agua, no sólo de las doce rondas de sus manantes que dormían en sus axilas sino también los trillizos manantes verdes de su vientre y los burbujeantes riachuelos que se deslizaban en sus uñas. Y, poco a poco, día tras día, aquellas hermosas *pakchas*-cataratas que bajaban con tanta potencia bañando toda su espalada de loma con joroba para generar la luz eléctrica para el pueblo, no habían tardado en secarse. Entonces recién, la nueva generación de habitantes viéndose sin luz y sin agua había aprendido a escucharle y habían empezado a quererla, como la antigua gente de ese entonces.

Dicen que el día en que la *wak'a Lustrikiru*-los dientes de la luz se había manifestado, la nueva gente de la loma con joroba había caído de rodillas llorando y cantando. Cuentan que había empezado a manifestarse un día martes justo cuando *intitayta*- el padre sol empezaba a esconderse en los pajonales de *Ch'isikata* pampa.

Sabemos pues que los martes y los viernes las *wak'as* se despiertan¹⁵⁰. Mi abuela mama Brígida *Umiyauri* decía que esos días la tierra, con ser tierra, estaba abierta. Y solamente en esos dos días se le podía ofrecer las hojas de coca, el vino tinto y las semillas, o sea sus platos favoritos. Dicen pues que cuando se le ofrece a la tierra en otros días, no lo acepta. Como no lo acepta, no escucha nuestro agradecimiento y nuestros pedidos. O sea no pasa nada.

Entonces dice que aquel día martes por la tarde, casi a la entrada del sol, una pobre mujercita que se ganaba la vida lavando la ropa de los *mistis* del pueblo, había olvidado de lavar los pañales de los niños, entonces dicen que, como las pilas de agua del pueblo se secaban a medio día, la pobre por temor a los *mistis* había corrido a las pocas aguas que se habían estancado en el gran reservorio llamado *lustrikiru*. Es decir los dientes de la luz. Entonces dicen que cuando la pobre mujer se había acercado a los largos canales escondidos bajo el largo techo de cemento de los dientes del reservorio, había escuchado que un niño sollozaba desde el interior donde estaban las grandes máquinas que generaban la luz. Entonces dicen que, acercándose, había escuchado desde la puerta que un niño clamaba, como suelen clamar los huerfanitos con el corazón hinchado de dolor. Que ya mismo iba a reventar su pobre corazón de niño de tanto suspirar. Sin perder tiempo, la mujer había corrido al pueblo para avisar al guardián de los dientes del inmenso estanque de la luz. Entonces dicen que, cuando abrieron la puerta donde estaban los grandes dientes que generaban la luz para los *mistis*, no habían encontrado a nadie, que todo estaba tal como lo había dejado el guardián. La gente había pensado que como el niño de la pobre mujer había muerto en una volcadura de un autobús, la pobre seguramente habría imaginado que era el llanto de su niño. Además, como la pobre se había dedicado a beber, habían dicho que era el trago que le hacía imaginar cosas. Años más tarde, la gente encontraría muerta a la pobre mujer sentada en la puerta del reservorio agarrando una botella de trago.

Dicen que desde ese momento la gente que pasaba por la puerta del reservorio de los dientes de la luz habían empezado a escuchar el llanto del huerfanito, hasta que una noche, el propio guardián que había bajado del pueblo para apagar la luz, había escuchado que un niño sollozaba dentro de la casa de máquinas del reservorio; entonces había abierto los grandes candados muy desesperadamente pensando que había

¹⁵⁰ Martes y viernes son días de concentración espiritual según distintas indicios indígenas, en tierras altas y tierras bajas, y según Foster (1980, en ventura 2012) ya existía esta tradición en la península en tiempos pre-coloniales.

encerrado a un niño. Entonces dicen que había quedado pasmado, con la boca abierta, viendo que los sollozos venían de la gran roca negra de donde solía brotar el agua cristalina del manante. A esta roca se le decía: *mamacha Belenpa unuchan*- la agüita de la virgencita mama Belén. La roca era áspera como una cabeza ondulada de la lechuga. Cuando solíamos mirarle por la pequeña ventana del reservorio nos jalaba como un imán; si el reservorio no llegaba a estar con candados, creo que nos hubiera hecho sucumbir en el manante cristalino, pues la roca tenía mucho *llaksay*. Y aún así, desde lejos, la roca *llaksaba* a los que se le acercaban. Muchos juraban que cuando pasaban por la puerta del reservorio, se sentían cansados, con dolor de cabeza, sin fuerza. A veces sentíamos que alguien se bañaba en el manante salpicando las aguas. La mamita Rosas-Margaritas solía decirnos que en aquel manante cristalino de la mama Belén moraba el gato de oro- *rumanu michi*. Que el gato de oro era su verdadero *hap'iqi*-esencia del manante. Decía que el gato se deslizaba por los grandes tubos de agua que alimentaban los dientes de la luz para jugar en las aguas cristalinas.

Se sabe que en ese entonces el guardián del reservorio de los dientes de la luz había caído de rodillas viendo deslizarse entre los agujeros-ojos de la roca sus lágrimas cristalinas y espesas. Dicen que lloraba y se quejaba de los grandes dientes de fierro que le habían incrustado en sus ojos y en su pecho. Que seguramente llevaba clamando año tras año, porque dicen que de sus ojos de roca había empezado a salir lágrimas de sangre. Dicen pues, que no era una roca cualquiera sino una de las *wak'as* mas poderosas de la loma con joroba. Que seguramente por alguna razón le habrían encadenado con los filudos dientes que generaban la luz. Y como nadie sabía su nombre, habían dicho que se llamaría la *wak'a lustriki*. Es decir su majestad la gran roca de los dientes de la luz.

Pero de muchas personas del pueblo de Espinar-*Yauri* consideran que aquellos sollozos no eran de la piedra de la virgencita mama Belén, tampoco de su Majestad los dientes de la luz sino los llantos del *tuwintu* o duende. Que antes de que incrustaran los dientes generadores de luz en la inmensa roca habían escuchado decir a sus abuelos que dentro del reservorio de los dientes con luz había habido un *wayq'u*- una hondonada donde habían sabido quemar a los fetos abortados. Que estos seguramente se habrían convertido en duendes. Que como estos duendes no tenían nombre ni apellidos, puesto que habían sido negados por sus padres y habían sido arrojados a la hondonada, dicen que lloraban al verse despreciados. Entonces dicen que, como venganza, en las noches de luna llena, empezaban a llamar a sus padres para arrojarles mortalmente en la frente

una semilla de una fruta llamada *lucma* (lúcuma). El abuelo Francisco K'ana Cuyo me dice que era la pepa de la palta.

Esta fruta *lucma* es considerada como la semilla generadora de la vida. La mamita Teófila Cuyo Umiyauri¹⁵¹ me dijo en agosto 2012 que era el *hap'iqi* de la potencia que atrapa el poder del semen. Gerard Taylor (2008) en el capítulo 2 del manuscrito de *Huaruchiri* cuenta que la *wak'a-* su majestad *Kuniraya Wiraqucha* (su majestad todo poderoso) embaraza a la *wak'a-* la doncella *Kawillaka* (la doncella) transmutándose en una ave. *Kuniraya Wiraqucha* transfigurado en un gorrión se posa en un árbol de la *lucma-* lúcuma y luego coloca su semen en esta fruta y la deja caer. La doncella *Kawillaka* que venía tejiendo una manta a la sombra de este árbol, recoge la fruta y se la come. Y queda embarazada sin haberse acostado con ningún hombre. Desde entonces, seguramente, la semilla de la lúcuma fue considerada la esencia de la vida.

Hoy en día la semilla de la lúcuma es considerada muy poderosa y fecunda. Hasta ahora la gente de Espinar dice que cuando se arroja la semilla en alguna parte del cuerpo, empieza a crecer una bola del tamaño de la semilla. Por eso, los padres prohíben a los niños jugar con esta semilla. Muchos de ellos a veces llevaban la semilla de la lúcuma en la frente y a veces en el rostro. Se decía muchas cosas de esta fruta. Decían que tenía un poder afrodisíaco. La señora Juana Santusa Perez¹⁵² solía comer esta fruta todos los días, entonces decían que pronto quedaría embarazada, que la fruta le hacía fértil. Mi madre dice que, como tonta había comido mucho de esa fruta y que por eso tiene más de media docena de hijos.

Entonces, como venía diciéndoles, dicen que los duende hieren mortalmente con esta semilla de la *lucma* a sus padres. Había sido el caso de nuestro vecino don *Inkillay*. Dicen que una noche de luna llena don *Inkillay* estaba pasando por la puerta de los dientes de la luz, cuando de repente un niño le había llamaba diciendo: “papaíto-papaíto”. Entonces, don *Inkillay* había mirado a un lado y a otro lado para ver quien le estaba llamado. En ese momento en que había volteado atrás había recibido en la frente una pepita mortal de la *lucma*. El pobre había caído al suelo. Al día siguiente lo habían encontrado tirado en el suelo y antes de morir había narrado lo ocurrido. Decían que don *Inkillay* era un mujeriego que andaba sembrando niños y niñas por aquí y por allá. Y lo

¹⁵¹ La mamita Teofila debe tener mas o menos 80 años. Su persona no recuerda su edad. Es *kuka qhawaq-* sabia que lee la suerte en las hojas de coca. Es de la comunidad de Coporaque pero vive en el pueblo de Espinar desde su niñez.

¹⁵² La señora Juanita tiene 65 años y nació en la comunidad de Ch'isikata pero vive en el pueblo de Espinar –Yauri desde los años 80.

peor era que no los reconocía. Decían que probablemente por eso le había pasado lo que le había pasado. La gente de ese entonces tenía mucho miedo al pasar por la puerta de los dientes de la luz.

Como venia diciéndoles, dicen que el guardián de los dientes generadores de la luz viendo llorar sangre a la *wak'a* de los dientes de luz, había llamado a la gente de la loma con joroba de ese entonces. Y juntos, varones, mujeres y niños, le habían encendido grandes velas de sebo y toda la noche le habían velado cantando y rezando a la *wak'a* de su majestad *Lustrikiru*-los dientes generadores de la luz. Mi tío abuelito Toribio Mollo, dice que aquella noche a la que velaron había sido a su majestad la *wak'a*, *mamacha Belenpa unuchan*- la agüita de la virgencita mama Belén. Lo cierto es que, hasta ahora, a pesar de que los dientes generadores de la luz han sido remplazados hace ya mucho tiempo por lo mega hidroeléctricas que dan luz al pueblo y a la mina de *Tintaya*, la gente cuando pasa por la puerta del destartalado reservorio de los dientes de luz le encienden velas y le rezan a la desgastada cabeza de una calavera que sigue en la pequeña ventana del reservorio.

Debo decirles que esta cabeza calavera tiene su propia historia. Mucha gente, entre ellos, don Florencio *Ancca* y don Francisco Chilo, me contaron que dicha cabeza calavera es la cabeza del verdadero guardián de los dientes de la luz. Me dijeron que cuando los abuelos de sus abuelos estaban perforando la gran roca de la virgencita mama Belén o de los dientes de luz, habían encontrado a un *ñawpa*-abuelito del tiempo lunar. Que dicho *ñawpa* era el verdadero dueño de todo ese sector.

Recuerdo que, cuando yo pasaba por la puerta de su majestad los dientes de luz, me quedaba observando la cabeza calavera en lo alto de la ventana. A pesar de que estaba muy gastada, daba miedo. A esta misma cabeza calavera don Villanueva y mi abuelito Melchor, a pedido de algunos mestizos, solían darle de comer los granos de quinua y cañahua. Decían que la calavera cuidaba el gran reservorio de los dientes de luz. Que cuando alguien quería robar las maquinas, la calavera silbaba diciendo: *suwa-suwa* - ladrón, ladrón. Entonces decían que los ladrones desertaban pensando que había gente que estaba durmiendo dentro del reservorio de los dientes de luz. Decían y dicen que por eso, hasta ahora, a pesar de que las máquinas se han oxidado, la calaverita no las suelta. Que muchas veces los ingenieros habían intentado sacarlas. Pero dicen que en sus sueños les atormenta. Además, dicen que es imposible sacarlas puesto que los fierros filudos de los dientes de la luz se habían unido en la roca negra de la virgencita

mama Belén. Desde entonces a este sector donde están los dientes de la luz, muchas personas también lo llaman "la casa del abuelito *ñawpa*".

Mis padres dicen que todo esto había pasado hace mucho tiempo atrás. Que la gente de ahora son las últimas gotas de leche. Que como son últimas gotas de leche no saben para nada la verdadera vida de la loma con joroba. Que en ese entonces, la única mansión que reinaba sobre la loma con joroba era la de la hacienda de los hacendados Flores. Que de la triste vida de ese entonces, solamente la loma con joroba había quedado como testigo de los fuetazos y tiros de balas que habían recibido los lugareños de parte de los hacendados. Que solamente más tarde con la reforma agraria del 72 del general Juan Velasco Alvarado, la casa de la hacienda había ido desplomándose hasta convertirse en una simple choza, que más tarde sería ocupada por la mamita Rosas-Margaritas. Que en ese entonces, todavía los hacendados que se habían aferrado al pueblo habían mandado a traer a un ingeniero gringo de apellido Wagner. El ingeniero, con la gente del pueblo, había construido la primera hidroeléctrica de los dientes de la luz.

Lo cierto es que la nueva gente de la loma con joroba de gato afirma que a ellos también se les ha presentado la misma *wak'a* de los dientes de luz- *lustrikiru*. Dicen ellos también antes de que comenzaran a construir sus casas en las faldas de la loma con joroba, la *wak'a*-los diente de luz se les había presentado transformada en la virgencita mama Belén. Que aquel día estaban sacando los dientes de luz de la gran roca para remplazarlos por una tienda moderna, cuando había aparecido la virgencita mama Belén portando en sus brazos el gato de oro llamado *titiqaqa*.

Entonces dicen que desde ese momento la nueva gente también había empezado a festejarle a la virgencita con gato de oro. Sin perder tiempo le habían prendido grandes velas de sebo de llama y le habían festejado con camiones de cajas de cerveza. La mayoría son mineros forasteros, puesto que hoy en día en mi pueblo de Espinar – Yauri, el Estado peruano ha encontrado montañas y montañas de oro y plata, y el pueblo se ve invadido por cientos de personas de todas partes del Perú. Y estos forasteros, viéndose lejos y en tierras extrañas, han empezado a amar a sus majestades del pueblo, uno de ellos su señoría la *wak'a*-la loma con una sola oreja de gato. Dicen pues que como hay tanto oro y plata, la nueva gente, que en su mayoría son mineros, dicen que bailan en parejas de docenas el baile de la diablada con bombos y platillos en la gran explanada de la joroba de la loma con oreja de gato. Que desde entonces, la loma con oreja de gato ha empezado a soltar sus aguas cristalinas. Y desde entonces el gato de oro-*rumanu michi*

ha vuelto a renacer. Dicen pues, que hoy en día, el gato de oro duerme ronroneando placenteramente entremedio de las pajas finas que bordean los manantes. Que aunque estos forasteritos se han adueñado de la loma con joroba construyendo sus mansiones de cemento, dicen que no han tocado para nada la boca y la ronda de los doce manantes de la loma. Puesto que ellos mismos con sus propios ojos habían visto que el verdadero dueño de los mamantes es un gato de oro-*rumanu michi*. Que uno de los mineros, cuando había ido a coger agua, había quedado con boca abierta, que su impresión había sido tan fuerte que había dejado caer la bola de coca que venía mascando. Dicen pues, que había visto ronroneando al gato de oro. Que como la mayoría de los mineros son de origen aymara, habían dicho que el *rumanu michi* es nada más y nada menos que el gran *titi-michi*: gato poderoso guardián del lago *titiqaqa* (lago con gato poderoso). Que en su condición de gato poderoso era el verdadero dueño de la loma con joroba. Que realmente era su verdadero *axayu*, es decir la fuerza que hacía que la loma sea semejante al gato *rumanu michi*.

Sea cual fuere el *hap'iqi*, la potencia generadora de la *wak'a*, los dientes de luz o de los manantes cristalinos de Mama Belén o el abuelito *ñawpita*, sabemos desde nuestro lado que el guardián de la loma con joroba es la *quwa*-gato salvaje y peligroso llamado *rumanu michi*. He aquí que les voy a contar, como es que la mamita Rosas margaritas y mis padres y otras personas atraparon el gato de oro en la orilla de uno de los manantes de la ronda de los doce manantes de la loma con joroba.

Cómo atraparon el gato de oro-*rumanu michi*

Les había mencionado de aquella mañana cuando habíamos encontrado a mis padres, a la mamita Rosas Margaritas y a nuestros vecinos libando con vino tinto al gato de oro-*rumanu michi*. Nosotros viendo el ritual, sin pensarlo, comenzamos a maullar el maullido del puma. Si queríamos entrar a la casa mas valía que nos transformáramos en gatos, como estaban trasmutados los que estaban realizando el ritual. Como seguíamos arañando las paredes de la puerta, uno tras otro, nos invitaron a pasar maullando, como era la costumbre en este tipo de ceremonias, pues los que participan en el ritual no sólo son gatos sino que también adoptan un cierto tipo de códigos que solo se utilizan cuando se hace este tipo de ritual. Entonces nos dijeron: *maw-maw*. Tenemos visita, pasen-entren al manante nido del gato de oro. "Creen que esta casa es casa, claro que

no; es el mismo manante cristalino del gato de oro”. Unos y otros nos decían: “piensan que las hojas de coca que rodean al gato de oro, son hojas de coca, pues no; es el verde heno que rodea el manante del gato”. “Creen que las cintas multicolores que lleva en la oreja son cintas; es el mismo arco iris que sale de la boca del manante”. “Piensan que sus uñas son uñas; pues no, son las garras de plata con las que jala las nubes”.

En cuanto entramos nos cubrieron con mantas viejas diciéndonos “ahora son gatos de oro, y como tales bailen”. Entonces, saltando de un lado a otro lado, moviendo la cola y jugando con los puños, empezamos a bailar la danza del felino *-quwa*. A cada salto que hacíamos la gente nos aplaudía e irrumpía en carcajadas diciéndonos: “bravo gato de oro, adelante gato gris, eso gato negro, vamos gato jaspeado”. Mientras bailábamos parecía que el gato de oro-*rumanu michi* había tomado vida para danzar con nosotros. Sentía que respiraba y nos envolvía en una fuerza extraordinaria. Nos envolvía con su *samay*- aliento de gato de oro. Cuando más saltaba sentía que mi pecho se hinchaba de un aliento fuerte y poderoso. Entre salto y salto podía ver claramente que el gato de oro resplandecía entre los elementos de nuestro bulto de rituales donde ya lo habían guardado. Entonces, estando en el bulto de los rituales, el gato de oro, levantando la cabeza sacudía las orejas mostrando la sarta de cintas del color del arcoíris con la que le habían adornado.

Solamente se ponen aretes de cintas multicolores a las ovejas, a las vacas y a las llamas para que atraigan la prosperidad y el florecimiento. Juan Javier Rivera Indía (2003) en su libro “Los rituales del ganado alto-andino” menciona que los ganados son adornados como se adorna a las adolescentes, para que se vean bellas y puedan reproducirse en manadas. Pero jamás hasta ese momento había visto que se podía adornar a una *wak'a*, como lo habían hecho con el gato de oro-*rumanu michi*. Mi madre me dijo que adornarle les había llevado noches y días. Primeramente le habían servido copas de vino tinto, luego le habían hecho mascar las hojas de coca. Que cuando se había cansado de tanto desvariar, le habían adornado con las cintas. Que poco a poco ofreciéndoles estos elementos, vino y coca, habían suavizado su poderoso *llaksay*. Y la habían guardado en el bulto de los rituales. Desde entonces, cada año se le debía emborrachar con vino y calmar su corazón con las hojas de la coca. Puesto que como era *wak'a*, en cualquier momento podía retomar a su condición de *wak'a* y, entonces, llamaría a la granizada y al rayo. Estos terminarían con los ganados y con las chacras de papa. La mamita Rosas-Margaritas decía que el mismo gato de oro había escogido su suerte, que él mismo se le había acercado a mi hermanita menor. Entonces habían tenido

que adornarlo con citas multicolores para que convoque al florecimiento de mi hermanita.

Como seguíamos saltando y maullando, mi hermanita menor *Urpi*-paloma Andina se levantó del lado del gato de oro, envuelta con serpentinas. Y comenzó a saltar con sus pequeños piececitos de gato. Su rostro pintado con harina colorada de carnavales, el cuerpo roseado con misturas de fiesta y esos bigotes improvisados con hollín desde la nariz hasta las orejas le daban un aire de gato extraviado. Y aun así, a pesar de su mirada fuera de sí misma, como si toda su vida dependiera de un hilo, se aferraba a las serpentinas que le colgaban para seguir saltando hasta ya no poder más. Yo no sé hasta qué hora habremos bailado y jugado, tal como suelen bailar en contrapunto los *quwa*- gatos salvajes antes de descargar la lluvia. Mi madre nos mostraba el cielo cuando se cubría de espesas nubes negras; cuando el cielo se hacía más y más oscuro, señalando el cielo oscuro nos decía que los gatos salvajes- *quwa* estaban jugando de cuatro lados para descargar la lluvia.

Lo cierto es que mi madre muy sonriente nos despertó al alba del día siguiente. Nos dijo: “*allin haywakuyta haywarukunchis*; hemos ofrecido un buen banquete al gato de oro-*rumanu michi*”. Mi padre agregó: “Su majestad la loma con joroba, como verdadero dueño del manante, también se ha servido de toda la *vilaja*- cena ritual”. La mamita Rosas-Margaritas añadió: “Desde ahora vuestra hermanita menor es otra, el gato de oro ha marcado su destino; como su dueño, ella también será grande y muy poderosa”.

Recién entonces mientras nos servíamos una crema de maíz, mis padres emprendieron a contarnos cómo habían atrapado el gato de oro-*rumanu michi*. Nos dijeron que después que habíamos partido a la casa de mis abuelitos a *Ch'isikatallay* pampa, habían venido la mamita Rosas-Margaritas, el sabio don Villanueva y un grupo de nuestros vecinos para pedirles que los acompañen a limpiar a uno de los manantes, llamado *rumanu michiyuq puxo*, el manante con gato de oro. Este manante era uno de los doce manantes en ronda que se hallaban debajo de las axilas de la loma con joroba. Entonces dice que, como era de costumbre, habían quemado incienso antes de limpiar el manante para pedir permiso a la loma con joroba. Luego, mascando las hojas de coca y la *llikt'a* (masa de quinua), habían preparado el plato favorito del manante. Le habían ofrecido cebo de llama, granos de quinua y cañahua y semillas de coca. Y una bolsa de caramelos en forma de granizada. Pues todos sabíamos que el manante tenía a un gato de oro como *hap'iqi* - potencia que atrapa. Este gato, es pues el *hap'iqi*- la fuerza que

agarra y suelta la granizada. Entonces, como tal, había que ofrecerle caramelos. Ya que a la granizada le encantan los confites en forma de granizada.

Entonces dicen que, cuando estaban mascando las hojas de coca con la *llikt'a*, la masilla de quinua, para empezar a limpiar el manante, una niña les había llamado muy desesperadamente sacudiendo su sombrero. Aún fuera de sí misma, había balbuceado y advertido un gato amarillo. Dice que el gato estaba jugando con mi hermanita menor-Urpita en la orilla del manante. Entonces todos habían corrido hacia el manante presintiendo que se trataba del gato de oro-*rumanu michi*. Viendo el gato de oro, habían quedado pasmados, sin fuerza: el gato les había irradiado su *llaksay*. Habían perdido el habla por un instante, pero felizmente habían despertado de la potencia que les envolvía. Que, como habían mascado las hojas de coca con masa de quinua, habían resistido el *llaksay* del gato de oro. Lo cierto es que, antes de que salgan del mareo y del dolor de cabeza en el que habían sido envueltos, la mamita Rosas-Margaritas ya había arrojado su atado de coca al manante. Entonces, dicen que el gato de oro-*rumanu michicha* ya no había podido entrar en su manante. Husmeando de un lado y de otro, había retrocedido del manante. Sabemos pues que las hojas de coca y la masa de quinua son los enemigos mortales del gato. Si le arrojan con eso, dicen que el gato puede caer desmayado.

Mi hermanita mayor Valeriana sabía decirnos que su manante tenía de *hap'iqi* a un *quwa uqimisi*- el gato gris. Que en una ocasión, cuando ella lo había sorprendido durmiendo entre la paja, el gato de un salto se había lanzado al manante. Que cuando había corrido a ver el manante, había visto que las aguas daban vueltas y vueltas como en un remolino. El manante se había abierto para proteger a su gato. Cuando Valeriana había contado lo ocurrido a su suegra, que según las habladurías era una de las *layqa*-bruja más poderosas de la comarca, ella le había dicho que debió arrojar al gato su atado de coca. Que las hojas de coca para el gato gris- *quwa uqimisi* eran látigos y sus semillas eran balas. Que ni las piedras, ni otras cosas podían hacerle caer. Que las piedras, con ser piedras, para estos gatos llamados *quwa*, dicen, que eran como si fueran hojas livianas. Que como el gato era *wak'a*, dicen que vivía en otro mundo, en el *ukhupacha*- en el mundo de abajo. Que seguramente en ese mundo todo era al revés.

Lo cierto es que en esa ocasión su suegra le había mostrado un gato moteado embalsamado llamado *murú misi*. Le había contado que una tarde a la entrada del sol se había desviado del camino para orinar; entonces le había dicho que cuando se disponía a orinar había visto durmiendo a un gato moteado- *murú misi* en medio del pajonal de un fangal. Entonces había dicho que le había hondeado con el bagazo de coca que venía

mascando. Tocado, el gato había caído desmayado. Que desde entonces, desde los quince años cuando esto había ocurrido, se fue haciendo más y más rica, que planta que sembraba florecía, que pollito que compraba, empollaba docenas. Que toda su riqueza se debía a la *wak'a* del gato moteado, que dicho gato llamaba la riqueza, el dinero. Pero, otras personas hablaban mal de la suegra de mi hermana, decían que su riqueza se debía a los embrujos que hacía a la gente. Juraban que esta abuelita, bruja-*layqa* enterraba muy a escondidas, el gato gris en la cancha de las vacas de sus adversarios rezando una suerte de conjuros. Dicen que el gato gris llamaba el *chikchi*-granizo. Entonces dice que el cielo se cubría de nube y sorpresivamente rayo tras rayo reventaban en la cancha de las vacas. Que, como las vacas habían ido muriendo con el aliento dañino del rayo, la suegra de mi hermana había ido apoderándose de las tierras de esa pobre gente para pastar sus propios ganados.

Entonces, como les iba contando, la mamita Rosas-Margaritas había arrojado su atado de coca en las aguas del manante. Y como el *rumanu michi* había retrocedido unos pasos del manante, entre todos sacudiendo sus sombreros lo habían alejado del manante. Que después que habían logrado alejarlo de su guarida, o sea el manante, todo había sido fácil. Entonces el gato de oro, viéndose fuera de su manante, había corrido echando chispas, para arriba y para abajo, y viéndose sólo se había introducido a las paredes del nuevo canchón. No hacía mucho que lo habían construido. Entonces dicen que, la gente viendo que el gato estaba dentro del canchón, habían empezado a destruirlo de canto a canto. Cuando el sol ya estaba por esconderse, recién entonces el gato de oro, viéndose asediado por todos los lados, había saltado a un bolsa con hojas de coca que habían colgado de una pared. Que en ese instante, con el contacto de la hoja de coca, el gato de oro había caído en sueño profundo. Entonces dicen que mis padres y los vecinos, con una inmensa alegría en el corazón, habían bajado el gato de oro de la loma con joroba para agasajarlo, como se festeja a una *wak'a*. Mis padres, como sabían que el gato de oro abriría el futuro de mi hermanita menor, habían invertido mucho dinero en el agasajo. Mi padre había vendido su nuevo radio *Itachi* y mi madre su máquina de coser Singer. Habían comprado cajas de vino, fardos de hojas de coca y muchas otras semillas y, asimismo, paquetes de caramelos y chocolates. También habían conseguido feto de cerdo. El *yachaq*-sabio don Villanueva había explicado que el feto de cerdo amansaba la granizada. Como el gato de oro era el *hap'iqi*- la potencia que atrapa la granizada, había que amansarlo; si no de lo contrario, como ya dije, se vengaría soltando rayos y truenos.

Entonces estando de vuelta en la casa, la mamita Rosas-Margaritas y el papito Don Villanueva y mi abuelito Don Melchor habían logrado resucitar el gato de oro *rumanu michi*. Cuando el gato de oro se había despertado, dicen que sus uñas de gato ya habían sido remplazadas por otras de oro y plata. Sus bigotes de gato, por filamentos de plata salpicados con gotas de perla. Y sus ojos huraños por el rojo fuego de las semillas de *huaruro*. Y sus orejas en punta habían sido adornadas con una sarta de cintas del color del arcoíris. Entonces me han contado que mientras festejaban al gato de oro con vino tinto y hojas de coca, otro grupo de comuneros había regresado al manante para devolverle un doble del gato de oro. O sea le devolvieron solamente el cuerpo sin la piel. Dicen que tenían que devolverle antes de que se diera cuenta que le faltaba su gato de oro. Y antes de que la loma con joroba cayera en cuenta que le habían robado el *rumanu michi* de su manante. Estando ya en el manante, justamente en el momento en que el Sol empezaba a rayar sus primero rayos, habían enterrado el cuerpo del gato envuelto en un cuero de sebo, adornado con semillas de coca, y, además, el atado de ofrendas. Le habían devuelto al manante su gato de oro tal cual, tal como lo habían tomado. Uno y otros, con el corazón hinchado de dolor, habían exclamado: “El gato de oro volverá a renacer, poco a poco. De su carne crecerán nuevos pelos de oro mucho más brillantes que el Sol. De sus dedos se regenerarán sus garras de gato. Y sus ojos volverán a ser más rojos que el fuego”. Entonces dicen que como eran carnavales, habían bajado todos juntos de la loma con joroba batiendo las banderas blancas bajo una lluvia torrencial. Cuando habían llegado a la casa habían exclamado: “cuando se despierte el manante encontrará su gato de oro”. Mis padres dicen que de lo contrario, si no le hubieran devuelto su gato de oro, el manante, con ser manante se hubiera secado de tristeza. Hubiera caído en el *taphkay* de la gente. *Taphkay* en ese caso, sería una acción de mala fe y envidia. Sería como una envidiosa que echa excremento en el bello rostro de una doncella. La gente con sus propias acciones de envidia y mala fe desvanecerían con la vida del manante. No habría la potencia esencia que hace que el agua sea agua, las aguas serían aguas muertas, serían verdosas, estancadas sin animalitos ni flores. Finalmente el manante se secaría como cuando se seca la leche de la madre que desteta a su bebe. Pues la potencia que regenera y comunica los manantes unos con otros es el gato de oro. Solamente el gato, deslizándose por entre la vena de los manantes hace que las aguas se regeneren. Y la loma con joroba viéndose sin las aguas de su manante hubiera empezado a desmoronarse hasta desplomarse totalmente. Entonces hubiera aplastado el pueblo. Y la granizada, viéndose desposeída de su

hap'iqi, sin la potencia que hace que sea granizada, hubiera perdido su condición de granizada y hubiera desatado el desastre mas grande de todos los tiempos. Hubiera habido huaycos y derrumbes. Hubiera granizado día y noche, sin control. Los ríos se hubieran salido de su madre cauce. La granizada fuera de su matriz madre, que hace que sea granizada, hubiera enloquecido sin control. Cuántas vidas se hubieran perdido. Así ocurrió en el naciente pueblo de *Huancalle*. Eso fue en el año mil novecientos ochenta y nueve.

En ese año estaba realizando un trabajo sobre la educación intercultural bilingüe en una escuela de la comunidad de *Huancalle*. A mi me asignaron para alojarme en la casa de una familia muy humilde, pero resulta que eran *yachaq*-sabios. Ellos, la familia Rayan Cruz, a quienes agradezco su hospitalidad, me contaron lo que les había sucedido por atrapar el *gato-michi* de una laguna. El *yachaq* me contó que una joven pareja de colegiales había subido a una montaña a recoger bosta. Pero en lugar de bosta habían retornado con dos bebés gatos de oro. La joven pareja se había hecho la idea de que los felinos les darían poder, felicidad y riqueza. Pero dicen que, cuando llegaron a la comunidad, la gran laguna donde los habían tomado ya había desatado una granizada torrencial. En esa época el pueblo había sido arrasado por un huayco. La laguna se había desbordado llevándose el pueblo. Desde entonces, los moradores que se habían salvado, se habían ubicado en lo alto de la montaña. Lo cierto es que, desde entonces, cuando el cielo se cubre de nubes negras, la gente suele decir: “seguramente los Huancalle han robado los *gatos-michis* de la laguna”.

Entonces, como venia narrándoles, mi madre nos dijo que cuando el grupo de sabios-*yachaq*, como el sabio Villanueva y mi abuelito que habían subido a la loma con joroba para devolver el *michi*- gato de oro al manante, abriendo la puerta de la casa de máquinas donde se generaba la luz, habían exclamado: “todo salió con éxito”. Entonces habían destapado otras botellas de vino y de cerveza. En ese momento, cuando seguían libando al gato de oro, habíamos llegado nosotros de *ch'isikatallay* pampa. Desde entonces mis padres dicen que mi hermana Urpi ha empezado a florecer. Que el *gato-michi* de oro le lleva por los cauces por donde tiene que recorrer. Que pronto, en cuanto termine sus estudios en el extranjero, irradiará su gran poder de *rumanu michi*.

Desde entonces la gente del pueblo de Espinar había confirmado que efectivamente, la loma con joroba tenía como *hap'iqi* el gato de oro. Que era él quien hacía que la loma con joroba sea como tal. Que si el *michi*- gato de oro dormía, la loma con joroba también dormía. Si sentía frío, la loma con joroba se acurrucaba plegando

sus pies. Si tenía hambre, la loma con joroba eructando neblina devoraba a la gente. Si la gente daba de comer al *michi* -gato, la loma con joroba no nos hacía faltar la lluvia. La lluvia hacía que los campos sean verdes y que los animales se puedan reproducir.

El Gato-Rumanu-michi, Wankar-puma y la constelación Chuqi-chinchay

La mitología de los *huaruchiri* es el único relato recogido sobre los ritos y tradiciones de una región del norte de Lima durante las primeras décadas del siglo XVII, el primer siglo de la colonización. En ella se registra una tradición, en la forma de mitos-cuentos, muy antigua (probablemente preincásica según algunos investigadores) que relatan el advenimiento de las sociedades y culturas andinas de esa región que desciende desde la alta Puna hasta las orillas del Océano Pacífico. En efecto, en el manuscrito ya se hace referencia al *Michi*-gato de oro- *rumanu misi*. Gerald Taylor (2008) nos relata en la traducción del capítulo 21 del Manuscrito, un mito-cuento sobre la aparición del *rumanu*, el gato moteado en un escena ritual. La escena es la siguiente. La *wak'a Llocllayhuancupa* empieza a perseguir al curaca-principal don Cristóbal debido a que el curaca ya no quiere festejarle, tampoco quiere hacerle los rituales que sus padres venían ofreciéndole desde tiempos remotos . Por eso, la *wak'a* le persigue y se le presenta varias veces haciendo aparecer ante “*sus ojos una luz deslumbrante*”. El curaca huye de la *wak'a* acudiendo a los ritos cristianos. Sin embargo, esto enfada mucho a la *wak'a* y manda a llamarle con su sacerdote. El curaca don Cristóbal acude al llamado de la *wak'a*, pero se sienta cerca de la puerta y desde ahí observa atónito al *rumanu-pintado* en un lienzo, y cuenta que:

"Vio en le interior de la casa lo que le parecía una imagen *pintada*; está giraba en ambos lados de un lienzo y se desplazaba como si fuera un *rumanu pintado* (*es decir, un grotesco o imagen híbrida combinando elementos antropomorfos, zoomorfos*) doblado en dos. En una de estas *pinturas* estaba representado un pequeño demonio muy negro con los ojos semejantes a monedas de plata. En su mano tenía un bastón con garabato en la punta. Encima había la cabeza de una llama. Encima de la cabeza, otra vez, aparecía ese pequeño demonio y encima de él, otra vez, la misma cabeza. (Taylor 2008: 97)

Para los *Huaruchiri* el romano *michi* (gato de oro) es conocido con el nombre *rumanu pintado*. Los *Ch'isikata* también le conocen con este nombre. Le dice: *quwa-rumanu michi* y *quwa-rumano pintado* o gato de oro. Para los *ch'isikatas* el *Rumanu michi* es el tigrillo-gato de cuero amarillo como los leones. Y el *quwa-pintado*, es aquel que lleva el color amarillo, gris y rojizo en forma de anillos.



Imagen N° 51. *Quwa-* el gato andino *chuqichinchay* (*Leopardus jacobitus*)¹⁵³

Según los *ch'isikatas* hay varios tipos de *quwas*, entre esos, algunos son de color negro jaspeado y otros, como el *rumanu michi-amarillo*. Es este último tipo de tigrillo-nutria andino el *rumanu* es el que vive en nuestro bulto de rituales, el "bulto" que hemos ido transmitiéndonos en mi familia desde hace varias generaciones. Doña Estefa Mollo, el mes de julio de 2012, me dio a conocer que las *quwas* tienen varios tipos de colas: cola de serpiente y cola de zorrino. Me señaló que cuando la *quwa* remonta a las nubes para descargar la granizada suele enrollar su larga cola de sierpe entre las nubes. Entonces dice que la cola se transforma en serpiente y poco a poco la serpiente va

¹⁵³ http://es.wikipedia.org/wiki/Leopardus_jacobitus

enrollándose grotescamente en cúmulos de nube negra; cuando ya no puede engordar, dice que descarga la granizada en largas extensiones hasta donde alcanza su potencia-gordura. Dicen que la granizada puede durar horas y horas. Pero dice que a veces, cuando no hay mucha nube, debido a que los sabios-*yachaq o paqus* haciendo conjuros no le dejan engordar a la serpiente, entonces la *quwa* se desliza en el cielo reventando truenos y jalando zigzagueantemente su larga cola de serpiente. En este caso el granizo no llega a granizar, dice que se pasa por el cielo como una faja que se jala. Y las *quwas* con cola de zorrino, me dijo que caen de golpe de las nubes en forma de una cola madeja enredada, algo bombacha, algo así como la cola del zorrino. Y me señaló que cuando cae la cola de zorrino solamente graniza en un sector pequeño, en una ladera, cerco o laguna, pero nunca en largas extensiones, como la cola de serpiente. Mucha gente asegura haberse topado con una laguna de granizada y que ese montón de granizo, es la dejada por la cola de zorrino. O sea por la cola de la *quwa*.

Quwa-rumanu-michi o chuqichinchay o gato felino, no es gato, ni felino, tampoco nutria, pues su *kay*- condición de *quwa*, es mítica. Es agua, arco-iris, granizo, neblina, serpiente, zorro, antara etc. Es pues *wak'a*. Como ya se mencionó en el manuscrito, la *quwa* es: “un grotesco o imagen híbrida combinando elementos antropomorfos, zoomorfos”. Mishkin, citado por Urton, afirma que en Kauri: “la Ccoa (K'uwa) se le apoda como el “gato del Apu”; es el heraldo del granizo y el relámpago” Urton (2006: 97). Para los *ch'isikatas* la *quwa*, como hemos visto, es el *hap'iqi*-potencia que atrapa la granizada.

Las historias que acabo de contar de la *quwa* se enlazan con una memoria profunda e insondable; tienen como referencia en el cielo a la constelación *chuquichinchay* que aparece dibujada en el cuadro-retablo del cronista de origen indio, Juan de Santa Cruz Pachacutec Yanqui. La imagen viene de una tradición andina, de muchos siglos, hasta quizás milenios antes. El cronista Santa Cruz Pachacutec (1950) en su libro "Relación de antigüedades del reino del Perú", diseña un retablo de la cosmovisión andina que se halla actualmente en el altar mayor del templo del sol-*Quricancha* de Cusco. En el retablo se puede observar un felino con una larga cola y unos bigotes sobresaliente en el lado *lluq'i-warmi*- izquierda-femenino y en la franja del tiempo-espacio del *kay-pacha* (mundo de los *runa*-gente). Arriba del felino esta escrito “granizo” y en la parte baja de la imagen dice *ccoa chuqi-chinchay*. Para cerciorarme de si el *quwa-cco*a que figura en el retablo es el mismo *quwa*-gato sagrado de los *ch'isikatas* organicé una experiencia. Esa consistió en que mostré una copia del diseño a

un grupo de *ch'isikateños* en agosto de 2012 y les pregunté lo que veían y lo que, para ellos, significaba.

Unos y otros se centraron en el diseño de la constelación *chuquichinchay* y me hicieron saber que, en efecto, era la *quwa*- gato sagrado de los *ch'isikatas*. Señalándome el diseño me dijeron que la *cco*a-gato sagrado era como *taqi-mama*- la madre semilla de la papa que vinculaba a varios diseños que estaban dibujados y escritos alrededor del felino en el cuadro retablo de Juan de Santacruz Pachakutik. El conjunto de todos los dibujos hacían, por lo que me decían, una *yura* – un manojo de papa, una red de vinculaciones hacia otros elementos míticos. Así como crecen de la semilla madre de la papa una infinidad de papas que brotan bajo tierra de sus raíces, también del gato-*quwa* salían una sarta de elementos, como la laguna *mama-cocha*, el riachuelo- *pucyo*, las nubes-*phuyu*, el árbol-*mallqui*, la *pachamama*-el mundo o la tierra, el río- Pilcomayo, el manante-*puxu*, el arco iris-*k'uychi*, el granizo-*chikchi*, el rayo- *chuqui-illa* o *illapa*, la lluvia-*paramama*, el tiempo de lluvias-*poquy* y la constelación de *chuquichinchay*. Así, en el retablo (ver figura más abajo) la primera papa que sale del felino es la laguna en forma de corazón. Sobre la imagen de la laguna está escrito en quechua y dice: *mama qucha*- madre laguna. Y la recta que se prolonga de la laguna, es el riachuelo. El riachuelo termina en un círculo pequeño; los *ch'isikatas* me dicen que es el *puxo*-manante. Sobre el manante está escrito: *puyyo*. Me señalan que la *quwa* habita en la laguna y se desliza por el riachuelo y duerme en las orillas del manante pero escondido entre los árboles-*mallqui*. Unos y otros me indican que la *quwa*, es el *hap'iqi* – la potencia que atrapa y genera la madre-agua.

Otro de los elementos con el que está entramado la *quwa* en las raíces de la *yura*-papa, es el conjunto de nubes que están dibujadas sobre el felino. Don Eusebio Cuyo, una de las personas a las que expuse el retablo, también lo compara con una nueva papa. Indica que, así como sale la segunda papa de la semilla madre, también sale de la *quwa* el conjunto de nubes en formación. Me dice que las nubes son su eructo-*khasa*. En las historias del gato de oro vimos que cuando brilla demasiado sol la *quwa*-gato sale del manante a tomar el calor de los rayos solares y cuando el sol, el intenso, a eructar un cúmulo de nubes.

Un tercer brote que sale del *quwa* es el granizo. Don Eusebio me dice que la *quwa*- felino, es el *hap'iqi*- dueño, el propietario del granizo. Aseguran que el felino siempre, porta granos de granizo en los bigotes. Don Marcelino Inca, por su parte, me aseguró que el *quwa* también tiene granos de granizo en las orejas, en la punta de la cola

En el retablo de Pachacutec Yanqui debajo del felino ésta escrito ccoa. Este *quwa* es el mismo de *ch'isikatas* y de los *huaruchiris*, pero con la diferencia entre los *ch'isikatas* le llaman *quwa-rumanu michi* o gato de oro y los *huaruchiris rumanu-pintado*. En efecto, el nombre del *quwa* varía de región en región. Por ejemplo, en las tierras bajas del Cusco, en Chincheros le dicen *wankar pumacha*. Su traducción literal sería el puma tambor. Sin embargo el joven Pio Almirón Arrosquipa, de la comunidad de Panti-pata de la provincia de Anta, me hizo saber que el *wankar pumacha* era también un manantial. Me contó que había un manante llamado *wankar puxuchamanante* en forma de tambor y en el manante vivía el gato *wankar puma*. Este gato, según Pio Almirón, está pintado de los colores del arcoíris. Me señaló que él mismo lo había visto. Me relató que una tarde, después de haber participado en la limpieza de un canal comunal, se dirigía a su casa, cuando de pronto había empezado a llover. Entonces se había refugiarse en una quebrada de un santuario llamado *killa qhawarina* (el observatorio lunar), cuando de pronto había visto en un rincón de la quebrada a un hermoso gato de colores del arco iris saltando en un arco de neblina de un lado a otro lado. Que dicho gato era el *wankar pumacha*.

Los *anteños*, cuando dicen manante en forma de tambor, se refieren a la idea de que en el manante vive el felino de los colores del arco iris, es decir el *wankar pumacha*.

En *ch'isikata* se dice *wankay* a un himno muy fino que entonan en grupo las mujeres. Se realiza el *wankay* mientras se va dejando la papa debajo de la tierra. Hay la idea de que se debe dejar la papa debajo de la tierra, luego de la siembra, con cantos para que le den sombra, ya que como se siembra en octubre, todavía no cae la lluvia. En los cantos-huancas se le ruega a la papa para que resista el frío y la granizada hasta que lleguen la lluvias. Cuando entonan el *huanca* también se piensa que la papa se queda alegre bajo la tierra.

En *Cailloma-Arequipa*, tierras de su majestad Qurupuna y mama Sulimana, dicen *wankar* o *tinya* a una pequeña antara o tamborcillo. Cuando no hay lluvia, las mujeres entran en los ríos y las lagunas y se ponen a bailar y a cantar tamboreando la antara: llaman la lluvia. Se compara el tamboreo del tambor con el barboteo con que sale el agua de los manantes.

También el origen de los lagos y manantes se debe a los tambores- tinyas. En una ocasión, cuando mi madre y yo habíamos acompañado a mi padre en sus viajes por la cordillera de *Apu Qurupuna*, nos hizo ver la laguna de *Cailloma* y nos indicó que sus aguas habían salido de una antarita. Uno de los tantos viajeros que atravesaban las cordilleras le había contado que dos ladrones habían entrado a la casa de una abuelita y antes de matarla le habían dicho que podía pedir un deseo. La viejita había dicho que quería tocar por última vez su *wankar*-antarita. Entonces dice que se había puesto a tocar y de tanto tamborear la antarita se había roto y había empezado a brotar agua. Así se había librado de los ladrones aguándolos. Así se había originado la laguna de *Cailloma*. Gary Urton (2006: 96) menciona que: “Es de importancia el simbolismo de los tambores en la época incaica en su relación con fenómenos meteorológicos, estacionales y agrícolas”. En *Ch'isikata* se dice también *wankar* a un tipo de arco iris - *warakaysu*. En las tierras bajas el arco iris tienen otro nombre, le dicen *k'uychi*.

En *Huanuquite* (tierras bajas) la directora de la escuela donde trabajé como docente se opuso a que yo bebiera el agua de un manante que se hallaba en el patio de sus casa, me advirtió que el manante tenía como *hap'iqi* a un arco iris llamado *wankar k'uychi*. Casaverde Rojas, citado en Urton (2006), señala que el arco iris llamado *wankar k'uychi* tiene “una gran cabeza que está sujeta al arco iris como una cola, orejas grandes, ojos oscuros y nublados y una barba y cabellos blancos” (2006: 97).

Sabemos pues que dichos manantes con arco iris son muy peligrosos. Pueden entrar al estómago y causar dolores insoportables. Así había pasado con una adolescente. Una profesora me contó que una alumna de la escuela había entrado a su patio para recoger duraznos de su huerto, pero dice que, cuando la adolescente estaba recogiendo los duraznos, había escuchado que desde el manante cantaba un sapo el canto que suelen cantar para llamar a la lluvia. Al acercarse había visto que el sapo estaba cubierto con lana de bellos colores; entonces le había arranchado una matita. La matita la había guardado en la cintura y desde se momento había empezado a crecerle la barriga. Cuando la habían operado, habían encontrado agua roja. Gary Urton (2006: 96) también señala que: “aparte de los arco-iris *urkuchinantin* andróginos existe otro tipo, el cual es completamente masculino. Estos son denominados *wankar k'uychi* “tambor pequeño” – “arco iris”.

Pero los padres de familia me hicieron saber que el manante de la directora tenía como potencia generadora a un sapo; “Señorita *hamp'atuyuqmi chay puxuqa*- profesora ese manante tiene sapo”. Me contaron que el manante tenía pequeños agujeros por

donde salían unos sapos de hermosos colores de tiempo en tiempo. Que probablemente salían de las profundidades de la tierra. Que por eso se le decía al sapo: “*hallp’aq wawan*- la hija de la madre tierra”. Efectivamente entre las múltiples significaciones que tiene el sapo, se considera que habitan en ciudades encantadas de oro. Por eso, mucha gente cuando encuentra sapos, los besa y los guarda. Consideran que el sapo llama la plata y hasta puede transformarse en oro. Así había sido el caso de un pobre minero. Mi abuelito Don Melchor Rios Ninawaman me contó que un grupo de mineros habían bajado de una de las minas de su majestad la cordillera Apu Qurupuna, entonces dice que cuando estaban cruzando un río, el carro se había malogrado. Los mineros habían bajado a levantar rocas para colocar cuñas en las ruedas del carro. En eso, habían encontrado debajo de una de las rocas un montón de grandes sapos. Uno de ellos había cogido un sapo y lo había puesto en el bolsillo del pantalón de uno de los mineros que era tonto. Entonces los mineros iban detrás del tonto riendo y esperando la reacción que iba a tener el tonto viendo un sapo en el bolsillo. Pero dicen que el minero tonto había empezado a saltar de alegría diciendo: “oro-oro”. El sapo se había transformado en una bola de oro. Los mineros habían corrido al lugar donde lo tomaron pero ya no volvieron a encontrar ese lugar. La madre tierra se la había recogido.

Otra razón de valoración del sapo por parte de los *Ch’isikatallay* es que pronostican la temporadas de lluvia. La gente se guía escuchándoles: cuando cantan agudo y en coro como tamboreando, se dice que habrá lluvia. Pero cuando el canto es ronco y desafinado se piensa que no habrá lluvia. También se puede pronosticar el tiempo de lluvia interpretando la piel del sapo: cuando la piel es blanca, se dice *phaksanqa*. Es decir que será un año sin lluvias. Pero cuando la piel es negra, hay la idea de que será un año de lluvias.

He intentado de hilvanar un hilo con otro hilo para entamar un red de relaciones de los elementos descritos entre el arco-iris, el sapo, el puma de colores y el sapo de lana del arco iris. Considero que estos puntos están fuertemente anudados. Y están asociados a trama principal del tejido vinculado al agua. Es decir al *quwa*- felino de agua. Puesto que ya había explicado los ciclos del agua a través de un mito muy conocido del *quwa*. En el capítulo dedicado a los granos de la quinua se vio que cuando los rayos del sol caían en los manantes, estos gatos salvajes-*quwa* se despertaban y salían para tomar los rayos del sol.

Gary Urton (2006: 97) menciona que Cristopher Wallis en una versación personal le comentó que en Cailloma el felino del *quwa* es conocido con el nombre de

chinchaya y lo relacionan con el trueno y el relámpago. En el relato de las historias de mamita Rosas-Margaritas se puede observar que El *quwa* llamado *rumanu michi* es el *hap'iqi*-la potencia generadora del granizo y el rayo. Sin embargo los *Ch'isikatas* consideran que El *quwa* y el *chuqi chinchay* son dos felinos muy diferentes. Me aseguran que el segundo es mucho mas fino que el primero, algo alargado y del tamaño del gato domesticado. Con cariño le dicen: *chinchila*, *chinchicha* y *chuncucha*. La tía abuelita mama Rosa Charca me comentó que mis abuelitos de línea paterna habían tomado el *chuncucha* de su majestad *Apu Qurupuna* para festejarle en los carnavales. Sin embargo, mi padre me informó que el felino se había podrido, que eso había sido la causa por la que habían caído en tanta miseria. Sabemos pues que cuando se pudre el felino o los vegetales del atado donde se guardan los elementos de los rituales, es mal augurio. De todas formas todos coinciden en señalar que el *chuncucha*, en su estado de *chuncucha*, era sumamente *wak'a*, mucho más poderoso que el *quwa*. Me han hecho saber que el *chuncucha* resplandece como el oro, como bien decía su propio nombre *chuqichinchay*. Es decir *chuqi*- oro y *chinchay*- felino. Por esa misma razón, por lo radiante de su piel, era perseguido.

Pero el primo abuelito de mi padre, el papa grande Don Toribio Mollo, amigo y compañero de viajes de mi padre, insiste que son cosas diferentes, que hay rangos entre los felinos, que la cúspide la ocupa el *chuqi chinchay* (felino de oro) seguido por el *quwa* (gato sagrado) y finalmente el *usqyullo* o *qataycha*. Mencionan que todos llaman a la abundancia, sobretodo la plata-dinero. Hasta hoy en día, como he podido constatar, muchos todavía guardan monedas de plata en estas bolsas confeccionadas de la piel de estos felinos. A esta bolsa le llaman: *pukuchu*.



Imagen N° 53. La *wak'a-usquyllo*-nutria o *qataycha*-yerno potencia que llama el hálito de la planta¹⁵⁵

En los carnavales desatan las bolsas de plata y le dan lectura; cuando las monedas han florecido es señal de prosperidad y abundancia. Cuando se han oxidado de color verde, es señal de marchitar y declinación, que la riqueza se terminará. Yo recuerdo que mi padre todavía tenía uno de estas bolsitas gordas de monedas hechas de plata; se pasaba horas y horas limpiándolas, de toda esa plata nos queda apenas tan solamente algunas monedas: mi padre para mantenernos las fue vendiendo poco a poco.

Estas monedas de plata tenían la capacidad de comunicarse con las estrellas del mar y con las estrellas- *ch'aska* del cielo. Y todos juntos podían perseguir el espíritu de los ladrones. Yo de niña he visto caer una estrella fugaz en la casa de los que nos habían robado. Esto que cuento sucedió así. La noche que entraron en nuestra casa y nos robaron, mis padres y el *yachaq* don Villanueva colocaron la moneda de plata en la cara de una estrella de mar y mientras le pasaban con el humo del incienso, se reflejaba en la moneda una de las estrellas de la vía láctea. Mientras seguía reflejándose y ellos rezando una sarta de conjuros, una estrella se desprendió de la vía láctea y empezó a correr como una estrella fugaz y fue a caer en la casa de uno de los compadres de mis padres. Ni el sabio, ni mi padre lo vieron, pues ocurrió que cuando llegamos a la loma con joroba, puesto que es desde aquí desde donde se ve caer las estrellas, ya había caído la estrella fugaz arrojando chispas medio rojas. Gary Urton (2006: 100) menciona que:

¹⁵⁵ Esta foto la tomé el día en que mis padres abrieron el bulto de los rituales en 2012.

Una forma de adivinación se lleva a cabo por medio de la observación de estrellas fugaces. Por ejemplo, si a un sacerdote (*paqu*, o *altumisayuq*) se le ha solicitado que adivine el paradero de un artículo robado, observa el cielo e intuye y revela la ubicación del artículo o el rumbo que conduce a la vivienda del ladrón basándose en el punto y la trayectoria de una estrella fugaz.

Retomando lo que venía explicando: si el *quwa* y el *chuqichinchay* eran dos felinos diferentes, este tema al final no podemos precisarlo. Sin embargo Gary Urton (2006) encuentra que en Sonqo la constelación llamada *qullqa* (granero de estrellas) es nombrado *Chuqi chinchay*. En la comunidad de *Chuqi kancha* donde ocurre que realicé mis prácticas profesionales de docente en una escuela rural, un alumno podía distinguir esta constelación. Me señaló que dicha constelación podía dibujarse nítidamente en el cielo en los meses de diciembre a marzo, que únicamente en estos meses salía. En una conversación, el profesor Emilio Huaman Huillca (en 1999) me mencionó que en el santuario inca de *Chuqikancha*, camino a los baños termales de Lares, también se podía observar esta constelación.

Tukupaykusaq voy a cerrar la manta de Rosas-Margaritas y la de la *wak'a gato-michi* con joroba recordando la relación de los *michis-gatos-quwas* con los ciclos del agua. Les había mencionado en el capítulo referente a los granos de la quinua que, cuando los rayos del sol caían en los manantes, estos gatos salvajes-*quwa* se despertaban y salían para tomar los rayos del sol. Se echaban entre las pajas para ronronear placenteramente y tenían bigotes de granizada. Cuando los rayos eran intensos, los *quwa-gatos* salvajes comenzaban a eructar y, poco a poco, esos eructos se transformaban en nubes. A esta acción se la compara con la evaporación. Luego, los gatos se trepaban a las nubes y empezaban a jugar generando nubes negras. A esta acción se la equiparaba con la condensación. Cuando dejaban caer de las nubes su larga cola, se descargaba la granizada y la lluvia. Esta era la precipitación. *Chayqa-* les dejo leer la manta *michi-gato* de la mamita Rosas-Margaritas.

Asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento-sensación-narración

Al trabajar con el *pallay* nudos-diseños de las categorías de pensamiento, he podido establecer algunos cuadros sinópticos que van asociando varios aspectos del proceso de dar una significación a las vivencias de la vida cotidiana. Esos cuadros son lo que he llamado “asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento, de narración y de sensación” tal como surgen en las situaciones de narración conversacional (ver el cuadro en lista de cuadros e imágenes).

Esos cuadros permiten visualizar la complejidad del tejido de elementos que las categorías de pensamiento enlazan para crear explicaciones y significar lo que los Ch'isikatas viven. Cada categoría funciona en una analogía de la *yura* que es el manajo de raíces y brotes de la papa. Este tubérculo tiene una reproducción de tipo rizoma, es lo que en quechua decimos una *yura*. Así mismo, categorías de pensamiento como el *llaksay* tienen la capacidad de brotar, asociar, extenderse y ramificarse creando algo así como una sementera-manta, o sea, una configuración de diseños-sentidos de las vivencias. Ahora bien, las categorías de pensamiento, esos nudos *pallay*, son las articulaciones que van organizando como en un rizoma las “historias-narraciones” de las experiencias que se cuentan en las conversaciones con otros elementos como personas, animales, vegetales y la topografía. Estas categorías asocian a las *wak'as* (como *Quwa*) los sucesos de la vida cotidiana por su potencia de “acción” y de provocar “efectos” que adoptan diferentes “manifestaciones”, tal como se lee en el cuadro.

Por último, categorías como el *llaksay*-potencia de pasmo del *Quwa*, dan lugar a ritos entre los *runa* gente y las deidades *huacas* para negociar asociaciones de reciprocidad y reconocimiento para que la energía potencia de las *huacas* no termine por devorar a los runas. Al trabajar sobre estas categorías que tienen un funcionamiento de tipo *yura* rizoma, se me vino la necesidad de repensar los principios de división y organización de la cosmología del mundo andino de *Ch'isikata*.

CONCLUSIÓN

Qallarirani-comencé en el primer capítulo a tejer-recorrer-narrar esta tesis que es una auto-etnografía, invitándoles a una recorrido por la topo-mitología de Ch'isikata. Ahora no me queda más que culminar el recorrido y cerrar el *pallay*-tejido añadiéndole el borde que lo termina y enmarca: las conclusiones. Para cerrar el borde de abajo, el de salida de esta auto-etnografía, les voy a contar lo que he podido ir descubriendo de mis maneras de hacer para narrar-tejer-pensar, maneras que son de los *ch'isikatas*, sobre las transmutaciones y las categorías de pensamiento.

Recuerdo que el primer paso-nudo *tayta-mama* lo até sin que se me ocurriera el camino que iba a recorrer ni a dónde iría a parar. Fue cuando conté-escribí mis vivencias del ritual de la *vilaja* (lo que aquí es el capítulo *pallay*-diseño 11) y sus juegos de transmutación, cuando mi abuelito y mi abuelita entraban en el patio de la casa y se volvían cóndores. Era una modalidad de representación sin la duplicación entre el actor y el personaje. Mis padres, mis hermanos, y yo misma entrábamos en una *franja de indefinición* y nos transmutábamos. Cambiábamos de condición-*kay*-estar y nos volvíamos también cóndores. Adoptábamos sus gestos. Siendo muy niña sentí que a mi cuerpo le captaba la agitación de un aleteo. Se impulsaba en mi un paso de andar pausada o en saltitos. La cabeza se me torcía en medio círculo. Graznidos agudos y rancos me salían de la garganta. Adoptaba los ritmos que hacen al cóndor en su condición-*kay* de cóndor. También yo me había transmutado en una *condorita*. Es lo que caí en cuenta cuando escribí sobre ese ritual. Antes de contarlo-escribirlo sólo guardaba el recuerdo de las sensaciones impregnadas en mi cuerpo de cuando se iba transmutando durante el ritual de la *vilaja*. Sabía sin saberlo que no había tal cosa como una brecha insalvable entre los *runa*-gente y los otros seres de otros mundos y que era posible, en ciertas circunstancias, transmutarse de *runa*-gente a *otro-kay-estar como*, o sea a otra entidad como el cóndor que, a su vez, es una transmutación de la montaña Apu Qurupuna.

Me detengo en las relaciones entre las entidades no-humanas (las *wak'as*) y los *runa-gente* de las cuales las transmutaciones son la trama de esta tesis.

El hilo-trama de las transmutaciones

Para los *ch'isikatas* no existe una brecha insalvable entre el mundo de las *wak'as* y el de los *runa-gente*. Aunque los seres de ambos mundos son muy diferentes, pues poseen una condición-*kay*-estar que les es propia a cada cual, al mismo tiempo comparten ciertas cualidades, como una energía o *samay*-potencia, aunque en muy desigual intensidad. Además, como lo ha recalado Ph. Descola (2005) para las sociedades “analógicas”, los seres tienen una capacidad de afectarse de lejos: las *wak'as* intervienen en el mundo de los *runa-gente* y éstos también pueden entrar en intercambios con los no-humanos. Aunque perteneciendo las *wak'as* al tiempo-*pacha*¹⁵⁶-mundo de los *ñawpas*, es decir algo así como lo que en castellano se conoce por el espacio-tiempo, los no-humanos conviven, se encuentran, seducen, engañan o atrapan a los *runa-gente* que viven en el *kaypacha*, el tiempo mundo de ahora. Sus interrelaciones son múltiples. Pertenecen a dos mundos-*pacha*-tiempos distintos pero entre ambos se abren *franjas de indefinición* que posibilitan la circulación entre ellos. Ocurre en ciertas circunstancias particulares, en momentos específicos y lugares singulares como el amanecer-*antawara*-ocaso, cuando apenas un halo de luminosidad penumbrosa deja ver algo. Esa circulación también ocurre en algunos lugares *wara-warashan* propicios que son las ubicaciones-*tiyan* de las *wak'as* como las cuevas, los ríos, las quebradas, barrancos, lagunas, grietas de las montañas, manantes, cráteres. Entonces, esas franjas de indefinición son como una “pasarela” entre los mundos, un término propuesto por F. Salomón (2014). Así, en la historia de la Mama Rosas-Margaritas (capítulo *pallay*-diseño 14), ella es captada-*llaksada* por el gato-*wak'a* montaña jorobada cuando entra en una cueva que es el lugar-*tiyan* de la *wak'a* gato. Así también, como hemos visto, es el caso del estudiante que se ahoga en la laguna captado por la *wak'a*-sirena del lugar.

La franja de indefinición es algo así como un “entre” (*chawpi*), algo que se intercala, un tercer término en la dualidad de los mundos y en las transmutaciones entre

¹⁵⁶ Sigo aquí a Salomón (1991) quien desarrolla esta noción en el ensayo introductorio y las notas.

runa-gente y supra humanos, no-humanos. Pero no es una vía de intercambios unidireccional. Se puede ir y regresar por ese “entre”. Los mundos están divididos pero no separados sino interconectados, y son simultáneos. Al final, se ha visto en la historia-vivencia de Rosas-Margaritas que se logra recuperar a un *runa*-gente de las garras del gato-loma con joroba cumpliendo con un ritual de reciprocidad. Así el *yachaq-hampiq* ofrenda a la *wak’a* una bella princesa-muñeca hecha de sebo de feto de llama adornada, con ojos de *wayruru* y cabellos de hojas de coca, para resarcirle (en reciprocidad) de lo que pierde al soltar a la Mama Rosas-Margarita. O sea que si se cumple un ritual apropiado y en ciertas circunstancias y lugares, se puede abrir nuevamente una *franja de indefinición*, el “entre”, un tercer término-*chawpi* para que un *runa*-gente recruce, salga del mundo de las *wak’as*, del *ukhupacha* y retorne al *kaypacha*. Sin embargo, los que retornan del mundo de las *wak’as* ya no serán del todo los mismos. Quedarán sonsos, locos o alienados, para siempre afectados por esa vivencia de contacto con los no-humanos.

En estos puntos de conexión-desconexión se encuentra permanentemente la dicotomía entre salvaje-mundo lunar y domesticado-mundo solar. Como el ajo, que además es centro de reflexión de la mirada perspectiva implícita en este mundo: el ajo silvestre provoca vómito a los *runa*-gente, el ajo de los *runa* lo provoca a los *ñawpas* del mundo lunar. Como vimos, el pasado y el presente no son infranqueables pues el primero está sincrónicamente en el presente hasta el punto del castigo a los ladrones del oro del curaca enterrado en la casa de los *Ch’ullu Umiyauri*. Así también, como se vio, el molinero-*yachaq* estudiado por T. Platt (*pallay*-diseño 7) ejecuta un ritual y convoca al *Apu*. Se transmuta en la condición-*kay* de cóndor-*Apu*-montaña que escucha las preguntas de los *niños cristianus* (los *runa*-gente) y predice lo que les puede ocurrir en su próximo viaje. El ritual del *yachaq* abre esa franja de indefinición-*antawara-wara waracha*, crea las posibilidades de un espacio-tiempo indiscernible como cuando abraza la neblina a la puna y en el blanco resplandor se difuminan las distinciones de lo existente.

En Ch’isikata no hay una separación entre el tiempo (mítico) lunar de los ancestros *ñawpas* y el tiempo solar (¿histórico?) de los *runas*-gente de hoy en día: ambos conviven, se interconectan (aunque divididos, no separados) y mantienen fluidas circulaciones. En el *pallay*-diseño 12 hemos visto una manifestación de la relación entre tiempo y espacio andino, con la convivencia en el mundo actual de Ch’isikata de los quechuas actuales y los ancestros míticos, los *ñawpitas*. No hay pues una línea de

tiempo; los del tiempo solar pueden entrar al tiempo lunar pero en una relación de transformación; regresan locos, sonsos, viejos, o sino, rejuvenecidos. No hay un hilo de tiempo que se desmadeje sin volver a rebobinarse. Tampoco hay un tiempo con un comienzo en un extremo y un final en el otro. El tiempo-*pacha*-mundo se configura por una división entre los dos mundos que ocurre y divide en dos mitades-mundo cuando aparece el sol y se crea el mundo de los *runa-gente* deslindándose del mundo de los ancestros *ñawpas*. Pero el tiempo-*pacha*-mundo de los *ñawpas*, el tiempo lunar no desapareció con la salida del sol. Ambos siguen coexistiendo. Es por eso que hay una circulación entre los dos mundos, hay intercambios y transmutaciones entre las entidades que viven en cada uno. En varios mitos-cuentos e historias-vivencias que se han examinado se constatan estos fluidos, intercambios circulares de ida y vuelta de mundos y de transmutaciones entre entidades que pueden ser plantas, accidentes del paisaje, objetos, animales o fenómenos meteorológicos. Desde luego también hay historias-vivencia donde el retorno de los *runa-gente* ya no es más posible y se quedan en el mundo de los *ñawpas*, como el tío abuelo que seducido por la música salió a bailar con las solteras del *pukllay*-carnavales; no se lo vio más y por fin lo encontraron muerto en la ribera-playa de un río.

Hemos visto también cómo el alimento es un elemento de conexión entre tiempos y entre mundos, como cuando los *ñawpas* llegan al *kaypacha*- tiempo solar atraídos por el olor del guiso de la quinua, pero también por la atracción de jóvenes del sexo opuesto. Ambos, comida y relación amorosa, son a la vez puntos de atracción y de distanciamiento: ciertos alimentos y platos preparados (sin sal ni picante) atraen, en cambio los fluidos corporales, los “excedentes” repelen, como la orina fermentada, cuyo olor aleja a los *ñawpas* del tiempo solar.

Una conexión entre los mundos muy importante es la de los procesos de *kita*-amansamiento de algunos vegetales, animales y piedras con fuerte potencia. Así la *quinua* salvaje *k'ita* no puede ser consumida tal cual pues causa estragos ya que pertenece al tiempo lunar de los *ñawpas*. Entonces para que los *runa-gente* la puedan cultivar y consumir es imprescindible que se practiquen los rituales necesarios para aminorar una parte de ese *samay*-potencia que es de otro mundo. En general todos los productos, animales, vegetales u objetos que provienen del mundo de los *ñawpas* tienen una intensidad demasiado fuerte, requieren una manipulación especial y escrupulosa, no son utilizables en su *kay*-condición-estar tal cual pues esa potencia no es soportable para los *runa-gente* y su uso los puede enfermar y hasta llevar a la muerte. Sin embargo esa

potencia que viene del mundo de los *ñawpitas*-antepasados es necesaria para los *runa-gente*, aunque sea también peligrosa. Así, cuando se necesitan nuevas semillas de quinua o de papa para regenerar las semillas que han perdido su *samay*-potencia, hay que ir a recoger (sabiendo cómo reconocerlas y tratarlas con los rituales y cuidados debidos) en los parajes de *wak'as* (como los bordes de una laguna, por ejemplo) donde crecen sin cultivo granos de quinua *kita*-salvaje. Luego se siembran sucesivas veces hasta que vayan perdiendo esa potencia de alimento de los *ñawpas* que los *runa-gente* no pueden soportar. La manipulación de los objetos y entidades del tiempo lunar exige un proceso de *uyway*-amansar. Pero los alimentos, animales y otras entidades *uywasqas*-amansadas no pierden completamente la potencia que tenían en el mundo de las *wak'as* pues, como se dijo, ese *samay*-potencia es requerido para la vida de los *runa-gente* del *kaypacha*

Así, T. Platt (1997) cuenta que el molinero-*yachaq* quechua de Bolivia que fue golpeado por las “balas de Santiago” (las piedras aerolitos que le instituyeron en *yachaq* y le transmitieron su potencia) y casi muere, declara que “las balas le estaban molestando otra vez”. Las piedras habían tomado demasiada fuerza y por eso le enfermaban. El molinero explica a T. Platt que tendrá que cumplir otros rituales para que se les vaya algo de esa potencia en demasía con la que se han vuelto a cargar y dejen de afectarle. El *uywasqas*-amansamiento no es un proceso irreversible. Así como se puede circular de un mundo a otro, los vegetales, animales o materiales con potencia *wak'a* pueden recuperar su potencia.

Las *wak'as*, los *runa-gente* y el diseño del mundo

Algunas huacas tienen una cualidad, una potencia de engendrar o, más precisamente, de moldear o dar forma y figura al mundo-*kaypacha*, como una tejedora crea un diseño en un *pallay*-manta. Así como vimos al inicio (Introducción), la abuela *Aphachillanka* tejedora, según un mito-cuento, creó el paisaje de Ch'isikata mientras caminaba-tejía. Pero intervino el azar, su bolsita de hojas de coca se vació y quedó paralizada, no pudo seguir tejiendo-creando el paisaje. La abuela tejedora es el ancestro mítico de los Ch'isikata, es la fundadora de la geografía y de los rasgos del paisaje (ríos, montañas, lagunas, barrancos) de la comunidad y también de las plantas y los animales que ahí viven.

Es interesante resaltar aquí que la potencia-*samay*-generadora de los *wak'as* no es omnipotente y está sujeta a circunstancias parecidas a las que les acontecen a los *runa-gente* en su vida. *Runa-gente* y no-humanos, aunque tienen cada cual una condición (un estar-*kay*-como) propio y pertenecen a mundos distintos (el *kaypacha* y el *ukhupacha*, o el mundo de la luna y el del sol, el mundo de los *ñawpas*-ancestros y el mundo de los *runa-gente*), comparten procesos y sucesos y, entre ellos, la penuria o el azar, como le ocurre a la abuela. Además, así como los *runa-gente* pierden potencia cuando no pueden mascar hojas de coca, así también la *Aphachillanka-wak'a* pierde su capacidad engendradora cuando le falta la relación energética de potencia que otorgan las hojas de coca. Las *wak'as* no son omnipoderosas-*sinchi* y los *runa-gente* tampoco se quedan inermes y carecen de capacidad de afectar a los no-*runa*. Tienen la posibilidad de practicar rituales y entrar en intercambios que afectan a las *wak'as*; por ejemplo, seducirlas (¿o engañarlas o manipularlas?) ofrendándoles algo que se sabe que les es especialmente apetitoso (la muñeca de sebo) para que algunas *wak'as* suelten a los *runa-gente* que han atrapado.

Frank Salomon, en su trabajo sobre el Manuscrito de Huarochirí, señalaba que tanto los *runa-gente* como las *wak'as* tienen un recorrido de vida con aspectos que se asemejan, pues van desde lo tierno, suave y húmedo, como la papa y los niños, a lo duro, seco y rígido de los ancianos y del *ch'uñu*. También destaca que los *curacas* de los que se contaban hazañas podían transformarse en *wak'as*, ser momificados y, al convertirse en secos y duros, alcanzar la perennidad.

Me parece que estas semejanzas o hilos-trama en común (y muchos más como el enamoramiento o el engaño) en la vida de las *wak'as* y de los *runa-gente* son nudos *tayta-mama* de enlace de percepciones que posibilitan el que las *wak'as* se transmuten e incursionen en el mundo de los *runa-gente* y que los *runa-gente*, a su vez, se transmuten en un entidad diversa: animales, vegetales y rasgos del paisaje. Es así como yo, cuando niña, pude transmutarme en *condorita*. No tenía incardinado en mí que hubiese una separación tajante e insalvable entre los diferentes mundos y entidades que los habitan, sino al contrario. Había escuchado muchos mitos-cuentos y asistido a rituales en los que entre los cóndores y los *runa-gente* se daban intercambios y transmutaciones.

La capacidad de creación de las *wak'as* está muy presente en el mapa mitotopográfico por el que les llevé a visitar Ch'isikata al inicio de este trabajo. No hay solamente la relación engendradora del paisaje de la abuela *Aphachillanka* sino que, en los esquemas de percepciones y de orientación de los *ch'isikatas*, las *wak'as* son como

si fueran *sayas*-estacas que al plantarlas en la tierra crean las maneras de ver de los comuneros y comuneras, o sea crean una cosmovisión espacial compartida. Así como las *sayas*-estacas marcan y delimitan los puntos de referencia de los *puk'u-plato* (los terrenos de cada familia) en los repartos de los *laymis* (*Pallay*-diseño I), así mismo la presencia de las *wak'as* en la geografía es creadora del paisaje que los *ch'isikatas* distinguen y significan como siendo de su comunidad.

El mapa mito-topográfico de Ch'isikata delineado en el primer capítulo fue una visita a los lugares de esa *pampa*-ámbito que fueron significados por las manifestaciones de algunos sucesos ocurridos en las vidas de las *wak'as*. Los lugares-*tian-huaca* del paisaje se encuentran acoplados a algún rasgo singular y preponderante de la geografía que se cargó de intensidades precisamente por las narraciones que se hacen de las hazañas de una *wak'a*. Un lugar donde al pasar los caminantes interviene un algo sobrehumano que afecta a los *runa*-gente. El sentido de lo que ha ocurrido se construye cuando los *ch'isikatas* empalman una narración conversacional (historias-vivencias) o cuando se cuenta un mito-cuento vinculado a ese lugar-*wak'as*. Esas narraciones que se cuentan son pertinentes a las circunstancias que asocian las huacas a sus manifestaciones y consecuencias, al lugar geográfico, a los entes implicados y a un suceso vivido. Al ensamblar un cuento armado con el nudo *tayta-mama* de las cualidades-potencias-*samay* de una *huaca*, se arma un sentido de lo vivenciado como cuando la tejedora tiembla una urdimbre a partir de hilos y de palos que hasta no ser tensados estaban guardados en una esquina sin tener nada que ver entre sí. Estaban juntos pero no tenían sentido porque no estaban atados ni templados. Así, las *wak'as* serían como la potencia que tiembla y arma una urdimbre donde entonces se pueden comenzar a tejer incontables narraciones.

Nosotros-*ñuqanchis*, yo y mi madre y los *ch'isikatas*, cuando conversamos, nos referimos a los lugares por puntos de orientación como el “puente de las sirenas”, la “loma jorobada del gato” “las montañas de las papas Sawasira-Pitusira” y otras muchas más. Así sabemos inmediatamente la ubicación de lo que se habla. Esos lugares que aparecen en los cuentos son rasgos conocidos del paisaje como ríos, grandes piedras, barrancos, lagunas, montañas, cuevas y otros más. Son lugares-*tiyan* de *wak'as*, son accidentes geográficos significados y reconocidos por la presencia de entidades suprahumanas, no-humanas y por los efectos que pueden acarrear. Esos lugares de *wak'a* son como la trama de una manta en base a la cual se van a tejer los *pallay*-diseños de percepciones que cada persona y la comunidad en su conjunto se hace. Son los

lugares-*sayas* de orientación de una cosmovisión. Es así como vemos, sentimos y nos movemos en la pampa de la comunidad. Esas *sayas*-estacas lugares de *wak'as* su vez están constituidas por las historias (ritos-técnicas, mitos-cuentos y narraciones conversacionales) que relatan lo ocurrido en esos sitios donde acontecen los encuentros entre los *runa*-gente y las *wak'as*. Por esto me parece que no se puede hacer una separación entre los cuentos, las *wak'as*, el lugar-*tiyan* por los que se pasa al recorrer la comunidad, su materialidad, la potencia de causar efectos y las categorías de pensamiento que expresan esas potencias. Las *wak'as* tienen una existencia narrativa además de una material, de una personificación, una ubicación-*tiyan* en el paisaje y de poseer cualidades con potencial de efectos. Así, afirma F. Salomon (2014) que las *wak'as* existen mientras se relatan sus hazañas y son capaces de provocar sucesos que dan lugar a nuevos cuentos. Cuando se deja de contar sus proezas, dejan de existir.

Las *wak'as* y los *runa*-gente: relaciones sociales

En el *pallay*-diseño 11 hemos visto cómo en el *Phukllay*, el carnaval el ritual por excelencia de la transmutación, es un ritual de transmutación real donde no hay disfraces sino una transformación de apariencias que marcan comportamientos sociales distintivos. Una transformación de humanos-*runa* en no-humanos no-*runa* que marcan también un punto de vista distinto, como propone Vivieros de Castro (2004) para entender el perspectivismo amazónico; un ritual en el que aparecen todos los seres relevantes del mundo andino: cóndores, pumas y zorros mestizos, *apus*. Y donde se manifiestan las nociones que componen el pensamiento quechua en toda su magnitud: *samay* y *larphay*, *hap'iqi* y *llaksay*, etc.

A lo largo de la tesis hemos visto cómo los *runa*-no gente se transforman, como cuando las almas de cementerio percibían a mi abuela y tomaron la forma de galgos; y también como mi abuela adquirió desde aquel día la condición de *wak'a*-no *runa* gente que compartía con la condición de *runa*-gente. Pero también hemos observado que en muchos mitos-cuentos e historias-vivencias la transmutación de los no *runa*-gente, las *wak'as*, nunca es completa ni perfecta, como señalábamos anteriormente. Siempre hay alguna parte, miembro o aspecto del cuerpo, del aliento, de la mirada, los gestos o los gustos, en fin, alguna características del *estar-kay* de los no-*runa* que no se modifica del todo cuando se trasmutan en *runa*-gente. Así, las patas negras delatan al seductor apuesto joven de traje negro-cóndor, o el olor denuncia al zorrino, o el apetito por los

granos de *quinua* descubre a la bella nuera *urpi*-tortolita o los *ñawpitas* transmutados en galán amante porque apestan y la llegada de los rayos solares los convierte en polvo. O sea que las entidades de otros mundos cuando incursionan en el de los *runa-gente* están siempre en una condición poco segura, más bien aleatoria, precaria y riesgosa. Son poderosas entidades pero su poder tiene límites o fallas en las permutas con los *runa-gente*.

Los seres del tiempo solar, los *runa-gente* pueden entrar al tiempo lunar pero esa experiencia los transforma durablemente como ya señalamos: regresan locos, sonsos, viejos, o sino, hasta rejuvenecidos. Muchas veces los pobres locos terminan atrapados por el tiempo mítico y suelen aparecer muertos en las cuevas, cataratas, manantes, quebradas como mi tío abuelito. O sea aparecen en los lugares *wak'as*- no humanos con demasiada potencia en estado salvaje e indomable. Tanto los *runas-gente* como los *wak'as*-no *runa-gente* pueden entrar y salir y cohabitar, los unos y los otros no son excluyentes. Hay pues una circulación de los seres y entes, entre el tiempo-espacio mítico y tiempo-espacio actual, en ciertas circunstancias y bajo ciertas condiciones. Por ejemplo estableciendo el *ayni- mink'a*- reciprocidad y reconocimiento. E incluso se puede establecer con los no humanos el *chhalay*-trueque. Por ejemplo, cuando la *wak'a*-Gato con Jorobado devoró a la niña Rosas-Margaritas, los *hampiq-yachaq*- curanderos-chamanes-sabios ofrecieron al Gato Jorobado a cambio de la niña, una bella doncella de sebo de llama y vicuña con ojos de *huiruru* y cabellos de hojas de coca. Los mitos y narraciones nos han descubierto el valor y el significado de la reciprocidad entre los humanos y los no humanos, y hemos reflexionado sobre la noción de *ayni*-préstamo, una institución que guía el ser Ch'isikata.

Por otro lado, las irrupciones de las *wak'as* transmutadas en *runa-gente* son siempre perturbadoras en el orden y la organización del mundo del *kaypacha* de los *runa-gente* y llegan a provocar problemas y engendramientos cuyos consecuencias pueden ser nefastas. Sus vástagos salen con rasgos que los vuelven semi *sallqas*-salvajes. En general el mundo de los *ñawpas* siempre está amenazando con provocar desorganizaciones y trastornos en el mundo de los *runa-gente* pero, al mismo tiempo, la vinculación entre los entes de los dos mundos es necesaria y el uno no es concebible sin el otro, ambos son, decíamos, pares complementarios.

Las transformaciones dan vida y explican las formas de organización social y existencial de los quechuas de Ch'isikata, su comida, sus ganados, sus tempestades, sus caminos, sus muertes y su vida. Así, hemos expuesto que los *ch'isikateños* han

establecido relaciones de parentesco con no-humanos, como las *wak'as* que engendraron gemelos a mi tía Hermelinda, o mis tíos Ninawaman que tenían por *hap'iqi*-potencia generadora a su doble *no-runá*, la avecilla mítica; también hemos destacado que los *ñawpas* son el sostén para que los bebés *runa* puedan dar los primeros pasos. Hemos visto, en definitiva, relaciones de identificación y de alteridad con entes no-humanos que se han constituido como parte integrante de las relaciones sociales cotidianas. Concomitantemente, los seres no-humanos se erigen también en garantes de la forma de organización de los recursos. Particularmente en la gestión comunal de los recursos, como se vio en el quinto diseño de la mito-topografía de Ch'isikata. Pues las normas morales que dicta la tradición restringen el abuso y la acumulación, vigilados por la sirena-*wak'a*.

Los Ch'isikatas han compartido y comparten su mundo con otros colectivos. Si se han hecho evidentes relaciones de dominación, que pasan por relaciones de alteridad con personas venidas de otras tierras, en la exposición de la mito-topografía, también hemos observado un paralelismo mítico con sus vecinos mestizos, con los que mantienen relaciones ambiguas. Así, hemos expuesto el origen de los quechuas y el origen de los *mistis*, ambos en los tiempos de los *ñawpas* engendrados por los granos de la Qañihua y la quinua ordenadores de un sistema de clasificación social vigente que se manifiesta en diferentes modos *kay*-estar-como en el *kaypacha*.

Pero si hemos visto cómo los mestizos del tiempo de los abuelos parecían compartir algunas nociones del pensamiento quechua, no así sus descendientes, quienes han vendido sus Majestades *Apu* a las empresas mineras. Así, en el capítulo de Rosas-Margaritas, además de elaborar algunas nociones relacionadas con el aliento, la persona, la enfermedad, la vida, y la muerte, hemos entrado brevemente en relaciones de explotación que los patrones *mistis*-mestizos han mantenido con los quechuas de Ch'isikata y hemos descubierto cómo estas relaciones se hacen extensivas hoy en día a una parte fundamental de su ser, los Apus, con la explotación minera. Además, hemos visto cómo el mundo mestizo circundante sigue cometiendo atropellos contra los comerciantes indígenas, siempre indefensos ante una justicia injusta.

Ahora bien, mientras que para los *runa*-gente el salvaje es un par complementario, necesario e irreconciliable al que hay que tratar con sumo respeto, para los mestizos, los quechuas son *pinkos*, salvajes, sin referencia al tiempo ni al espacio. Para los quechuas *runa*-gente, el *pinko* es el *ñawpa*, pero al *ñawpa* se le respeta, se le

cuida, se le practican los imprescindibles rituales de reconocimiento o se le aleja y ahuyenta, pero siempre como a un igual, un a un par complementario, como a un doble.

Los Chisik'atas son mayoritariamente católicos, y al catolicismo se han atribuido una parte importante de las transformaciones sociales. Sin embargo la nueva alteridad religiosa, el evangelismo, puede actuar de antídoto y corrección contra el cambio, aunque por otro lado el evangelismo desorienta la sociedad tradicional.

También hemos visto un cierto declinar de la fuerza salvaje-*sallqa* de los antepasados, de las *wak'as*, antes totalmente indomables, ahora en proceso de amansamiento, en parte por el universo del cristianismo. Pero su potencia sigue provocando el granizo, las lluvias torrenciales, el rayo y su providencia sigue ofreciendo los granos salvajes de la cañihua para que se alimenten los quechuas de las tierras altas y no se bloquen como los mestizos, que saben comer quinua domesticada. Pues la quinua y la cañahua nos han mostrado también cómo es de importante la llegada de la nueva semilla al hogar, la incorporación de una semilla renovadora al grupo.

En definitiva, hemos visto cómo los mitos-historias y cuentos-vivencias, entrecruzadas con los ritos-técnicas (y solo así, todas a la vez, entrecruzadas) organizan el devenir altoandino de Ch'isikata. Todo el devenir, también el de la actualidad más terrible, las minas, el ejército, la influencia evangélica y católica, da permanente acoso a su dignidad, la lucha cotidiana por sobrevivir y también la ilusión por seguirlo haciendo siguiendo los colores y los diseños de una manta de dos lados que cubre, ordena y cobija la gente de Ch'isikata.

La transmutación en la lengua quechua

En el transcurso de esta tesis hemos detallado algunas características de la lengua quechua que facilitan la expresión de la transmutación de entidades por dos razones fundamentales:

En primer lugar, por un rasgo pronominal clave de la lengua: el “nosotros inclusivo/exclusivo: *Ñuanchis-ñuqayku*, el movimiento de estar y separarse sin dejar de pertenecer al grupo, como cuando se baila y se individualiza a la prioste. Es una capacidad de poder ir y venir *entre* maneras de estar-*kay*-condiciones. La vinculación de los dos pronombres plurales abre la posibilidad de estar en un *ñuqanchic runa*-gente y, en ciertas circunstancias, pasarse a otro *kay*-condición-estar que es el *ñuqayku*. La

duplicidad de los pronombres crea una pasarela de idas y venidas entre condiciones de estar. Me parece que estos pronombres también abren la posibilidad de transmutación entre diferentes condiciones-*kay*-estar de los runa-gente y otras entidades animales, vegetales, minerales o rasgos del paisaje. Pero, como relatan los mitos-cuentos y las historias-vivencias (las *narraciones conversacionales* descritas por Mannheim (2000)) en las transmutaciones casi siempre queda abierta alguna posibilidad, cumpliendo ciertas condiciones rituales, de volver al *ñuqanchi* de los runa-gente; lo hemos observado en las historias de la Mama Margarita o de la pastora raptada por el cóndor galán: ambas fueron rescatas al final. Parecería que las pasarelas de la transmutación no se llegasen a cortar definitivamente ni con el *tukuy-taphkay* de la muerte, que sería la modificación de un estar de mayor intensidad. La dualidad del pronombre plural extiende una franja de indefinición en la condición-*kay*-estar. Del mismo modo que en la sesión de transmutación relatada por Platt (1997), el *yachaq* del *ñuqanchis* runa-gente molinero pasa al *ñuqayku* cóndor y, durante la sesión, alterna entre la voz y los gestos de *yachaq* runa gente y de encarnación de cóndor apu *Tatapumpurri*, evoluciona en un entre-franja de confusión e indefinición, revoloteando en vaivenes.

En segundo lugar, la lengua quechua parece no tener un concepto céntrico (un verbo) del ser-esencial, de la sustancia-unidad única. Tampoco tiene el genérico universal gramático que, como el artículo castellano, permite la abstracción, la descontextualización y esencialización (los genéricos: “el hombre”, “la mujer”, “la piedra”). En el quechua los artículos no existen. En cambio hay una trama de *nudos-tayta-mama* sintácticos que organizan otras posibilidades del tejido de significaciones y despliegan un abanico de narraciones que pueden expresar varias condiciones de los entes, ya que son otras las posibilidades de percibir, de pensar y decir que ofrece y encuadra esa lengua. Las personas, las cosas, los seres son en contexto, no en sí.

Para los quechua los entes están en condiciones-*kay* que son cambiantes, mutables y múltiples en el recorrido de su existencia. Así la huaca Pariacaca en el manuscrito de Huarochiri que, según Salomon (2014), era una huaca quintuple, una y múltiple a la vez y sucesivamente. Entonces, no teniendo las posibilidades del verbo ser que define, unifica y fija, la lengua quechua no parece que establezca categorizaciones tajantes ni tampoco separaciones infranqueables; no habría, en el territorio de sus hablantes, identidades insalvables o inconfundibles y definiciones esenciales, como lo he mostrado en un capítulo de este trabajo. Tampoco se concebirían en la lengua y la cultura quechua seres inmutables que no puedan revestir otras pieles y metamorfosear

los unos en los otros en ciertos momentos, cuando entran en procesos y circunstancias particulares, tiempos-lugares de franjas de indefinición para seducir, engañar, raptar o intercambiar. Así es como en los *pukllay*-carnavales los solteros y las solteras no-humanos, o suprahumanos, van al encuentro del grupo de solteras y solteros *runa*-gente. Los de otros tiempos-espacios-*pacha* irrumpen para mezclar el *samay*-aliento no *runa* y *runa* en rituales de placeres, de gestaciones y de muerte. Los no-humanos salen de los manantes, cruzan las pasarelas e irrumpen en el *kaypacha* de los *runa*-gente, los *llaksan*-pasman-atrapan y se los llevan a otro tiempo-mundo. Unos y otros se confunden, mezclan y transmutan. En la narración (en la historia-vivencia del *pukllay* relatada en esta tesis), me doy cuenta ahora, que no se llega a saber bien quién es quién, de qué mundo viene cada danzante. Y yo, esa noche en que viví el *pukllay* y con mi hermana apuntamos la puerta, cuando los danzantes vinieron a golpear mi puerta para que saliéramos al patio a bailar, tampoco distinguía quién era quién. Ni se me venía la idea de distinguir y aún ahora, cuando escribo, tampoco lo tengo claro.

Las narraciones, las *wak'as* y el procedimiento autoetnográfico

Vuelvo a seguir andando por el mapa mito-topológico de Ch'isikata que les llevaba a visitar en el primer capítulo. En él se resaltan varias relaciones entre las categorías de pensamiento-*wak'as*, la formación del espacio, las potencialidades engendradoras y las narraciones (cuentos-mitos e historias-experiencias).

Las *wak'as*, cuenta F. Salomon refiriéndose a los mitos-cuentos de Huarochiri, tienen cualidades con capacidad de producir efectos que son, al mismo tiempo, algo así como nociones o categorías, o procedimientos de pensamiento. Las *wak'as* tienen propiedades, cualidades y potencias y con ellas los quechuas de Huarochiri en el siglo XVII significaban su mundo-tiempo y sus experiencias creando narraciones. Con esas categorías-*huacas* que son procedimientos de percibir, pensar y hacer, procedimientos de tejer y crear figuras en una *pallay*-manta, o sea formas de dar significado, concebían lo que había, sucedía y se transformaba en su mundo-tiempo-*pacha*. Así, la noción de cambio-*Pachakutic*: la transformación era pensada con los mitos-cuentos de las irrupciones de la *huaca Cuni Raya* que era la *wak'a* de lo imprevisto, del azar, del engaño, del engendramiento, de la destrucción y del cambio. En los mitos-cuentos del Huarochiri Cuni Raya es una *huaca*-cualidad-potencia vinculada al agua; por lo tanto fertilizadora, tanto de las chacras como de las mujeres. Cuni Raya despliega una

potencia-*samay* que es necesaria para fecundar pero también para destruir, engañar y cambiar, como cuando el agua se torna de un fluido benéfico en una fuerza terrible, se desborda por la cordillera, provoca grandes deslaves-*huaycu*, causa estragos que pueden alterar la cara del mundo como el gran deslave-*huaycu* de un glaciar del Huascarán que sepultó enteramente el pueblo de Yungay en 1962. De la misma forma, las potencias-*huacas*-cualidades en las narraciones de Ch'isikata serían como los nudos *tayta-mama-illa* de los tejidos, pues ambos sirven para armar el *pallay*-diseño de una manta de interpretaciones de lo que se vive, de cómo es el mundo, de cómo se transforma y de los intercambios entre los entes diferentes de los mundos y tiempos.

Fue sólo, como ya les conté, cuando comencé a escribir que se me fueron intensificando las *illa*-ojos que luego llamaría las categorías de pensamiento. Quizás ahí se inició el andar-contarme a mí misma, procedimiento que la antropología ha definido como auto-etnografía. Entonces, poco a poco, me di cuenta de que los mitos-cuentos y las historias-vivencias eran como una malla hecha del nudos-*illa* que asociaba o captaba-anudaba elementos muy variados y heterogéneos del paisaje, de los *runa*-gente, de los no-humanos, de los animales y de los acontecimientos. Y esas asociaciones se enmadejaban gracias a una cualidad *wak'a*, categoría de pensamiento (como el *samay*, *llaksay*, *hap'iqi*) que puede conllevar consecuencias materiales en los lugares del paisaje o del firmamento, en una roca, una planta, un animal o un *runa*-gente. Con ellas se narra un mito-cuento o se arma una narración conversacional y se crea un sentido de las cosas, las vivencias o los acontecimientos.

Me parece que esa potencia de asociación de las *wak'as*-categorías de pensamiento (como son los nudos *tayta-mama* para una tejedora que tienen la potencia de crear el tejido) es importante porque con ella se pueden organizar interpretaciones del mundo. Esto es lo que me recuerda el zumbido de narraciones que resuena en mi memoria de cuenta cuentos, porque las *wak'as*-cualidades tienen una potencia de tensar los hilos-tramas de asociaciones entre los más diversos aspectos de lo que existe en el mundo y de lo que sucede.

Por consiguiente para los Ch'isikata la configuración del área de la comunidad sería una manta de lugares-*tiyan*-rasgos *wak'a* del paisaje, donde se manifiestan sus cualidades potencias-*samay*. A su vez, esos son los lugares de las narraciones conversacionales que relatan los sucesos entre los *runa*-gente y esos *tiyan*-lugares-*huacas*, el murmullo de cuentos que resuena en mi memoria como el viento que silva entre las pajas-*ichhu* de la puna. Esos lugares de mitos-cuentos que cuentan las hazañas

de las *wak'as* serían los nudos que tejen la manta y las figuras de como yo miro, de cómo hago, siendo *ch'isikata*, de como nos reconocemos y del sentido que tiene el mundo donde hemos vivido. Ese espacio-*pacha*-lugar de *wak'as* nos es un acervo familiar. Pertenece a él porque a la vez podemos contar esas narraciones y configurar un mapa como el dibujado por mi mamá Lucía Carlos Ríos o por el alumno Kevin Nina Wamán. Esas narraciones y el reconocimiento de ese ámbito de lugares-*wak'as* -narraciones, ese *pallay*-diseño me dice que soy *ch'isikata* quechua cuando los cuento, yo les pertenezco. Para Lévi-Strauss, ese sería el bricolaje-tejido: yo soy-*ñuqayku Ch'aska-Eugenia* la *ch'isikateña* cuando me singularizo como escritora-antropóloga y somos-*ñuqanchis* cuando me reintegro a la ronda de mi familia y comunidad. Soy como una manta de vivencias y narraciones tejida de hilos dispersos, disponibles, a mano, de colores, con texturas variadas y por procedimientos heterogéneos.

Por eso, lo que he llamado categorías de pensamiento que se manifiestan en las hazañas de las *wak'as*, sólo tienen sentido cuando se teje una narración para comprender los acontecimientos. Son arena que se escurre entre los dedos cuando se trata de definir las con alguna precisión y en abstracto. Fue lo que constaté mientras entrevistaba a informadores pidiéndoles que me explicaran lo que significaban las categorías. Cada cual tenía su respuesta o simplemente un silencio. Sin embargo todos podían contar narraciones en las que esas cualidades-*wak'a* aparecían, daban significado a lo vivido y producían efectos.

Fue entonces cuando se me ocurrió que sacadas fuera de las narraciones y del acto de utilización, esas cualidades-*wak'a* quizás no tengan un contorno preciso: parece que cambian en cada cuento y cada vez que se cuenta un cuento, en cada situación y contexto se modifican y casi cada persona las utiliza a su manera. Son categorías de un pensamiento práctico. Algo así como los nudos *tayta-mama* de la tejedora que no se pueden definir en abstracto y sólo cobran sentido cuando se utilizan tejiendo. Esas cualidades estarían más cercanas a lo que Lévi-Strauss (1997: 36-37) denomina *preceptos* del *bricoleur* en el *Pensamiento Salvaje*, o sea, un conjunto de procedimientos para elaborar, más que no nociones o categorías, más propias de pensamientos abstractos. Así como el *bricoleur* obra con “lo que tiene a la mano” y se inventa al hacer los principios que ensamblan su construcción, los *ch'isikatas* (incluyéndome, *ñuqanchis*) arman-tejen las narraciones que dan sentido a lo vivido con

las cualidades-*wak'as* de las que disponen en el momento de la experiencia y, al utilizarlas, cada narrador les da un uso que le parece adecuado. *Chayllan chay*.

CONCLUSION

Qallarirani- j'ai commencé le premier chapitre à tisser-parcourir-narrer cette thèse qui est une auto-ethnographie, vous invitant à un parcours passant par la toponymologie de Ch'isikata. Maintenant, il ne me reste plus qu'à mettre un point final à ce parcours et fermer le *pallay*-tissu en lui ajoutant le bord qui le termine et l'encadre : les conclusions. Pour refermer le bord du bas, celui de la sortie de cette auto-ethnographie, je vous raconterai ce que j'ai pu découvrir progressivement de mes manières de procéder pour narrer-tisser-penser, manières qui appartiennent aux *Ch'isikatas*, en ce qui concerne les transmutations et les catégories de pensées.

Je me souviens du premier pas-nœud *tayta-mama*, que j'ai lié sans connaître le chemin que j'allais parcourir ni les étapes par lesquelles j'allais passer. C'est lorsque j'ai raconté-écrit mes expériences du rituel de la *vilaja* (ce qui correspond au chapitre *pallay*-dessin 11) et ses jeux de transmutation, lorsque mon grand-père et ma grand-mère entraient dans la cour de la maison et devenaient des condors. Il s'agissait d'une modalité de représentation sans la duplication entre l'acteur et le personnage. Mes parents, mes frères et sœurs et moi-même entrions dans un *intervalle d'indistinction* et nous nous transmuions. Nous changions de condition-*kay*-être et nous devenions aussi des condors. Nous adoptions leurs gestes. Étant très petite, je sentais que mon corps capturait l'agitation d'un battement d'ailes. En moi, un pas de marche posée ou en petits sauts se développait. Ma tête se tordait en demi-cercle. Des croassements aigus et rauques sortaient de ma gorge. J'adoptais les rythmes que suit le condor dans sa condition-*kay* de condor. Moi aussi je m'étais transmutée en *petite condor*. C'est ce dont je me suis rendu compte en écrivant sur ce rituel. Avant de le raconter-écrire, le seul souvenir que je gardais était celui des sensations imprégnées dans mon corps lorsque nous transmuions pendant le rituel de la *vilaja*. Je savais sans le savoir qu'il n'existait pas de brèche insurmontable entre les *runa-gente* et les autres êtres d'autres mondes et qu'il était possible, dans certaines circonstances, de se transmuter de *runa-gens* en un *autre-kay-être*, c'est-à-dire en une entité comme le condor qui, à son tour, est une transmutation de la montagne *Apu Qurupuna*.

Je m'attarde à présent sur les relations entre les entités non humaines (les *wak'as*) et les *runa*-gens desquelles les transmutations sont la trame de cette thèse.

Le fil-trame des transmutations

Pour les Ch'isikatas, il n'existe pas de brèche insurmontable entre le monde des *wak'as* et celui des *runa*-gens. Même si les êtres des deux mondes sont très différents, ils possèdent une condition-*kay*-être qui est propre à chacun et en même temps, ils partagent certaines qualités, comme une énergie ou *samay*-puissance, bien qu'en intensité très inégale. De plus, comme l'a souligné Ph. Descola (2005) pour les sociétés dites « analogiques », les êtres ont une capacité de s'affecter de loin : les *wak'as* interviennent dans le monde des *runa*-gens qui à leur tour peuvent entrer en échanges avec les non humains. Bien que les *wak'as* appartiennent au temps-*pacha*¹⁵⁷-monde des *ñawpas*, c'est-à-dire ce qui ressemble en français à l'espace-temps, les non humains cohabitent, se rencontrent, se séduisent, trompent ou attrapent les *runa*-gens qui vivent dans le *kaypacha*, l'espace-temps du maintenant. Leurs interrelations sont multiples. Ils appartiennent à deux mondes-*pacha*-temps différents mais entre les deux s'ouvrent des *intervalles d'indistinction* qui rendent possible la circulation entre les deux. Cela se produit dans certaines circonstances particulières, à des moments spécifiques et des lieux uniques comme le lever du jour-*antawara*-crépuscule, lorsqu'à peine un halo de luminosité obscure se laisse entrevoir. Cette circulation se produit également dans certains lieux *wara-warashan* propices qui sont les emplacements-*tiyan* des *wak'as* comme les grottes, les rivières, les ruisseaux, les ravins, les lacs, les fissures de montagnes, les sources, les cratères. Ces intervalles d'indistinction sont comme une « passerelle » entre les mondes, un terme proposé par F. Salomon (2014). Ainsi, dans l'histoire de Mama-Rosas-Margaritas (chapitre *pallay*-dessin 14), celle-ci est capturée-*llaksada* par le chat-*wak'a* à la bosse difforme lorsqu'elle entre dans une grotte qui est le lieu-*tiyan* du *wak'a* chat. C'est également le cas, comme nous l'avons vu, de l'étudiant qui se noie dans le lac capturé par la *wak'a*-sirène du lieu.

L'intervalle d'indistinction est semblable à un « entre » (*chawpi*), quelque chose qui s'intercale, un troisième terme dans la dualité des mondes et dans les transmutations entre *runa*-gens et surhumains, non humains. Ce n'est cependant pas une voie

¹⁵⁷ Je suis ici Salomon (1991) qui développe cette notion dans l'essai introductif et les notes.

d'échanges unidirectionnelle. On peut aller et revenir de cet « entre ». Les mondes sont divisés mais pas séparés : ils sont interconnectés et simultanés. Dans l'histoire-expérience de Rosas-Margaritas, on a vu qu'à la fin, ils réussissent à récupérer une *runa-gens* (*italico*) des griffes du chat-à la bosse difforme en accomplissant un rituel de réciprocité. Ainsi l'offrande *yachaq-hampiq* destinée à la *wak'a* une belle princesse-poupée faite en suif de petite flamme décorative, aux yeux de *wayruru* et aux cheveux en feuilles de coca, pour la dédommager (réciproquement) de ce qu'elle perd en relâchant Mama Rosas-Margaritas. Cela signifie que si le rituel approprié est accompli, dans certaines circonstances et dans certains lieux, il est possible d'ouvrir à nouveau un intervalle d'indistinction, l'« entre », un troisième terme *-chawpi* pour qu'un *runa-gens* retransverse, sorte du monde des *wak'as*, du *ukhupacha* et retourne au *kaypacha*. En revanche, ceux qui retournent du monde des *wak'as* ne seront plus tout à fait eux-mêmes. Ils deviendront sots, fous ou aliénés et affectés pour toujours par cette expérience de contact avec les non humains.

Dans ces points de connexion-déconnexion, on trouve de façon permanente la dichotomie entre le sauvage-monde lunaire et le domestique-monde solaire. Comme l'ail, qui est en plus le centre de réflexion du regard perspectif implicite dans ce monde : l'ail sauvage provoque des vomissements aux *runa-gens*, l'ail des *runa* provoque des vomissements aux *ñawpas* du monde lunaire. Comme nous l'avons vu, le passé et le présent ne sont pas infranchissables : le premier est de manière synchrone dans le présent jusqu'au point de punition des voleurs de l'or du Kuraka qui était enterré dans la maison des *Ch'ullu Umiyauri*. Comme il a également été vu, le meunier-*yachaq* étudié par T. Platt (chapitre *pallay*-dessin 7) exécute un rituel et convoque l'*Apu*. Il se transmute en la condition-*kay* de condor-*Apu*-montagne qui écoute les questions des *niñus cristianus* (les *runa-gens*) et prédit ce qui pourrait leur arriver lors de leur prochain voyage. Le rituel du *yachaq* ouvre cet intervalle d'indistinction-*antawara-wara waracha*, crée les possibilités d'un espace-temps indiscernable comme lorsque le brouillard encercle la steppe et que la lueur blanche estompe les distinctions de ce qui existe.

À Ch'isikata, il n'existe pas de séparation entre le temps (mythique) lunaire des ancêtres *ñawpas* et le temps solaire (historique ?) des *runas-gens* d'aujourd'hui : les deux cohabitent, s'interconnectent (bien que divisés, mais pas séparés) et maintiennent des circulations fluides. Dans le *pallay*-dessin 12, nous avons observé une manifestation de la relation entre le temps et l'espace andin, avec la cohabitation du monde actuel de

Ch'isikata des Quechuas actuels et des ancêtres mythiques, les *ñapawpitas*. Il n'existe aucune ligne de temps : ceux du temps solaire peuvent entrer dans le temps lunaire mais dans une relation de transformation, reviennent fous, sots, vieux ou bien rajeunis. Il n'existe aucun fil de temps qui s'affaiblisse sans pouvoir se rembobiner. Il n'existe pas non plus de temps avec le début à une extrémité et la fin à une autre. Le temps-*pacha*-monde est configuré par une division entre les deux mondes qui existent et divise en deux moitiés-mondes lorsque le soleil apparaît et que le monde des *runa*-gens se crée en se délimitant du monde des ancêtres *ñawpas*. Mais le temps-*pacha*-monde des *ñawpas*, le temps lunaire, ne disparaissait pas avec le lever du soleil. Les deux continuaient de coexister. C'est pour cette raison qu'il existe une circulation entre les deux mondes, il y a des échanges et des transmutations entre les entités qui vivent dans chacun des mondes. Dans plusieurs mythes-contes et histoires-expériences qui ont été examinés, on constate ces fluides, ces échanges circulaires d'aller-retour des mondes et de transmutations entre entités qui peuvent être des plantes, des accidents du paysage, des objets, des animaux ou des phénomènes météorologiques. Bien sûr, il existe des histoires-expériences où le retour des *runa*-gens n'est plus possible et ils restent dans le monde des *ñawpas*, comme mon grand-oncle qui, séduit par la musique, est sorti pour danser avec des célibataires du *pukllay*-carnaval, personne ne l'avait revu et finalement, il a été retrouvé mort sur la rive-plage d'une rivière.

Nous avons également vu comment l'aliment est un élément de connexion entre les temps et les mondes, comme lorsque les *ñawpas* arrivent au *kaypacha*-temps solaire attirés par l'odeur du ragoût de quinoa mais aussi par les jeunes du sexe opposé. Aussi bien la nourriture que la relation amoureuse sont à la fois des points d'attrait et de distanciation : certains aliments et plats préparés (sans sel ni sauce piquante) attirent, alors que les fluides corporels, les « excédents » dégoûtent, comme l'urine fermentée, dont l'odeur éloigne les *ñawpas* du temps solaire.

Une connexion très importante entre les mondes est celle des procédés de *kita*-domestication de certains végétaux, animaux et pierres de forte puissance. Ainsi, le *quinoa* sauvage *k'ita* ne peut pas être consommé tel quel car il cause des ravages puisqu'il appartient au temps lunaire des *ñawpas*. Pour que les *runa*-gens puissent le cultiver et le consommer, il est donc indispensable qu'ils se livrent aux rituels nécessaires pour réduire une partie de cette *samay*-puissance qui est d'un autre monde. En général, tous les produits, animaux, végétaux ou objets qui viennent du monde des *ñawpas* ont une intensité trop forte et requièrent une manipulation spéciale et

scrupuleuse, ils ne sont pas utilisables dans leur *kay*-condition-être telle quelle puisque cette puissance n'est pas supportable pour les *runa*-gens et leur utilisation peut les rendre malades jusqu'à provoquer la mort. Cependant, cette puissance qui vient du monde des *ñawpitas*-ancêtres est nécessaire pour les *runa*-gens, même si elle dangereuse. Ainsi, lorsqu'ils ont besoin de nouvelles graines de quinoa ou de pomme de terre pour régénérer les graines qui ont perdu leur *samay*-puissance, il faut aller cueillir (en sachant comment les reconnaître et les traiter avec les rituels et les soins adéquats) dans les lieux *wak'as* (comme le bord d'un lac, par exemple) où les graines de quinoa *kita*-sauvage poussent sans être cultivées. Ensuite, elles sont plantées à plusieurs reprises successives jusqu'à ce qu'elles perdent petit à petit cette puissance d'aliment des *ñawpas* que les *runa*-gens ne peuvent pas supporter. La manipulation des objets et des entités du temps lunaire exige un procédé de *uyway*-domestication. Les aliments, les animaux et autres entités *uywasqas*-domestiquées ne perdent pas complètement la puissance qu'elles ont dans le monde des *wak'as* car, comme il a été expliqué, cette *samay*-puissance est requise pour la vie des *runa*-gens du *kaypacha*.

Ainsi, T. Platt (1997) raconte que le meunier-*yachaq* quechua de Bolivie qui a été battu par les « balles de Santiago » (les aérolithes qui l'ont élevé en *yachaq* et lui ont transmis leur puissance) et est presque mort, déclare que « les balles étaient encore en train de lui faire mal ». Les pierres avaient pris trop de force et c'est pour cela qu'elles le rendaient malade. Le meunier explique à T. Platt qu'il devra participer à d'autres rituels pour qu'une partie de cette puissance en trop qui s'est rechargée dans les pierres s'efface et qu'elles ne l'affectent plus. La *uywasqas*-domestication n'est pas un procédé irréversible. Ainsi, comme il est possible de circuler d'un monde à l'autre, les végétaux, les animaux ou les matériaux à la puissance *wak'a* peuvent récupérer leur puissance.

Les *wak'as*, les *runa*-gens et le dessein du monde

Certaines huacas ont la qualité, la puissance d'engendrer ou, plus précisément, de mouler ou de donner forme et figure au monde-*kaypacha*, comme une tisseuse crée un dessin sur une *pallay*-couverture. Ainsi, comme nous l'avons vu au début (Introduction), la grand-mère *Aphachillanka* tisseuse, selon le mythe-conte, a créé le paysage de Ch'isikata pendant qu'elle marchait-tissait. Mais le hasard est intervenu, son sac de feuilles de coca s'est vidé, elle s'est paralysée et ne pouvait plus continuer de tisser-crérer

le paysage. La grand-mère tisseuse est l'ancêtre mythique des Ch'isikata, elle est la fondatrice de la géographie et des lignes du paysage (rivières, montagnes, lacs, ravins) de la communauté et également des plantes et des animaux qui y vivent.

Il est intéressant de souligner que la puissance-*samay*-génératrice des *wak'as* n'est pas toute-puissante et est soumise à des circonstances semblables à celles racontées aux *runa*-gens pendant leur vie. Les *runa*-gens et les non humains, bien que chacun ait une condition (un être-*kay*-comment) propre et appartienne à des mondes différents (le *kaypacha* et le *ukhupacha* ou monde de la lune et monde du soleil, le monde des *ñawpas*-ancêtres et le monde des *runa*-gens), partagent des procédés et des événements et, entre eux, la pénurie ou le hasard, comme cela arrive à la grand-mère. De plus, tout comme les *runa*-gens qui perdent leur puissance lorsqu'ils ne peuvent pas mâcher des feuilles de coca, la Aphachillanka-*wak'a* perd sa capacité génératrice lorsqu'elle est dénuée de la relation énergétique de puissance qu'offrent les feuilles de coca. Les *wak'as* ne sont pas toutes-puissantes-*sinchi* et les *runa*-gens ne le sont pas non plus : elles sont désarmées et perdent la capacité d'affecter les non-*runa*. Ils ont la possibilité d'accomplir des rituels et d'entrer dans des échanges qui affectent les *wak'as*, par exemple, les séduire (ou les tromper ou les manipuler ?) en leur offrant quelque chose qu'ils savent particulièrement appétissant pour elles (la poupée en suif) pour que certaines *wak'as* libèrent les *runa*-gens qu'elles ont capturés.

Frank Salomon, dans son travail sur le Manuscrit de Huarochiri, remarquait que, aussi bien les *runa*-gens que les *wak'as*, avaient un chemin de vie avec des aspects qui se ressemblaient, puisqu'ils vont de ce qui est tendre, doux et humide, comme la pomme de terre et les enfants, à ce qui est dur, sec et rigide comme les personnes âgées et le *ch'uñu*. Il faut également souligner que les *curacas* de ceux qui se racontaient des exploits pouvaient se transformer en *wak'as*, être momifiés et en devant secs et durs, atteindre la pérennité.

Il me semble que ces similitudes ou fils-trame en commun (et beaucoup d'autres comme l'amour ou la tromperie) dans la vie des *wak'as* et des *runa*-gens sont des nœuds *tayta-mama* de liaison de perceptions qui permettent aux *wak'as* de se transmuter et de réaliser des incursions dans le monde des *runa*-gens et qui permettent aux *runa*-gens, à leur tour, de se transmuter en une entité diverse : animaux, végétaux et lignes de paysage. C'est comme cela que, petite, je pouvais me transmuter en *petite condor*. Je n'avais pas assimilé en moi-même qu'il puisse exister une séparation catégorique et insurmontable entre les différents mondes et entités qui y habitent, bien au contraire.

J'avais écouté de nombreux mythes-contes et assisté à des rituels au cours desquels entre les condors et les *runa*-gens intervenaient des échanges et des transmutations.

La capacité de création des *wak'as* est très présente sur la carte mytho-topographique que j'ai utilisé au début de ce travail pour vous faire visiter Ch'isikata. Il n'existe pas seulement la relation génératrice du paysage de la grand-mère Aphachillanka mais aussi, dans les schémas de perceptions et d'orientation des *Ch'isikatas*, les *wak'as* sont comme des *sayas*-pieux qui, en les plantant dans la terre, créent les perceptions visuelles des membres de la communauté, c'est-à-dire qu'elles créent une conception du monde spatiale partagée. Ainsi, comme les *sayas*-pieux marquent et délimitent les points de référence des *puk'u*-plateaux (les terrains de chaque famille) dans la distribution des *laymis* (chapitre I), la présence des *wak'as* dans la géographie est créatrice du paysage que les *Ch'isikatas* distinguent et considèrent comme appartenant à leur communauté.

La carte mytho-topographique de Ch'isikata dessinée dans le premier chapitre représente la visite des lieux de cette *pampa*-enceinte qui étaient représentés par les manifestations de certains événements intervenus dans les vies des *wak'as*. Les lieux-*tian-huaca* du paysage se trouvent raccordés à une ligne particulière et prépondérante de la géographie qui s'est chargée d'intensité précisément à travers les narrations qui rapportent les exploits d'une *wak'a*. Un lieu où lorsque les marcheurs passent, une chose surhumaine intervient et affecte les *runa*-gens. La signification de ce qui se produit est construite lorsque les *Ch'isikatas* élaborent une narration conversationnelle (histoires-expériences) ou lorsqu'ils se racontent un mythe-contes lié à ce lieu-*wak'as*. Ces narrations qui sont rapportées correspondent aux circonstances qui associent les *huacas* à leurs manifestations et conséquences, au lieu géographique, aux êtres impliqués et à l'événement vécu. En assemblant un conte élaboré avec le nœud *tayta-mama* des qualités-puissances-*samay* d'une *huaca*, naît une signification de ce qui est expérimenté comme lorsque la tisseuse ressert un fil de chaîne à partir des fils et des bâtons qui, jusqu'à ce qu'ils ne soient pas tendus, sont gardés dans un coin sans n'avoir aucun lien entre eux. Ils étaient ensemble mais n'avaient aucun sens sans être attachés ni tendus. Ainsi, les *wak'as* seraient comme la puissance qui tend et sert un fil de chaîne d'où l'on peut commencer à tisser d'innombrables narrations.

Nous-*ñuqanchis*, les *Ch'isikatas*, ma mère et moi, lorsque nous avons une conversation, nous faisons référence aux lieux par points d'orientation comme le « pont des sirènes », la « bosse difforme du chat » « les montagnes des pommes de terre

Sawasira-Pitusira » et beaucoup d'autres. Ainsi, nous connaissons immédiatement la position de ce dont nous parlons. Ces lieux qui apparaissent dans les contes sont des lignes connues du paysage comme des rivières, des grandes pierres, des ravins, des lacs, des montagnes, des grottes et beaucoup d'autres. Ce sont des lieux-*tiyan* de *wak'as*, des accidents géographiques représentés et reconnus par la présence d'entités surhumaines, non humaines et par les effets qu'ils peuvent entraîner. Ces lieux de *wak'a* sont comme la trame d'une couverture sur laquelle on se base pour tisser les *pallay*-dessins de perceptions que chaque personne, ainsi que la communauté dans son ensemble, développe. Ce sont des lieux-*sayas* d'orientation d'une conception du monde. Voici comment nous voyons, nous sentons et nous nous déplaçons dans la pampa de la communauté. Ces *sayas*-pieux lieux de *wak'as* sont à leur tour constitués d'histoires (rites-techniques, mythes-contes et narrations conversationnelles) qui rapportent ce qui s'est produit sur ces sites où ont lieu les rencontres entre les *runa*-gens et les *wak'as*. C'est pour cela que je pense qu'il n'existe aucune séparation entre les contes, les *wak'as*, le lieu-*tiyan* par lequel nous passons pour parcourir la communauté, sa matérialité, la puissance de provoquer des effets et les catégories de pensée qui expriment ces puissances. Les *wak'as* ont une existence narrative en plus de matérielle, d'une personnification, une position-*tiyan* dans le paysage et possèdent des qualités qui ont le potentiel de faire naître des effets. C'est ce qu'affirme F. Salomon (2014) : les *wak'as* existent lorsque leurs exploits sont rapportés et sont capables de provoquer des événements qui donnent lieu à de nouveaux contes. Lorsque leurs prouesses ne sont plus racontées, elles cessent d'exister.

Les *wak'as* et les *runa*-gens : relations sociales

Dans le *pallay*-dessin 11, nous avons vu dans quelle mesure, lors du *Phukllay*, le carnaval, rituel par excellence de la transmutation, est un rituel de transmutation réelle où il n'y a aucun déguisement mais une transformation d'apparences qui marquent des comportements sociaux différents. Une transformation d'humains-*runa* en non humains non-*runa* qui marque également un point de vue différent, comme le propose Viveiros de Castro (2004) pour comprendre le perspectivisme des Amazoniens, un rituel au cours duquel apparaissent tous les êtres significatifs du monde andin : condors, pumas et renards croisés, *apus*. S'y manifestent également les notions qui composent la pensée quechua dans toute sa grandeur : *samay* et *larphay*, *hap'iqi* et *llaksay*, etc.

Tout au long de la thèse, nous avons vu comment les *runa-gens* se transforment, comment lorsque les âmes des cimetières percevaient ma grand-mère et prenaient la forme de lévriers et également comment ma grand-mère acquérait depuis ce jour la condition de *wak'a-non runa-gens* qu'elle partageait avec la condition de *runa-gens*. Cependant, nous avons également observé que dans de nombreux mythes-contes et histoires-expériences, la transmutation des non *runa-gens*, les *wak'as*, n'est jamais complète ni parfaite, comme nous l'avons indiqué plus haut. Il y a toujours une partie, un membre ou un aspect du corps, du souffle, du regard, des gestes ou des goûts, en résumé, une caractéristique de l'*être-kay* des non-*runa* qui ne se modifie pas complètement lorsqu'ils se transmutent en *runa-gens*. Ainsi, les pattes noires trahissent le jeune séducteur au costume noir-condor, l'odeur dénonce la moufette, l'appétit pour les graines de *quinoa* démasque la jolie belle-fille *urpi*-amoureuse ou les *ñawpitas* transmutés en amants galants parce qu'ils sentent mauvais et parce que l'arrivée des rayons du soleil les transforme en poussière. Cela signifie que lorsque les entités des autres mondes réalisent des incursions dans celui des *runa-gens*, elles sont toujours dans une condition peu assurée, plutôt aléatoire, précaire et risquée. Ces entités sont puissantes mais leur pouvoir a des limites ou des failles lors des échanges avec les *runa-gens*.

Les êtres du temps solaire, les *runa-gens*, peuvent entrer dans le temps lunaire, mais, comme nous l'avons déjà indiqué, cette expérience les transforme durablement : ils reviennent fous, sots, vieux ou alors rajeunis. Souvent, les pauvres fous finissent par être capturés par le temps mythique et apparaissent morts dans les grottes, les chutes, les sources, les fissures, comme mon grand-oncle. Ils apparaissent dans les lieux *wak'as*-non humains avec trop de puissance en état sauvage et indomptable. Aussi bien les *runas-gens* que les *wak'as*-non *runas-gens* peuvent entrer et sortir et cohabiter, les uns et les autres ne sont pas exclusifs. Il existe donc une circulation des êtres, entre l'espace-temps mythique et l'espace-temps actuel, dans certaines circonstances et sous certaines conditions. Par exemple, l'établissement de la *ayni-mink'a*-réciprocité et de la reconnaissance. Et même avec les non humains, le *chhalay*-troc peut être établi. Par exemple, lorsque la *wak'a*-Chat Difforme dévore la petite fille Rosas-Margaritas, les *hampiq-yachaq*-guérisseurs-chamans-sages ont offert au Chat Difforme en échange de la petite fille, une belle demoiselle en suif de flamme et vigogne aux yeux de *huiruru* et aux cheveux en feuilles de coca. Les mythes et les narrations nous ont fait découvrir la

valeur et le sens de la réciprocité entre les humains et les non humains et nous avons réfléchi sur la notion de *ayni-prêt*, une institution qui guide l'être *ch'isikata*.

D'autre part, les irruptions des *wak'as* transmuées en *runa-gens* sont toujours perturbatrices pour l'ordre et l'organisation du monde du *kaypacha* des *runa-gens* et vont jusqu'à provoquer des problèmes et des engendremens dont les conséquences peuvent être néfastes. Leurs tiges sortent avec des lignes qui les rendent à moitié *sallqas-sauvages*. En général, le monde des *ñawpas* menace toujours de provoquer des désorganisations et des bouleversements dans le monde des *runa-gens* mais, en même temps, la liaison entre les êtres des deux mondes est nécessaire et l'un n'est pas concevable sans l'autre, les deux sont, comme nous avons dit, des paires complémentaires.

Les transformations donnent vie et expliquent les formes d'organisation sociale et existentielle des Quechuas de *Ch'isikata*, leur alimentation, leur peuple, leurs tempêtes, leurs chemins, leur mort et leur vie. Ainsi, nous avons exposé que les *Ch'isikateños* ont établi des relations de parenté avec les non humains, comme les *wak'as* qui ont engendré des jumeaux à ma tante Hermelunda, ou mes oncles Ninawaman qui avaient l'oiseau mythique à travers la *hap'iqi*-puissance génératrice de leur double *non-runas*. Nous avons également remarqué que les *ñawpas* représentent le soutien pour que les bébés *runa* puissent faire leurs premiers pas. En résumé, nous avons vu les relations d'identification et d'altérité avec les êtres non humains qui se sont constitués comme partie intégrante des relations sociales quotidiennes. Simultanément, les êtres non humains s'érigent également en garants de la forme d'organisation des ressources. Notamment dans la gestion communale de celles-ci, comme nous l'avons vu dans le cinquième dessin de la mytho-topographie de *Ch'isikata*. Les normes morales dictées par la tradition restreignent l'abus et l'accumulation, surveillés par la sirène-*wak'a*.

Les *Ch'isikatas* ont partagé et partagent encore leur monde avec d'autres collectifs. Si les relations de domination, qui passe par des relations d'altérité avec les personnes venues d'autres terres, ont été mises en évidence lors de l'exposition de la mytho-topographie, nous avons également observé un parallélisme mythique avec leurs voisins métis, avec lesquels ils maintiennent des relations ambiguës. Ainsi, nous avons exposé l'origine des Quechuas et l'origine des *mistis*, dans les temps des *ñawpas* engendrés par les graines de la *Qañihua* et du quinoa, qui ordonnent un système de

classification sociale en vigueur qui se manifeste de différentes manières *kay*-être-comment dans le *kaypacha*.

En revanche, nous avons vu comment les métis du temps des grands-parents semblaient partager des notions de la pensée quechua, non pas comme leurs descendants qui ont vendu leur Majesté *Apu* aux entreprises minières. Dans le chapitre de Rosas-Margaritas, en plus d'élaborer certaines notions liées au souffle, à la personne, à la maladie, à la vie et à la mort, nous sommes également entrés subtilement dans des relations d'exploitation que les patrons *mistis*-métis ont maintenues avec les Quechuas de Ch'isikata et nous avons découvert comment ces relations deviennent extensives de nos jours pour une partie fondamentale de leurs êtres, les *Apus* avec l'exploitation minière. De plus, nous avons étudié comment le monde métis environnant continue de causer des torts aux commerçants indigènes, toujours sans défenses devant une justice injuste.

Alors que pour les *runa*-gens, le sauvage est un pair complémentaire, nécessaire et irréconciliable qui doit être traité avec un extrême respect, pour les métis, les Quechuas sont *pinkos*, sauvages, sans référence au temps ni à l'espace. Pour les Quechuas *runa*-gente, le *pinko* est le *ñawpa*, mais ils respectent le *ñawpa*, ils s'en occupent, ils se livrent pour lui à des rituels de reconnaissance ou ils l'éloignent et le chassent, mais toujours comme un égal, un pair complémentaire, comme un double.

Les Chisik'atas sont majoritairement catholiques et une partie importante des transformations sociales a été attribuée au catholicisme. Cependant, la nouvelle altérité religieuse, l'évangélisme, peut agir comme antidote et corriger le changement, bien que d'autre part, l'évangélisme désoriente la société traditionnelle.

Nous avons également vu un certain déclin de la forme sauvage-*sallqa* des ancêtres, des *wak'as*, complètement indomptables par le passé, maintenant en processus de domestication, en partie dû à l'univers du christianisme. En revanche, leur puissance provoque toujours la grêle, les pluies torrentielles, la foudre et leur providence offre toujours les graines sauvages de la cañihua pour que les Quechuas s'alimentent des terres hautes et ne se bloquent pas comme les métis, qui savent manger le quinoa domestiqué. Le quinoa et la cañihua nous ont également montré l'importance de l'arrivée de la nouvelle graine au foyer, l'incorporation d'une graine rénovatrice au groupe.

Finalement, nous avons vu comment les mythes-histoires et contes-expériences, entrecroisés avec les rites-techniques (et seulement ainsi, tous à la fois, entrecroisés) organisent le devenir des Hautes Andes de Ch'isikata. Tout le devenir, y compris celui

de l'actualité la plus terrible, les mines, l'armée, les influences évangélique et catholique, persécute en permanence leur dignité, la lutte quotidienne pour survivre et aussi l'illusion de continuer à suivre les couleurs et les dessins d'une couverture à deux côtés qui couvre, ordonne et abrite le peuple de Ch'isikata.

La transmutation dans la langue quechua

Au long de cette thèse, nous avons détaillé certaines caractéristiques de la langue quechua qui facilitent l'expression de la transmutation des entités pour deux raisons fondamentales :

Tout d'abord, à travers un trait pronominal clé de la langue : le « nous » inclusif/exclusif : *Ñuanchis-ñuqayku*, le mouvement d'être et de se séparer sans cesser d'appartenir au groupe, comme lorsque l'on danse et l'on s'individualise de la foule. Il s'agit de la capacité de pouvoir aller et venir *entre* des manières d'être-*kay*-conditions. Le lien des deux pronoms pluriels ouvre la possibilité d'être dans un *ñuqanchic runa-gens* et, dans certaines circonstances, passer à une autre *kay*-condition-être qui est le *ñuqayku*. La duplicité des pronoms crée une passerelle d'allers-retours entre les conditions d'être. Il me semble que ces pronoms ouvrent également la possibilité de transmutation entre différentes conditions-*kay*-être des *runa-gens* et d'autres entités animales, végétales, minérales ou lignes de paysage. En revanche, comme le rapportent les mythes-contes et les histoires-expériences (les *narrations conversationnelles* décrites par Mannheim (2000)), lors des transmutations, une possibilité reste presque toujours ouverte, en respectant certaines conditions rituelles, pour revenir au *ñuqanchi* des *runa-gens*, nous l'avons observé dans les histoires de la Mama Margarita ou de la bergère enlevée par le condor bel homme : toutes deux ont été sauvées à la fin. Il semblerait que les passerelles de la transmutation ne se soient jamais coupées définitivement, pas même d'avec le *tukuy-taphkay* de la mort, qui serait une modification d'un être de plus grande intensité. La dualité du pronom pluriel étend un intervalle d'indistinction dans la condition-*kay*-être. À l'instar de la séance de transmutation rapportée par Platt (1997), le *yachaq* du *ñuqanchis runa-gens* meunier passe au *ñuqayku* condor et, pendant la séance, alterne entre la voix et les gestes de *yachaq runa-gens* et de l'incarnation du condor apu *Tatapumpurri*, évolue dans un entre-intervalle de confusion et d'indistinction, voltigeant en va-et-vient.

Ensuite, la langue quechua semble ne pas avoir de concept centrique (un verbe) de l'être-essentiel, de la substance-unité unique. Elle ne possède pas non plus le générique universel grammatical qui, comme l'article castillan, permet l'abstraction, la décontextualisation et l'essentialisation (les génériques : « l'homme », « la femme », « la pierre »). En quechua, les articles n'existent pas. En revanche, il existe une trame de *næuds-tayta-mama* syntaxiques qui organisent d'autres possibilités de tissu de significations et déploient un éventail de narrations qui peuvent exprimer plusieurs conditions des êtres puisqu'il existe d'autres possibilités de percevoir, de penser et de dire qui offrent et encadrent cette langue. Les personnes, les choses, les êtres sont dans un contexte, non eux-mêmes.

Pour les Quechuas, les êtres sont dans des conditions-*kay* qui sont changeantes, mutables et multiples le long du parcours de leur existence. Ainsi, la *huaca* Pariacaca dans le manuscrit de Huarochiri qui, selon Salomón (2014), était une *huaca* quintuple, une et multiple à la fois et successivement. Les possibilités du verbe être qui définit, unifie et fixe, n'existant pas, la langue quechua ne semble pas établir de catégorisations fermes ni de séparations infranchissables. Il n'existe pas, sur le territoire de ses locuteurs, d'identité insurmontable ou caractéristique et de définition essentielle, comme l'a démontré un des chapitres de ce travail. Dans la langue et la culture quechua, les êtres immuables qui ne peuvent pas revêtir d'autres peaux et se métamorphoser les uns en les autres à certains moments, lorsqu'ils entrent dans des processus et des circonstances particulières, temps-lieux d'intervalles d'indistinction pour séduire, tromper, enlever ou échanger ne se conçoivent pas. C'est ainsi que pendant les *pukllay*-carnavals, les célibataires non humains ou surhumains, vont à la rencontre du groupe de *runa*-gens du sexe opposé. Ceux des autres temps-espaces-*pacha* font irruption pour mélanger le *samay*-souffle non *runa* et *runa* dans des rituels de plaisir, de gestations et de mort. Les non humains sortent des sources, traversent les passerelles et font irruption dans le *kaypacha* des *runa*-gens, les *llaksan* les pétrifient et les transportent dans un autre temps-monde. Les uns et les autres se confondent, se mélangent et se transmutent. Dans la narration (dans l'histoire-expérience du *pukllay* rapportée dans cette thèse), je me rends compte maintenant que l'on ne réussit pas à bien savoir parmi les danseurs qui est qui, de quel monde il vient. Et moi, la nuit où j'ai vécu le *pukllay* avec ma sœur, nous barricadions la porte, lorsque les danseurs vinrent frapper à ma porte pour nous faire sortir dans la cour pour danser, je ne distinguais pas non plus

qui était qui. Je n'avais pas non plus idée de distinguer et même maintenant, en écrivant, je ne suis pas bien sûre.

Les narrations, les *wak'as* et le procédé auto-ethnographique

Je reviens sur la carte mytho-topologique de Ch'isikata que je vous ai faite visiter dans le premier chapitre. Sur cette carte ressortent plusieurs relations entre les catégories de pensée-*wak'as*, la formation de l'espace, les potentialités génératrices et les narrations (contes-mythes et histoires-expériences).

Les *wak'as*, selon F. Salomon faisant référence aux mythes-contes de Huarochiri, possèdent des qualités capables de produire des effets qui sont, en même temps, comme des notions, des catégories ou des cheminements de pensée. Les *wak'as* ont des propriétés, des qualités et des puissances, avec lesquelles les Quechuas de Huarochiri au XVII^{ème} siècle représentaient leur monde-temps et leurs expériences en créant des narrations. Avec ces catégories-*huacas* qui sont des procédés de perception, de pensée et de fait, les procédés de tissage et de création de figures dans une *pallay*-couverture, c'est-à-dire les formes de donner du sens, ils concevaient ce qui existait, arrivait et se transformait dans leur monde-temps-*pacha*. Ainsi, la notion de changement-*Pachakutic* : la transformation était pensée avec les mythes-contes des irruptions de la *huaca Cuni Raya* qui était la *wak'a* de l'imprévu, du hasard, de la tromperie, de l'engendrement, de la destruction et du changement. Dans les mythes-contes de Huarochiri, la Cuni raya est une *huaca*-qualité-puissance liée à l'eau et donc fertilisante, aussi bien des *chakras* que des femmes. Cuni Raya déploie une puissance-*samay* qui est nécessaire pour féconder mais aussi pour détruire, tromper et changer, comme lorsque l'eau passe d'un fluide bénéfique à une force terrible, déborde par la cordillère, provoque de grands glissements de terrain-*huaycu*, cause des ravages qui peuvent altérer la face du monde comme le grand glissement de terrain-*huaycu* d'un glacier du Huascarán qui ensevelit entièrement le village de Yungay en 1962. De même que les puissances-*huacas*-qualités dans les narrations de Ch'isikatas seraient comme des nœuds *tayta-mama-illa* des tissus, tous deux servent pour serrer le *pallay*-dessin d'une couverture d'interprétations, de ce qui est vécu, de comment est le monde, de comment il se transforme et des échanges entre les êtres différents des mondes et des temps.

Comme je vous l'ai raconté, ce n'est que lorsque j'ai commencé à écrire que les *illa*-yeux se sont intensifiés et ont ensuite appelé les catégories de pensée. C'est peut-être ici qu'a débuté la marche-conte à moi-même, le procédé que l'anthropologie a défini comme auto-ethnographie. C'est donc petit à petit que je me suis rendue compte que les mythes-contes et les histoires-expériences sont comme une maille faite du nœud-*illa* qui associait ou capturait-nouait des éléments très variés et hétérogènes du paysage, des *runa*-gens, des non humains, des animaux et des événements. Et ces associations se consolidaient grâce à une qualité *wak'a*, catégorie de pensée (comme le *samay*, *llaksay*, *hap'iqi*) qui pouvait entraîner des conséquences matérielles dans les lieux du paysage ou du firmament, dans une roche, une plante, un animal ou un *runa*-gens. Avec ces associations un mythe-conte est rapporté ou une narration conversationnelle est montée et crée une signification des choses, des expériences ou des événements.

Il me semble que cette puissance d'association des *wak'as*-catégories de pensée (comme sont les nœuds *tayta-mama* pour une tisseuse qui ont la puissance de créer un tissu) est importante car avec elles peuvent s'organiser les interprétations du monde. C'est ce qui me rappelle le bourdonnement des narrations qui résonnent dans ma mémoire de conteuse d'histoires car les *wak'as*-qualités ont une puissance pour tendre les fils-frames d'associations entre les aspects les plus variés de ce qui existe dans le monde et de ce qui se produit.

Par conséquent, pour les Ch'isikata, la configuration de l'enceinte de la communauté serait une couverture de lieux-*tiyan*-lignes *wak'a* du paysage, où leurs qualités puissances-*samay* se manifestent. À leur tour, ce sont les lieux des narrations conversationnelles qui rapportent les événements entre les *runa*-gens et ces *tiyan*-lieux-*huacas*, le murmure des contes qui résonne dans ma mémoire comme le vent qui siffle entre les brins-*ichhu* de la steppe. Ces lieux de mythes-contes qui rapportent les exploits des *wak'as* seraient les nœuds qui tissent la couverture et les figurent de la manière dont je regarde, dont je fais, en tant que *ch'isikata*, de la manière dont nous nous reconnaissons et le sens qu'a le monde dans lequel nous vivons. Cet espace-*pacha*-lieu de *wak'as* est pour nous un patrimoine familial. Nous lui appartenons car nous pouvons à la fois conter ces narrations et configurer une carte comme le dessin de ma mère Lucía Carlos Ríos ou de l'élève Kevin Nina Wamán. Ces narrations et la reconnaissance de cette enceinte de lieux-*wak'as*-narrations, ce *pallay*-dessin m'affirment que je suis *ch'isikata* quechua lorsque je les raconte, je leur appartiens. Pour Lévi-Strauss, voici ce que serait le bricolage-tissu : moi, je suis-*ñuqayku Ch'aska-Eugenia* la *ch'isikateña*

lorsque je me singularise comme écrivain-anthropologue et nous sommes-*ñuqanchis* lorsque je me réintègre à la ronde de ma famille et de ma communauté. Je suis comme une couverture d'expériences et de narrations, tissée de fils dispersés, disponibles, à la main, de couleurs, avec des textures variées et créée par des procédés hétérogènes.

C'est pour cela que ce que j'ai appelé catégories de pensée qui se manifestent dans les exploits des *wak'as*, n'ont de sens que lorsqu'une narration se tisse pour comprendre les événements. Elles sont le sable qui glisse entre les doigts lorsqu'il s'agit de les définir avec une certaine précision et en abstrait. C'est ce que j'ai constaté lorsque j'interviewais des informateurs en leur demandant de m'expliquer ce que signifiaient les catégories. Chacun avait sa réponse ou simplement un silence. En revanche, tous pouvaient me rapporter des narrations dans lesquelles ces qualités-*wak'as* apparaissaient, donnant un sens au vécu et produisaient des effets.

C'est alors que j'ai pensé que sorties des narrations et de l'acte d'utilisation, ces qualités-*wak'as* n'avaient peut-être pas de contour précis : il semble qu'elles changent dans chaque conte et chaque fois qu'un conte est rapporté, dans chaque situation et contexte, elles se modifient et presque chaque personne les utilise à sa manière. Ce sont des catégories d'une pensée pratique. Quelque chose comme les nœuds *tayta-mama* de la tisseuse qui ne peuvent pas être définis en abstrait et qui prennent tout leur sens lorsqu'ils sont utilisés dans le tissage. Ces qualités seraient plus proches de ce que Lévi-Strauss (1997 : 36-37) désigne comme *préceptes* du *bricoleur* dans la Pensée Sauvage, c'est-à-dire un ensemble de procédés pour élaborer, plus que des notions ou des catégories, plus propres de pensées abstraites. Ainsi, comme le bricoleur œuvre avec « ce qu'il a dans la main » et s'invente en travaillant les principes qui assemblent sa construction, les *Ch'isikatas* (en m'incluant, *ñuqanchis*) resserrent-tissent les narrations qui donnent du sens au vécu avec les qualités-*wak'as* dont ils disposent au moment de l'expérience et, en les utilisant, chaque narrateur leur donne l'utilisation qui lui semble adapté. *Chayllan chay*.

Epílogo

La transmisión del *samay*-aliento del bulto de los rituales a la hija tejedora, cuenta-cuentos y caminante narradora.

Son las cinco de la mañana. El sol ha comenzado a rayar sus primeros fulgores en el mirador del patio de la casa de campo. Mi padre está sentado en un relieve elevado, ha cambiado bastante desde que se despertó del estado de coma en que sucumbió varios días, nosotros sus hijos e hijas le rodeamos. Nos miramos unos y otros, nadie sabe porqué mis padres nos han reunido. Estamos esperando a mi madre y a mi hermano mayor. Mi madre aparece y tras ella mi hermano mayor cargando un gran bulto en una manta llamada *aquya*. Este tipo de manta pertenece a los abuelos míticos - *ñawpa*. Como recordarán en uno de los capítulos les había contado que los abuelitos tuvieron de Sol a la madre Luna. Mi madre dice que, como la luna emanaba una luz a medias tintas, los abuelitos solamente habían aprendido a manejar los colores *hankus*-crudos. Ya les expliqué que los *hanku* son los colores oscuros, como negro, blanco, café y gris. Los hilos de sus tejidos están hilados al lado izquierdo. Mi padre había heredado una de estas mantas desde el tiempo de sus abuelos. Sus abuelos, como han sido *tata*-principales, manejaban y abrían los grandes rituales para sus majestades los *Apus*. Mi hermano mientras va acomodando el bulto al lado de mi padre le dice, “pero don niño qué guardas aquí ¡pareciera que son rocas de oro y plata!”. Mi padre le responde “el bulto vale mas que el oro y la plata”. No tiene precio. Mi madre se acomoda al lado de mi padre. Y con una sonrisa le calma y le dice, “pero don Florencio, tenemos todo el tiempo del mundo”. Mi padre le reprocha y le dice que la gente está al tanto de todo. Que más vale hacer todo en silencio. Que la gente, con ser gente, por naturaleza es chismosa. Todos dejan de hablar. Nos acomodamos. *Nuqayku*-nosotras exclusivo- las mujeres nos sentamos al lado de mi madre y los varones- *nuqayku* exclusivo también se sientan al lado de mi padre. Y poco a poco mientras avanza el sol nos hemos ido acomodado en círculo. Varones y mujeres, y nietos, hemos hecho una unidad de nosotros inclusivo, es decir *nuqanchis*. Nadie habla ni ríe, hay tranquilidad. Entonces mi padre y mi madre abren cada uno su atado de coca y escogen tres hojitas verdes sin

ninguna herida, o sea ni quebradas, ni pequeñas. Mi madre nos pasa el atado de coca a las mujeres para hacer lo mismo que ella. Mi padre también pasa el atadito a los varones. Mientras el atadito va pasando de mano en mano mis padres hablan dirigiéndose a mis sobrinos, les dicen que no deben hablar groserías ni deben pelearse. Que como es primero de agosto, la tierra con ser tierra está despierta y nos está escuchando todo lo que estamos hablando. Mis sobrinos le reafirman en voz bajita y le dicen “mama-grande, también las cerros, los manantes, los ríos, todo esta despierto ¿verdad? Mi padre les reafirma que hasta la piedra, con ser piedra, nos está escuchando y mirando. Por fin, toda la ronda sin excepción y también mis sobrinitas mas pequeñas tienen listas las tres hojitas verdes en la mano. Mi padre y mi madre nos invitan al ritual del *saminchay*. Es decir que vamos a mascar las hojas de coca con la *pachamama* y con los *Apus*-montañas que nos rodean para agradecerle y para pedirle algún favor. Mi padre levanta las tres hojitas de coca suavemente con las dos manos y mi madre también. Soplan las hojitas hacia las montañas mientras van enumerando las montañas mas importantes de Cusco, luego del lugar donde estamos reunidos y finalmente a los *Apus*-cordilleras de mi región. Mi madre dice suavemente:

“Cusco mama, Santa tierra tejida muy finamente con lana de vicuña. Mamita te agradezco con todo mi corazón. Muchas gracias, nos has recibido con los brazos abiertos diciéndome *vengan hijos míos*”.

Mientras va soplando las hojitas de coca en las cuatro direcciones donde están ubicados los *Apus* guardianes mas importantes de la ciudad imperial del Cusco, se encomienda y dice:

“Gran Apu- señor poderoso *saksaywaman*, asimismo los *Apus* majestuoso *Pachatusan* (el que sostiene el mundo), su realeza *Wanakauri*, gran señor *Apu Saksaywaman*. Su majestad mamita Simona y mama *qhachuna* sirvámonos estas hojitas verdes de la coca”.

Cada uno de nosotros también, como en un suave cuchicheo de la misa, nos encargamos a los *Apus* de la ciudad de Cusco. Mis hermanos y sobrinas que han llegado desde mi pueblo preguntan del nombre de las montañas para soplarles las hojas de coca.

Mi madre les enumera. Cuando todos hemos terminado del ritual del *saminchakuy*, mi padre se quita el sombrero y dice:

“Antes de entregar a una de mis hijas mi única riqueza, que nadie ha podido arrancharme, voy a compartir estas hojitas sagradas de la coca con nuestro abuelito-*ñawpita* llamado *T'arkarchayuq*. El abuelito ha habitado en el lugar donde estamos, es el dueño de nuestra nueva casa. Con su persona voy a mascar estas hojitas de coca, para que nos cuide y no nos enferme”.

Sopla las hojitas de coca a un pequeño barranco cubierto con un gran manto de flores con espino llamado *T'ankarchayuq*. Su traducción literal sería “el lugar con flores de espinos”. Se sobreentiende que es una *wak'a*, una deidad. Mis padres, hace cinco años, exactamente el tiempo que me llevó escribir esta tesis, compraron un terreno en una comunidad aledaña de la ciudad del Cusco. Recordemos, cuando estaban abriendo el cimiento de la casa, habían ido apareciendo vasijas y platitos finamente diseñados. Cuando habían dado el segundo pico, había aparecido la tumba de un abuelito *ñawpita* cubierto con una capa muy fina y amarrado en la frente con cinta de oro.

Mi padre, después que agradeció a los *Apus* de Cusco y al *ñawpa*-abuelo propietario de la nueva casa de Cusco, mira a todos sus hijos y va elogiando a cada uno. Los hijos nos miramos y hemos entendido que mi padre nos ha reunido para escoger a uno de nosotros a quien cederá el bulto de los rituales. Mi padre y mi madre levantan el bulto de los rituales, mis hermanos todos al mismo tiempo me miran. Mis padres me dicen: *Huahuay kay kaqninchis qanpaq makiykipi mana ñaqispa t'ikarinqa*. Hija desde ahora eres la madre del bulto de los rituales. He aquí la riqueza de tus abuelos y nuestras vidas, que no se marchiten, encárgate de hacerlo florecer hasta las nuevas generaciones.

Mis hermanos se levantan, me rodean y mis padres y mis sobrinos me dicen todos a la vez: *mama-ch'askita*.

Los ritos de iniciación y, más aún los de ritos de paso, incluyen todos los gestos necesarios para que se abra una puerta, para dejar atrás un recorrido-habitación (en el sentido de una situación que me ha hecho, que me habita y que fui haciendo como camino) anterior y pasar del otro lado del umbral, hacia otro horizonte, pues son esos momentos que sentí, cuando el bulto de *misa-q'ipi* respiraba en mi manos. Mi padre me estaba pasando su *samay*-aliento irradiante de *tata*-principal.

Mi padre puso en mis manos la herencia simbólica y material de los abuelos de mis abuelos y la de las familias de tata *Qurupuna*, pues muchos de ellos, al ver que sus hijos se convertían en evangélicos lo han transmitido a mi padre. Bourdieu (1985: 78-86), cuando estudia los “rituales de institución”, señala que, cuando se pasa la vara de mando a una persona, “crean a una nueva persona, la constituyen en su nueva manera de ser persona” al darle todo el grupo el reconocimiento, la nueva legitimidad. Mi padre me está pasando la vara de mando, la que fue de mis abuelos y la de los abuelos de mis abuelos. Me erigieron en la heredera legítima, que tiene los saberes de la manta mitotopográfica de *Ch'isikata* y de tata *Qurupuna*, el *samay-* potencia de su majestad. Ahora tengo una gran responsabilidad, el *misaq'ipi* debe seguir floreciendo por generaciones. Mi padre me eligió para que yo sea la heredera por el recorrido de vida que tengo; ya no soy la *ch'askita* sin su pareja complementaria, ahora soy: *mama-chaskita*.

BIBLIOGRAFÍA

Allen, C. (1982) "Body and Soul in Quechua Thought", *Journal of Latin American Lore* 8(2): 179-196

Allen, C. (1988) *The hold life has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Allen, C. (2011) *Foxboy Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*, Texas: The University of Texas Press.

Allen, C. (2015) "The Hole World is Watchig", en *The Archaeology of Wak'as*, Univ. of Colorado (23-46) Pp. 32-34

Arguedas, J.-M^a. (2004). *Los Ríos Profundos*. Madrid: Editorial Losada.

Bajtin, M. (1989) "La palabra en la novela", in: *Teoría y estética en la novela*, Madrid: Taurus. Pp. 92-116.

Bourdieu, P. (1980) *El Sens Pratique*, Paris : Ed. Minuit.

Bourdieu, P. (1982) « Les rites comme actes d'institution », en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 43, Juin. 59-63.

Bourdieu, P. (1985) "Los ritos de institución", in *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal. Pp. 77-86

Cereceda, Verónica (2010) "Semiología de los textiles Andinos: las talegas de Isluga" en *Chungara Revista de Antropología Chilena*, Vol. 42 No. 1.

Cummins y Mannheim, B. (2011) "The River around us, the Stream within us: The traces of the Sun and Inca Kinetics", in *RES* spring/autumn 6-21.

Duglas, Mary (2000) *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Ed. Siglo XXI.

Descola, Ph. (1986) *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris: Fondation Singer-Polignac et Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Ph. (1992) "Societies of nature and the nature of society", in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, London & New York, Routledge, pp. 107-126

Descola, Ph. (1997) "Las Cosmologías indígenas de la Amazonia", en *Mundo Científico*, núm.175, Pp. 60-65.

Descola, Ph. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

Descola, Ph. 2010. "Más allá de la naturaleza y de la cultura", in *Cultura y naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, editado por Leonardo Montenegro Martínez. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis. Alcaldía Mayor de Bogotá. Pp. 75-96.

Deleuze, G. (1980) *Mille Plateaux*. Paris: Les Edition de Minuit.

Detienne M.et J.P. Vernant (1979) *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard.

Duviols, P. (1978) "Camaquen, upani": Un concepte animiste des anciens Péruviens", in *Amerikahistischen Studien Festschrift für Hermann Triborn*. Colonial Latin American Historical Review, 7 (4): 387-418.

Ellis, C. (1998) "Exploring Loss through Autoethnographic Inquiry: Autoethnographic Stories, Co-constructed Narratives, and Interactive Interview" in Harvey, John H., *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, Philadelphia, PA: Taylor & Francis. Pp. 49-61.

Escalante, C. y Valderrama, R. (1979) *Gregorio Condori Mamani, Autobiografía*, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Escalante, C. (2010) "la nación k'ana" in *Nación K'ana, Paisajes, Cultura, Historia y Turismo*. (Comp. Primer congreso k'ana, Espinar). Cusco: Ed. CBC Pp. 80-85.

Espino, G. (2003) "Manuscrito de Huarochirí, estrategias narrativas quechuas", in Gonzalo Espino (Comp.). *Tradición oral, culturas peruanas: una invitación al debate*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Pp. 111-121.

Fernández Juárez, G. (1998) "Iqiqu y anchanchu: enanos, demonios y metales en el altiplano aymara". In: *Journal de la Société des Américanistes*, tome 84-1. Pp. 147-166.

Girault, L. (1984) *Kallawayá Guerisseurs Itinerants des Andes*. Paris: L'ORSTOM.

Göbel, B. (2002) "La arquitectura del pastoreo: Uso del espacio y sistemas de asentamiento en la Puna de Atacama (Susques)", en *Estudios Antacameños*. Chile, Núm. 23.

Godenzzi, J. C. (2005) *En las redes del lenguaje: cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Univ. del Pacífico, Centro de Investigación.

González Echevarría, A. (2009) *La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*, Rubí (Barcelona): Anthropos.

Gose, P. (2004) *Agua mortífera y cerros hambrientos. Ritos agrarios y formación de clase en un pueblo andino*. Quito: Abya Yala.

Glissant, É. (1998) *Faulkner, Mississippi*. Paris: Gallimard.

Guerrero, A. (1986) "Unité domestique et reproduction sociale: la communauté huasipungo", *Annales*, E.S.C, 41, n.3, mai-juin, EHESS, Paris. <http://annales.ehess.fr/>

Guerrero, A. (1998) "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria", *Iconos*, nº4, dic.-marzo 1998 (pp.112-123), Quito: FLACSO.

Guerrero, A. (2010) "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura. Del tributo de indios a la administración de las poblaciones indígenas siglo 19, paginas 161-238" en Andrés Guerrero: *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Quito: Flacso-IEP.

Gutierrez Estévez, M. (2010) "Dualismo y mestizaje en la identidad de los Mayas de Yucatán", in M. Ventura (ed) *Fronteras y mestizajes. Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*, Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona, pp.115-128.

Harris, O. (1983) "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia" en *Revista Chungará, Número*, Vol. 11. Pp. 135-152. Universidad de Tarapaca, Arica Chile.

Hayano, D. (2001) "Auto-Ethnography: Paragms, problems, and propects" en *Ethnography*, Volumen IV, Pp. 75-86. SAGE Publications.

Itier, C. (1999) *Karu Ñankunapi*, Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Itier, C. (2007) *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*, Lima: IFEA.

Jiménez Coa, M. (2010) "Antecedentes Históricos y Sociales de las comunidades campesinas de la provincia de Espinar" en *Nación K'ana, Paisajes, Cultura, Historia y Turismo*. (Comp. Primer congreso k'ana, Espinar). Cusco: Ed. CBC. Pp. 85-105.

Jullien, F. (2012) *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*, Paris: Gallimard.

Kristeva, J. (1980) Word, Dialogue, and Novel, in *Desire in Language*. T. Gora, A. Jardine, and L. S. Roudiez, trans. Pp. 64-91, N.Y, Columbia Univ. Press.

Laipe Ajacopa, T. y Efraín Cazazola y otros (2007) *Diccionario bilingüe iskay simipi yuyayk'anacha*. La Paz-Bolivia: Centro Cultural JAYMA.

Lamorlette, C. y E, Conde Quispe (2008) *A Fleur de Plumes, Mythes et réalités de la Bolivie ancestrale*, Paris: Sokeddem.

La Riva Gonzalez, P. a (2000) « Le Walthana Hampi ou la reconstruction du corps, conception de la grossesse dans les Andes du Sud du Pérou ». In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 86. pp. 169-184.

Leoni, Juan B. (2005) "La veneración de montañas en los Andes preincaicos: el caso de ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano", en *Chungará, Revista de Antropología Chilena* (Arica) Volumen 37, Nº 2, 2005. Pp.151-164.

Lévi Strauss, C. (1973) *Anthropologie Structurale deux*, Paris: Plon.

Lévi Strauss, C. (1995) *Tristes Trópicos*, Madrid : Paidós Ibérica.

- Lévi Strauss, C. (1997[1962]) *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévi Strauss, C. (2000) *Mitológicas t IV, El hombre desnudo*, “Obertura I”, México: Siglo XXI.
- Lévi Strauss, C. (2012) *Mito y significado*. Madrid: Ed. Alianza.
- Ludovico, Bertonio (Padre) 2011 [1612]. *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara* La Paz: Instituto de las lengua y literaturas Andinas- Amazónicas (ILLA- A).
- Luppo, A (1996) “Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo” en *revista de Antropología Social*, N° 5. Servicio de Publicaciones. UCM.
- Llobera, José R. (1979) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Manga, E. (1994) “Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo”, *Revista española de antropología americana*, núm. 24, Madrid: Editorial Complutense.
- Mannheim, B. (1982) “Person, Number and Inclusivity in two Andean languages”, *Acta Lingüística Hanfniensia*, Department of Linguistics, Volume 17, Number 2, Copenhagen.
- Mannheim, B. (1999) “Hacia una mitografía andina”, en J. C. Godenzzi (ed.), *Tradición oral andina y Amazónica. Métodos de análisis interpretación de textos*, Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, Pp. 57-96.
- Mannheim, B. (1999) “El arado del tiempo: Poética Quechua y Formación Nacional”, in “Himnos quechua Hanaqpacha kusikuynin”, *Revista Andina*, Núm. 33, Cusco, Perú.
- Mannheim, B. y Krista Van Vleet (2000) « Surtout, ne vous endormez jamais dans un bus... Le dialogisme dans la narration quechua méridionale », in *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. (A. Monod-Becquelin & P. Erikson, eds.): 29-78; Nanterre: Société d'ethnologie.
- Mannheim, B. and K. Van Vleet (2003) “The dialogics of Southern Quechua Narrative”, *American Anthropologist* 105 (4), Pp. 794-806.
- Mannheim, B. and Susan Gelman y otras. (2011) “A Developmental Analysis of Generic Nouns in Southern Peruvian Quechua” in *Language Learning and Development*, 7: 1–23.
- Martínez, G. (1983) “Los dioses de los cerros en los Andes”. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 69, Pp. 85- 115.
- Meneses, G. y Forest College L. (2010) "El diablo de la montaña: raza e identidad en las tradiciones orales andinas" en *Hipertexto*, 12 Verano, Pp. 52-63.

Molina, Cristóbal de (1989) "Relación de las fabulas i ritos de los Ingas [1574-75]". En: Urbano, Henrique/Duviols, Pierre (eds.) *Fabulas y mitos de los Incas*; Crónicas de América, 48. Madrid: Historia 16, pp. 47-134.

Molinié-Fioravanti, A. (1985) "Tiempo del espacio y espacios del tiempo en los Andes", *Journal de la Société des Américanistes* 71:97-114.

Murra, J. (2002) *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Lima: PUCP.

Murra, J. (2002) "El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas"; en J. Murra: "El mundo andino: población, medio ambiente y economía", Lima: IEP.

Narayan, K. (1993) "How Native is a "Native" Anthropologist?" *American Anthropologist*, 95(3), pp. 671-686.

Oblitas, E., 1978 (1963). *Cultura callawayaya*, La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

Ortiz Rescaniere, A. (1973) *De Adaneva a Inkarri*, Lima: Retablo de papel.

Paerregaard, Karsten (1989) "Death Rituals and Symbols in the Andes", *Folk*, 29:23-42.

Pitarch, P.(2010) "El problema de los dos cuerpos Tzeltales", in M. Gutiérrez Estevez y P. Pitarch (Eds.): *Retóricas del cuerpo Amerindio*, Madrid: Iberoamericana, Pp. 177-211.

Platt, T. (1980) "Espejo y Maíz: El concepto de *yanantin* entre los Macha de Bolivia", in Mayer, E. Y R. Bolton (eds) *Parentesco y Matrimonio en los Andes*, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú, pp. 139-182.

Platt, T. (1982) *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Platt, T. (1983) "Qhoya runa y ayllu. Conciencia Andina y Conciencia Proletaria", *Hisla* II, pp. 47-74, Lima.

Platt, T. (1997) "El sonido de la luz. Comunicación emergente en un dialogo chamánico quechua", *Chungará*, Volumen 29, No 1, Universidad de Tarapaca, Arica-Chile. Pp. 35-61. On-line, v.42, n.1, Arica, jun. 2010.

Platt, T. (2002) "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito- historia en los Andes", en *Estudios Atacameños*, número 22, Universidad Católica del Norte San Pedro de Atacama Chile, Pp. 127-155.

Platt, T. (2009) "From the island's point of view. Warfare and transformation in an Andean Vertical Archipelago", *Journal de la société des Américanistes*, 95-2, pp.33-70.

Platt, T. (2010) *Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un archipiélago vertical andino: Macha (norte de Potosí, Bolivia)*, en *Chungará*, (Arica), versión On-line v.42, n.1, Arica, jun.

- Proust, Marcel (2009) *En busca del tiempo perdido, por el camino de Swann*. Madrid: Alianza editorial.
- Rivera Kusikanki, S. (2010) El Colectivo, (concepto y dirección): Principio Potosí Reverso, museo Nacional Centro de arte Reina Sofía, Madrid España.
- Rivera Andía, J.- J. (2003) *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002). Ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: PUCP.
- Rivière, G. (2004) "Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del Altiplano", in Alison Spedding (comp.), *Gracias a Dios y a los Achachilas. Ensayos la sociología de la religión en los Andes*, La Paz : ISEAT-PLURAL, pp. 259-294.
- Rivière, G. (2008) « *Amtat jan amtata... Caciques et Mallku dans les communautés aymara du Carangas (Bolivie)* » in Anath Ariel de Vidas et Liliana Lewinski (coords), Pour une histoire souterraine des Amériques : *Jeux de mémoires – Enjeux d'identités, mélanges offerts à Nathan Wachtel*, Paris : L'Harmattan, p. 71-100.
- Rösing, Ina (1997) "Los diez géneros de Amarete, Bolivia", en: Arnold, D. (comp.): *Más allá del silencio*, La Paz: Ciase/Ilca, pp.77-92.
- Rubira, C. (1992) "La petrificación en el Manuscrito de Huarochiri", *Mester* 21(2): 71-82.
- Salomon, F. (1991) Nueva lectura del libro de las huacas: la edición del manuscrito de Huarochiri de Gerald Taylor (1987). *Revista Andina* 9/18.
- Salomon, F. (1992) "La Yumbada: un drama ritual quichua en Quito", en Eduardo Kingman Garcés (ED): *Ciudad de los Andes Visión Histórica y Contemporánea* Quito: CUIDAD, Pp. 457-479.
- Salomon, F. y George Urioste (1991) *The Huarochiri Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Texas: Univ. Texas Press.
- Salomon, F. (1995) "The Beautiful Grandparents", in *Tombs for the Living, Andean Mortuary Practices*, ed. Tom Dillehay, pp. 247-281, Washington, D.C.: Dumbarton Oaks.
- Salomon, F. (1998) "How the huacas where" *Anthropology and Aesthetics*, No. 33, Spring.
- Salomon, F. (2014) "¿Como eran las huacas?", *Ecuador. Debate* No 93.
- Sapir, Edward (1949) *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Sendón, Pablo F. (2010) "Los límites de la humanidad. El mito de los Ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi, Perú)", *Journal de la Société des Américanistes*, 96-2, pp.133-179.

- Surrallés, A (2003) *Au coeur du sens. Perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Paris: CNRS / MSH.
- Taylor, G. 1974. "Camay, Carmac y Camasca dans le manuscrit quechua de Hurochiri", *Journal de la Société des Américanistes*, tome 63. 1974: pp. 231-244.
- Taylor, G. (Ed. y traducción) 1980. *Rites et traditions de Huarochiri: Manuscrit quechua du début du 17è siècle*. Série Ethnolinguistique Amérindienne. Paris: Editions l'Harmattan.
- Taylor, G. (1980) "Supay". *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne*, 5: 47-63
- Taylor, G. (1987) *Ritos y tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Cf.
- Taylor, G. (1995) *Rites et Traditions de Huarochiri*, Paris : L'Harmattan.
- Taylor, G. (1996) *La tradición oral quechua de Chachapoyas*, Lima: IFEA.
- Taylor, G. 2000. *Camac, camay y camasca... y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/ IFEA.
- Taylor, G. (2008) *Ritos y Tradiciones de Huarochiri*. Lima: IFEA.
- Turner, V. (1990 [1967]) *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI Editores.
- Triveños Zela, Cristobal (2010) "Nación K'ana: origen y Trascendencia" en *Nación K'ana, Paisajes, Cultura, Historia y Turismo*. (Comp. Primer congreso k'ana, Espinar). Cusco: Ed. CBC. Pp. 113-129.
- Urioste, George (1973) *Chay Simire Caymi. The Language of the Huarochiri Manuscript*, Dissertation Series, nº 79, Ithaca, New York: Cornell University Latin American Studies Programm.
- Urioste, George (1987) "Sickness and Death in Preconquest Andean Cosmology: The Huarochiri Oral Tradition, in *Health in the Andes*, Washington, D.C.: ed. Joseph W. Bastien and John M. Donahue,
- Urton, G. (2003) *El pasado Legendario Mitos Incas*. Madrid: Akal, S. A.
- Valderrra Fernández, R. y C. Escalante Gutiérrez (1980) "Apu Qorupuna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkimarca)". *Debates en Antropología* 5:233-269.
- Ventura i Oller, M. (2002) "Verdades Relativas. Reflexiones. Entorno a la comprensión del mundo. El caso Tsachila del Ecuador", en Bestard Camps, J. (coord.) *Identidades, Relaciones y Contextos*, Dept. D'Antropologia Cultural i d'història d'America y Africa, Universitat de Barcelona.

Ventura i Oller, M. (2011) “Redes chamánicas desde El punto de vista Tsachila”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos ; Nouveau Monde, Mondes Nouveaux*. CERMA / MASIPO (CNRS, Paris). Paris, Francia.

Ventura i Oller, M. (2012) *En el cruce de caminos: Identidad, Cosmología y chamanismo Tsachila*. Quito: FLACSO / Abya yala / IFEA.

Viveiros de Castro, E. (2004) “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”, en A Surrallés y P. García Hierro: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Copenhague: IWGIA, doc. N° 39.b

Walter, D. (2003) *La domestication de la nature dans les Andes péruviennes, L'alpiniste, le paysan et le Parc National du Huascarán*. Paris : L'Harmattan.

Zimmerman, F. (1974) “A propos des chants Toda” en *L'Homme Revue Française d'Anthropologie*. Vol. XIV: 73-85.

Zimmerman, F. (1975) “Les variantes d'un art de tradition”, en *Recherches poétiques*. Tome I, Klincksieck, Paris.

Zimmerman, F (1975) « Dans un art de tradition, chants populaires du Sud de l'Inde », *Recherches Poïétiques*, t. I, Paris.

Bibliografía consultada en las páginas web

Celestino, O.: Transformaciones religiosas en los Andes peruanos, ciclos míticos y rituales. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1222680> Consultada: 06-03-2012.

Celestino, O.: Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1222680> Consultada: 05-04-2012.

Deleuze, G. (2005) “Michel Foucault: ‘diálogos sobre el poder’”, *Contratiempo. Revista de pensamientos* (2a Entrega) / Año V N° 7 / Invierno-Primavera. http://www.revistacontratiempo.com.ar/foucault_deleuze.htm 2014.

Garcilaso de la Vega (1609), *Comentarios Reales de los Incas* (ed. princeps de Lisboa) shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531300.pdf (2013).

Gonzales Holguín, Diego: *Diccionario de la Lengua General de todo el Perú* (1608). <http://www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf> (12-08-2013).

Hostnig, R. 2007 *Arte rupestre postcolombino en una provincial alta del Cusco, Perú*, en <http://www.rupestreweb.info/postcolom.html> (13-07-2015)

Manga Quispe, E.: Dos concepciones espacio-temporales para dos mundos. *Ñawpa y ñawpa-n: encaminadores de kay pacha*. http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_Concepciones.html Consultada: 15-02-2012

Manga Quispe, E. «Incas: presencia de una divinidad incaica (janan) en Lima, conviviendo con la antigua divinidad del Pachakamaq (urin)», en *Ciberayllu* [http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EMQPachakamaq/EMQ_Pachakamaq3.html], Consultada: 12-01-2012.

Manga Quispe, E. «*Urin y janán*: dos conceptos espacio-temporales andinos intercambiables y dinámicos», en *Ciberayllu* [en línea] http://www.ciberayllu.org/Ensayos/EMQ_UrinJanan.html, Consultada: 03-10-2011.

Taylor, G.: “Curas y zorros en la tradición oral quechua” <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1986/bol16/bob5.htm>, Consultada: 06-02-2012.

Taylor, G. “Juan Puma, el Hijo del Oso: Cuento Quechua de La Jalca, Chachapoyas”, <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/IF-LA-0002.pdf>, Consultada: 15-05-2012.

Anónimo / VVAA:

Asustadores indígenas, <http://encina.pntic.mec.es/~agonza59/indigenas.htm>, Consultada, 05-05-2011

Cuentos quechuas en quechua, *Choqueluque, altumisa*, 050501, <http://www.mae.uparis10.fr/socethno/Complement/Annexes%203.pdf>, Consultada: 20-05-2012

Literatura andina: *Runasimipi sumaq-qillqay atikuyninmanta* http://www.unap.cl/iecta/revistas/volvere_32/literatura.html#runa, Consultada: 05-05-2011

ANEXOS

Glosario de nociones quechua

Hap'iqi-potencia: la acción en ciertos lugares sagrados (como los Apus-montaña) que atrapa y agarra o capta a las personas, a los animales, vegetales y fenómenos del tiempo.

Samay-soplo: la fuerza del corazón que transmiten las personas, los animales, los vegetales y las montañas.

Llaksay-potencia: el potencial resplandeciente de ciertas personas, de animales, vegetales y de la topografía que deja pasmado, sin fuerza a personas y animales.

Wak'a-espíritu: lo sagrado y salvaje en lugares significados de la topografía: ciertas montañas, lagos, cuevas, rayos y vientos.

Paqarina-sitio: la topografía de lugares sagrados de donde amanecieron y salieron los quechuas de *Ch'isikata*, también ciertos animales y vegetales.

Apu-montañas: son consideradas como majestades y protectores de las personas y comarcas, son morada de *wak'a*.

Illa-potencia: energía resplandeciente de la reproducción de las personas, animales y vegetales.

Larphay: acción de trocar y sacar una fuerza no deseada. *Qhayqay* acción y aliento que causa enfermedades; tienen *qhayqa* lanoche, los vientos y los muertos.

Lista de los principales informadores de Hanansaya Ccollana

Ch'isikata.

Informantes entre 50 y 82 años

Doña Lucia Ríos Umiyauri, don Florencio Carlos Ancca, tata Timoteo Ríos Umiyauri, Toribio Mollo Mogrovejo, tía abuela Ostantina Paco Cuyo, Silveria Flores Huamani, Melchora Fernández, Juan Quispe Ccollque, doña Catalina Ninawaman, doña María Cuyo Ríos, Teresa Rayan, Gabino Ríos Ninawaman, Doña Rosa Charca, mama Francisca Ninawama, mama Placida Ríos Umiyauri, Valeriana Chullu, Timoteo Charca, Teófila Cuyo Umiyauri, Francisco K'ana Cuyo, Francisca Ninawaman, Silveria flores, Primitiva tarifa (tamalaera), Don Villanueva, abuela Incacayo, Melchora Fernández, Guimi Cuyo .

Informantes entre 15 y 50 años

Doña Andrea Rosalinda Umiyauri, Nicanor Umiyauri Ninawaman, Ceferino Ríos Umiyauri, Juan Damaso CCollque, Valeriana Carlos Ríos, Marcelina Mollo, Juana Santusa Pérez. Francisco Taype Cuyo, Susana Ccahua, Pompeo Mollo Umiyauri, Flora llave, María Alvares Taype, Teófila Inca Incacayo, Antonio Yauri Cuyo, Kevin Ninanawaman.

Cuadro 2: Asociaciones de sentido de las categorías de pensamiento-sensación-narración en la historia de mama Rosas-Margaritas

CATEGORÍA	CATEGORÍAS ASOCIADAS-YURA-PAPA (MANOJO DE PAPA)-TEJIDO-URDIMBRE	VINCULACIÓN CON PERSONAS, ANIMALES, VEGETALES, TOPOGRAFÍA	ACCIÓN-EFECTO FORMA DE MANIFESTACIÓN	HISTORIA-NARRACIÓN	RITOS
*LLAKSAY	- <i>Waka</i> - <i>Manchay</i> (miedo) <i>Llaksayuc manchayuc</i> (tener miedo) son categorías cercanas	- Loma jorobada orejas de gato, quebrada, cueva -Gato- <i>quwa</i> - <i>Layqas</i> -brujos/as - <i>yachaq</i> -sabio	-Energía, imán que pasma-absorbe, deja como en borrachera-hay pérdida equilibrio - ovejas ojos amarillos-sin fuerza -falta de respiración -mirada del <i>quwa</i> -gato que paraliza el corazón - estar fuera de uno mismo - hacer caer el alma del corazón - es como un vapor-emanación-olor azufre-verdoso sale de la boca de cueva - se pasa con el tiempo	-Pastorcita entrar en la boca de una quebrada de la loma. - <i>Yachaq</i> ve en el fuego el alcalde atrapado por <i>waka-quwa</i> -gato	- ver en las brasas - ofrendar a <i>waka</i> una muñeca de sebo de llama y vicuña -hacer <i>misa</i> , extender la manta para ofrecer ritual -ofrenda de hojas de coca, vino y trago de cañazo -dar de comer a la <i>waka</i> : granos de quinoa, cañahua, chocolate, galletas y otras semillas y mejunjes sabrosos para las <i>wakas</i>
LLAKSAY	- <i>llaksasqa-mancharisqa</i> - <i>ati-narukunchis</i>	-entre humanos	-estar pasmada y con "susto", "espantado" -el alma sale, se cae, del cuerpo-corazón -es durable, no se pasa hasta recuperar el alma -envejecimiento del cuerpo de los niños con <i>llaksay-manchay</i> -asustar para hacer vencer, dominar entre humanos someter el alma		
LLAKSAY	- <i>samay</i> -almita	-velo de viento	- como el aliento o fuerza generadora de la vida - se concentra en el corazón -hace que sea condición de ser de la persona (de la niña Rosa M)		
LLAKSAY	- <i>Hap'iy</i> -fuerza que atrapa-agarra de <i>wakas</i>	- caballos alados, duendes con ojos saltones, burros con tres patas, chanchos con hocico de metal, gallos ciertos <i>wak'as</i> .		Alcalde atrapado por loma- <i>waka</i> - <i>quwa</i> -gato con joroba	
(Sigue abajo)					

CATEGORÍA	CATEGORÍAS ASOCIADAS-YURA-PAPA (MANOJO DE PAPA)-TEJIDO-URDIMBRE	VINCULACIÓN CON PERSONAS, ANIMALES, VEGETALES, TOPOGRAFÍA	ACCIÓN-EFECTO FORMA DE MANIFESTACIÓN	HISTORIA-NARRACIÓN	RITOS
TAPHA-TAPHKAY	-Kuti-kuti (vuelve-vuelve a de donde viniste, retrocede)	-Yachaq don Marcelino	-Hacer detener-retroceder a su origen. y desvanecer la potencia-energía que pasma -Sacar la mala energía		Yachaq Marcelino lee en el fuego
*LARPHAY		-mama Margarita y los niños -waka-gato-quwa-loma jorobada	- acción de sacar y descargar una mala energía en personas, animales y objetos que se hallan débiles o con muy poca defensa. - acción de contagiar una condición a una persona, animal u objeto	-mamita rosa Margaritas	
WAKA	-waka con manchayuk (el que asusta)	-loma-waka con joroba donde se lee durante el día el paso del tiempo con el sol -loma-waka donde se pronostica el clima -gato gris-waka-uqi-misi		-mama Rosa Margarita-yachaq Villanueva -Apus-montaña trasmutados en mozos que seducen a pastores, las enamoran y fecundan	
WAKA	-niños-waka	-niños-waka deformes -palabra-mariposa negra-muerte -palabra brío yachaq simi, que eleva a sabiduría	-en las personas, algunas deformaciones físicas ,i.e. joroba, que es sagrada -niños y niñas fecundados por los Apus, causando la marca de deformaciones físicas -poder de la "palabra negra" de los niños-waka deformes, para hundir en muerte-abismo -don de hacer caer en la palabra		
WAKA	salqa-salvaje -hap'iqi de waka	-gatos -quebrada waka -cuevas montañas -fetos completos de vicuña	-diferencia entre gatos salvajes y humanizados		-cortar punta de gato recién nacido
(Sigue abajo)					

CATEGORÍA	CATEGORÍAS ASOCIADAS-YURA-PAPA (MANOJO DE PAPA)-TEJIDO-URDIMBRE	VINCULACIÓN CON PERSONAS, ANIMALES, VEGETALES, TOPOGRAFÍA	ACCIÓN-EFECTO DE FORMA DE MANIFESTACIÓN	HISTORIA-NARRACIÓN	RITOS
WAKA	- <i>qhayqay</i> del alma de los <i>ñawpas</i>	-capa de viento frío	- un aire seco envuelve a los seres de la noche, como a los <i>ñawpas</i> - a los niños les salen granos diminutos en todo el cuerpo y se vuelven flacos y lloran de todo -finados que vuelven como bulto negro y se llevan a seres más amados, niños enferman, vómitos verdes, diarreas amarillas, pueden morir		-frotaciones con romero tostado en las nalgas, lavados con agua de romero y plantas
SAMAY			- como el aliento de la vida concentrado en el corazón -El animal en su condición de animal puede transmitir su <i>samay</i> de animal a las personas y a los vegetales y recíprocamente. La persona con ser persona también puede transmitir su <i>samay</i> a otro persona. - varios tipos de <i>samay</i> , entre ellos, bueno y malo e intermedio		
KHUYAY	- <i>ayni</i>	-venado-taruca	amor al prójimo	-don Gregorio trasmutado en venado-taruca de cuernos torcidos	

