

“PONTIFICIA UNIVERISDAD CATOLICA DEL PERÚ.”

**ESCUELA DE GRADUADOS.
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES.**



**EL MODO DE PENSAR ANDINO:
Una interpretación de los rituales de Calca**

**TESIS PRESENTADA POR:
Lic. JESÚS WASHINGTON ROZAS ALVAREZ**

**Para optar al grado académico de:
MAGISTER EN ANTROPOLOGÍA.**

**ASESOR:
Dr. Alejandro Diez**

*A mi familia:
Maria del Carmen, Abel Antonio
Maria Angélica y Gabriel Alberto.*



AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud a quienes soportaron las primeras lecturas del manuscrito. Conversé con ellos una y otra vez, me sugirieron ideas, otras veces criticaron más que recibir sus motivaciones a Hiroyasu Tomoeda, Hideo Kimura, Thasuyiko Fuffi y Takairo Kato. Pero en forma más directa, haciéndome ver los errores fue Alejandro Diez, de quien recibí su asesoramiento y el estímulo para concluir este trabajo. Así mismo a Jeanina Anderson, cada vez que me encontraba con ella, me preguntaba: ¿cuándo?.

Pero mi especial gratitud va dirigido a mis profesores, a quienes debo lo que soy y más que todo por nutrirme de sus sabias enseñanzas. A Manuel Marzal lo tengo siempre grabado en mi memoria. A Alejandro Ortiz, Norma Fuller, Téofilo Altamirano, Silva Santisteban. Y a los que indirectamente colaboraron conmigo, a Juan Ossio.

Mi agradecimiento formal va dirigido a mis maestros informantes, a don Buenaventura Chui un sabio comunero de Huama, por quien conocí el mundo andino. A mi maestro, al *altomesayoc*, don Melchor Deza, junto con él subimos y bajamos los nevados de la cordillera del Sinankara, del Ausangate, hablando de la sabiduría de sus antepasados.

Gracias a todos.

Jesús Washington Rozas Alvarez
Noviembre del 2007

INDICE

	Página
Introducción.....	04
Simbología ritual.....	08
El ritual como medio de comunicación.....	10
El ritual y la ideología.....	11
El rito en el orden y desorden.....	13
EL RITUAL ANDINO	
Historia de los rituales.....	18
Etnografía contemporánea de los ritos ganaderos.....	26
El problema objeto de estudio.....	33
Metodología.....	36
CAPITULO I	
LOCALIDAD Y MEDIO AMBIENTE	
1. GENERALIDADES.....	40
2. ETNOGRAFIA DEL AREA DE ESTUDIO.....	42
El control de la dispersión por efectos climáticos.....	45
El control de la dispersión por medio de la tecnología....	51
La dispersión y la economía.....	55
La dispersión como consecuencia social.....	59
La dispersión por efectos políticos.....	61
El riesgo por efecto religioso.....	63
CAPITULO II	
ETNOGRAFIA DE LOS RITUALES GANADEROS	
INTRODUCCIÓN.....	65
EL UYWA CH'UYAY (rito de fertilidad).	
Rito de Francisco Mamani (febrero de 1995) en Pampallacta.....	66
Rito de don Felix Pari de Pampallacta (febrero de 1998)....	76
MACHU CH'UYAY (fiesta de la llama)	
Rito de don Buenaventura Chui de Huama (2 de agosto, 1999).....	82
Rito de Hilario Mesco (15 de agosto del 2000).....	87

CAPITULO III	
ETNOGRAFIA DE LOS RITOS AGRÍCOLAS	
INTRODUCCIÓN.....	92
PAGO A LA TIERRA	
Rito: pago a la Tierra de Miguel Huaman (1999).....	95
RITO DE COSECHA DE MAÍZ	
Rito, El haychaya (chacra de Gabino Manutupa).....	97
Rito del taqechakuy (almacenamiento) de don Gabino.....	99
Rito: Escarbe de papa (chacra de Tiburcio Merma, junio de 2001).....	100
CAPITULO IV	
ETNOGRAFÍA DE RITOS SOCIALES	
El matrimonio en Huarqui.....	102
Rito: Matrimonio de Cristina Huaman y Cirilo Quispe (febrero, 1995).....	103
RITO DE "CORTE DE PELO"	
INTRODUCCIÓN.....	108
Rito de "corte de pelo" de María Cuchuyrumi (Pampallacta, octubre, 1995).....	109
CAMBIO DE SUERTE	
INTRODUCCIÓN.....	110
Rito: El cambio de suerte de Epifanio Cori (Calca, agosto, 1994).....	113
CAPITULO V	
ESTRUCTURA DEL RITO: HACIA UN BALANCE COMPARATIVO DE LOS RITUALES	
INTRODUCCIÓN.....	117
El modo de pensamiento ritual.....	118
Análisis de la estructura del rito andino.....	120
1. Estructura del tiempo celebrativo.....	120
2. El espacio sagrado.....	122
3. Episodio del rito.....	123
4. Los elementos que integran el ritual.....	125
5. Los especialistas.....	127
6. Estructura del culto: Las deidades.....	128
7. Balance comparativo de los rituales.....	132

CAPITULO VI	
EL MODO DE PENSAR DE LOS ANDINOS	
ACERCA DE LOS PARES DE OPOSICIÓN.....	140
CAPITULO VII	
LOS MITOS	
INTRODUCCIÓN.....	148
La caída de los alimentos.....	150
a) Relato: “El zorro glotón”	151
b) Relato: Protesta de <i>pachamama</i>	154
El retorno de los alimentos.....	156
c) Relato: “Los hermanos malévolos”	158
CAPITULO VIII	
CANCIONES Y ORACIONES DEL RITUAL	
¿Qué cantan las mujeres?.....	164
La intención de las oraciones.....	172
CAPITULO IX	
¿POR QUÉ REUNIR LO DISPERSO?	
INTRODUCCIÓN.....	183
1. Concentración y dispersión: un análisis del mito cíclico..	184
Concentración una idea permanente.....	186
El desenlace y dispersión de los alimentos.....	189
El retorno de los alimentos.....	192
Como el rito expresa el orden.....	197
Algunos comentarios finales.....	204
¿Se podría caracterizar el ritual del pastoreo andino?.....	212
CONCLUSION.....	218
BIBLIOGRAFÍA.....	225

EL MODO DE PENSAR ANDINO: Una interpretación de los rituales de Calca

INTRODUCCIÓN

El tema original de nuestra investigación propuesta por un grupo de etnólogos peruano-japoneses, fue para investigar a una sociedad de pastores respecto de su organización social y sus implicaciones en relación con otras comunidades, en especial, con los que practican agricultura. Motivados con este proyecto viajamos a Antonio Pampa y Phinaya, a una comunidad de pastores puros cuyo hábitat se halla en las alturas de Sicuani, al pie del nevado de Ausangate. Vivimos cerca de dos semanas entre los pastores. No obstante, nuestra decisión quedaba aún en duda. La otra posibilidad fue buscar una comunidad más accesible y, en lo posible, cerca a la ciudad de Cusco.

En febrero de 1989 llegamos a Pampallacta por primera vez, una comunidad situada en la cordillera alta de la provincia de Calca, Cusco. Los pampallacteños forman parte de la nación indígena del Valle del río Urubamba¹. La mayoría de los habitantes son quechua hablantes, existen jóvenes de edad escolar que también hablan el español por la influencia del sistema de educación escolar implantada por el Estado peruano, pero no a la perfección. Los pampallacteños son buenos agricultores de papa y además a esta actividad se dedican a la crianza de alpacas, llamas y ovejas. La calidad de la papa que cultivan es excelente y siembran hasta los 4200 metros sobre el nivel del mar. Tienen muchas variedades de este tubérculo y lo clasifican de diferentes maneras, como por ejemplo por la variedad, calidad, color o por el modo de su consumo.

A primera vista, Pampallacta nos cautivó: era la comunidad ideal para establecer nuestro universo de estudio, así como las comunidades colindantes a ella. Parece curioso o el destino nos depara el futuro porque ciertos incidentes influyeron en nuestras decisiones. Sucedió que al llegar a la comunidad, en ese preciso

¹ El término nación se utiliza con el criterio de agrupar a una población indígena no sólo por el componente étnico, sino también por la región que habitan diferenciándose en algunas costumbres como la vestimenta, el tipo de tejido que utilizan en las mantas, etc.

instante, un agro-pastor celebraba un ritual para sus alpacas, y nuestra sorpresa fue aún mayor, ya que fuimos invitados por el agro-pastor a participar en la ceremonia.

El ritual fue sorprendente, duró alrededor de cuatro días. Pasamos bebiendo chicha y masticando coca durante todo aquel tiempo. En ese momento el ritual era incomprensible y sólo nos dedicamos a observar lo que ocurría. Los ritualistas durante la ceremonia cambiaban de un episodio a otro. En cada intervalo del ritual, el “servicio”² -el hijo de Don Félix Pari- invitaba chicha y coca a los asistentes. Cada episodio tenía su propia intensión, y cada intención estaba condensada de símbolos que para nosotros eran muy complejos. ¿Cómo entender todo lo que estaba sucediendo frente a nuestros ojos?, ¿qué encebaba el ritual?. Don Félix Pari trató de satisfacer algo de nuestra curiosidad; nos dijo: “nuestro rito es para que los *Apus* nos den más alpacas, más llamas”. Es posible que la ceremonia tuviera la intención de propiciar la fecundación en los animales. Pero nuestra curiosidad no estaba del todo satisfecha, había más cosas que averiguar, más cosas que aprender. Desde ese momento nuestro interés se motivó por saber qué escondía el ritual andino.

A partir de nuestro primer descubrimiento de la existencia del ritual denominado *uywa ch'uyay* (purificar a las alpacas) celebrado por los agro-pastores, observamos más rituales, no sólo en Pampallacta, sino también en Accha Alta, Huarqui y Huama. Existía un patrón general en la forma de ejecución del ritual, pero también había ciertas particularidades que diferenciaban a un ritual del otro. Esto quiere decir que cada familia poseía una forma personal de celebrar su ritual, y lo distinguían utilizando el término quechua *ñan* (camino). De tal forma, cada agro-pastor poseía su propio ritual que se convertía en su “*ñaniyoq*” (su camino).

Después de pasado un buen tiempo de haber observado numerosos rituales donde estuvimos desde el inicio hasta la finalización de la ceremonia, vino a nuestra mente un rayo de luz de entendimiento. A partir de ese momento logramos comprender el verdadero significado que representa el ritual para los comuneros.

² El servicio es la persona que ayuda a la celebración del ritual.

Es verdad que el ritual se ocupa sólo de un aspecto de la vida, pero ese aspecto es tan profundo que puede servirnos como un calidoscopio para observar el mundo de los agro-pastores de Calca, no sólo en su fervor religioso, sino en lo más importante, su conducta y hábitos en la vida cotidiana; pero todo esto nos interesó en demasía la forma de pensar que tienen los comuneros.

Es de esta forma que emprendí mi propia investigación etnográfica en el año 1995, y, por motivos ajenos a mi deseo, interrumpí la investigación para luego volver desde el año de 1998 hasta el 2003, no sólo en Pampallacta, sino también en Huama y Huarqui, comunidades colindantes. Durante el trabajo de campo reunimos bastante material etnográfico de los rituales que los agro-pastores acostumbran celebrar durante el año agrícola, también acopiamos datos acerca de su modo de vida cotidiana. En realidad, nuestra investigación sobre los rituales andinos se basa en el material etnográfico obtenido durante más de cinco años de trabajo de campo.

Durante nuestra estadía entre Pampallacta, Huama y Huarqui -que fue de algunos meses sin salir- logramos comparar los datos etnográficos de una comunidad con las de la otra, que a través de las amistades y bastante colaboración de ellos, procuramos obtener todo lo que deseábamos. En realidad, pareciera que entre los comuneros los rituales eran imprescindibles para las decisiones de sus actividades económicas, políticas y sociales.

Haber decidido estudiar los rituales viene en sí por la curiosidad que nos genera conocer algo que en apariencia es complejo y hermético, por ejemplo, saber qué significaba las líneas dibujadas en el lomo de los animales o el acto de devolver la coca masticada a una manta. La verdad es que en un comienzo nos fue laborioso entender los símbolos del ritual; sin embargo, más tarde fue cuando logramos descifrar el significado de cada acto, gesto, oraciones o canciones que se desarrollaban de manera repetitiva durante todo el ritual.

También se pudo comprender que los símbolos con que juegan los comuneros para estructurar el orden del espacio, del tiempo, de la vida social y de los rituales están basados, no sólo en la

dualidad opuesta complementaria como piensan los científicos sociales, sino en algo más, en pares de oposiciones, y así mismo, entender por qué los comuneros denominan *masa* a estos pares de oposición, entonces surgió la pregunta: ¿cómo interpretar la “masa”?, tal vez lo más acertado para comprender ese pensamiento sería entenderla como “un modo de organización”.

Una “*masa*” para un comunero es una unidad básica de trabajo constituida por una pareja de varones -derecho e izquierdo- que manejan la *chakitaqlla* (arado de pie), ayudados por una mujer o un muchacho que voltea los terrones (*rapay*) o siembra (*tarpu*). Con la *masa* un agricultor puede invertir su tiempo y su fuerza de trabajo. En caso del ritual, un pastor nos mencionó que la coca *k'intu* (tres hojas de coca), simbolizaba la *masa*.

También logramos entender el temor de los comuneros a la desorganización (caos) de todo lo que se logró ordenar. Ellos piensan que por causa de los errores humanos, factores climáticos, plagas o enfermedades, etc., se produce el caos. Es obvio que el caos sea considerado como la oposición al orden establecido, a la disolución indiferenciada. Entonces, se debe comprender que una de las funciones del ritual es evitar la acción nefasta del caos, por eso dijo un agro-pastor: “nos conduce a celebrar los rituales para minimizar tal riesgo”.

Por lo tanto, resulta imperativo informar a los lectores sobre el contenido de la tesis que describe los rituales, que los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama celebran durante todo el año no sólo con las intenciones de purificar a los animales contra las desgracias, sino también de controlar los riesgos ocasionados por el medio ambiente y la política que acechan a los seres humanos. Por ejemplo, los agro-pastores de Calca acostumbran celebrar el rito del *uywa chuyay* en el mes de febrero con el propósito de proteger y aumentar el número de animales a su rebaño; en cambio, en agosto celebran varios rituales como el “pago a la tierra”, el *machu chuyay* (rito para la llama), con el propósito de renovar la fuerza vital de las deidades, animales y del hombre. Al margen de estos rituales, los comuneros celebran también otras ceremonias como el “cambio de suerte”, el techado de la casa, etc.

Estas observaciones fueron el punto de partida para la investigación, cuyo resultado presentamos en este trabajo. Se buscó más material exegético, que nos proporcionaron los comuneros de Calca, y de esta manera, ingresamos en su mundo, en especial, aquella que se encuentra subyacente -lo que no se ve- para tratar de entender su modelo de pensamiento forjado en sus creencias y costumbres.

Lo que pueda describirse como rito de los comuneros de Calca (Pampallacta, Huarqui y Huama) es complicado, dado que presenta muchos símbolos -metáforas que expresan y regeneran los principios de la naturaleza y de la sociedad- es por eso que debemos plantear la descodificación de algunos símbolos a través de la teoría antropológica.

La simbología ritual

El ritual, en principio y sobre todo es un sistema de significados (Ortner, 1978:5), que se expresa por medio de símbolos, en comportamientos diferentes del proceso normal de la vida social (Turner, 1968). Turner al símbolo prefiere llamar “moléculas” de comportamiento ritual. Estas moléculas son depósitos “de sabiduría tribal”, es decir un conjunto de mensajes acerca de la vida natural o social que se transmite a otras generaciones (Ibid.) Vogt afirma que los “mensajes” son de dos tipos: los llamados “simplemente mensajes”, emergen del contexto explícito, validador y social del ritual. El segundo tipo se refiere al “metamensaje”, está compuesto por símbolos relacionados en forma paradigmática. «El “metamensaje” se revela a través de la comprensión de la estructura lógica de materiales y actos simbólicos puestos en movimiento en un ritual particular» (Vogt, 1979).

El ritual andino contiene complicadas manifestaciones simbólicas expresadas a través de los elementos empleados: i) objetos ii) gestos iii) palabras, y más que todo, iv) en metáforas utilizadas para expresar y regenerar los principios básicos de la cultura andina.

Según Geertz (1989), la forma y el contenido de cualquier complejo simbólico es el producto de dos factores distintos: uno de

ellos, es que expresa la realidad social, histórica, natural y psicológica que se encuentran operando en la sociedad; y el otro, es que las orientaciones estratégicas conscientes o inconscientes codificadas en los cuales los símbolos seleccionan e interpretan tales realidades.

Radcliffe-Brown (1922) sostiene que el ser humano maneja siempre sus categorías mentales de modo consecuente. Para descubrir el significado del ritual andino, se tiene que observar los diferentes usos que los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama hacen de los símbolos en contextos tanto rituales como seculares. Esto es, sin duda, un desafío que se tiene que buscar en la exégesis nativa sobre el significado de los símbolos en el ritual y en la vida secular. A veces la significación que se esconde detrás de un ritual, resulta tan simple como directa (Vogt, 1979). Desde el punto de vista de los ritualistas, los ritos podrían alterar la naturaleza, por lo mismo que invoca el “poder sobrenatural”. Pero para este comportamiento la gente mantiene, subyacente, un sistema de creencias que acompaña a la conducta para que obren. «El ritual puede expresar y regenerar el orden social al mismo tiempo que parece imitar las normas y los valores básicos de una sociedad» (Votg, 1979: 13-30). Turner sugiere que los símbolos rituales muestran una bipolaridad de significados: contiene una ideología basados en normas y valores que reglamentan la conducta; por otro lado es sensorial, que transmite el significado emocional (fisiológico).

Si el rito pertenece, en tiempo y espacio al mundo sagrado, y se invierte de manera sistemática a todo lo que es apropiado para la vida en el mundo profano (Durkheim, 1968), entonces, la vida objetiva de la realidad es generado por un conjunto de ideas sobre lo que debe ser, lo ideal, el modelo que puede representar de este otro mundo. El hecho es que la gente establece sus creencias a través de un ideal de lo que ellos consideran que debe ser. En este sentido, el ritual expresa y genera el orden social y por ende, el modo en que se organiza la actividad humana. Desde nuestro punto de vista, toda creencia es racional, sistemática y organizada que un ideal genera. La creencia practicada se convierte en lo que todos hacen en común, en un hábito de uso, es decir en costumbre. Los comuneros de Calca tienen la costumbre de asegurar con un *despacho* (ofrenda) las

esquinas de la casa cuando construyen, ellos creen que por las esquinas penetran las enfermedades, la maldad o la desgracia, y esto es “algo real” para ellos. Así pues, el ritual, también se debe interpretar en el contexto de las creencias: significa lo que los actores dicen que significa.

El ritual como medio de comunicación

Para interpretar los rituales andinos, tenemos que apelar a una de las funciones que posee el rito, vale decir, el sistema de comunicación que posee. Algunos autores ven que el mito es una proyección ideológica desarrollada en el rito, por ejemplo, lo que dice Lévi Strauss: «el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones» (Lévi Strauss, 1970). En cambio Edmundo Leech sostiene que el ritual, en su sentido más exacto, denota un elemento de comunicación del comportamiento humano (Leech, 1966). Si es así, nos proporcionaría un aparato conceptual idóneo para las operaciones intelectuales y poder ofrecernos de elementos analíticos para entender el ritual en el pensamiento andino.

El rito andino en su esencia simboliza y reproduce el mito, por ejemplo, evoca la importancia y grandiosidad de lo fue el templo del *Qorikancha* en la época inka, al mismo tiempo el rito es una cita, es decir, el agro-pastor calqueño invoca a una confluencia de fuerzas y ordenaciones; su sentido surge de la acumulación y de la combinación de esos poderes concertados para controlar, por así decir, los fenómenos telúricos o cualquier otro fenómeno que manifieste riesgo y así, se logre el deseo esperado, que el corral rebalse de animales.

Leech clasificó tres tipos de comportamiento: i) Comportamiento “técnico racional”, es el que se orienta a un fin específico y de acuerdo a nuestras normas de verificación, produce resultados observables en forma mecánica. ii) “Comportamiento comunicativo”, forma parte de sistema de señales y sirve para comunicar información a través de un código de comunicación culturalmente definido. iii) “Comportamiento mágico”, está dirigido a evocar el poder de potencias ocultas aun cuando no es considerado poderoso en si (Ibid).

Según Evon Vogt, las dos últimas son las que están relacionadas con el comportamiento del ritual. En ambos casos, el ritual almacena y transmite información. Esta información almacenada funciona como un “sistema de comunicaciones”, lo que algunos antropólogos llaman mitos o narración oral o rituales no verbales como consecuencias de comportamientos que se organizan en dramas ceremoniales. Así el rito constituye el “comportamiento comunicativo” que sirve para almacenar conocimientos esenciales para la supervivencia de la cultura (Vogt, 1979). En la sociedad andina, muchas veces los mitos contienen en su narrativa la ideología del mundo andino, que durante el desarrollo del ritual, se evocan para que retenidos en la memoria de la gente se puedan plasmar dentro del comportamiento habitual de los pobladores. Desde nuestro punto de vista, el ritual como un medio de almacenar conocimientos para transmitirlos a las generaciones posteriores, transmite también otra clase de información, como por ejemplo, el conocimiento del entorno natural.

El ritual y la ideología

La ideología significa cualquier conjunto de creencias y valores (más o menos) sistematizadas que comparten los miembros de un grupo social. Una ideología incluye los conceptos de lo que “es” y de lo que “debiera ser” (Bock, 1977). La ideología como conjunto de ideas, según Geertz, como entidad en si misma, es un sistema ordenado de símbolos culturales. La divide en dos posiciones: una posición es “la teoría del interés”, que viene a ser una máscara y un arma, es decir los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal para lograr ventajas. Y la otra, “la teoría de la tensión” es un síntoma y un remedio, atendiendo a un permanente esfuerzo de corregir el equilibrio sociopsicológico (Geertz 1990: 177).

Una ventaja de “la teoría del interés” es colocar las raíces de los sistemas culturales en el sólido terreno de la estructura social, poniendo énfasis en las motivaciones de aquellos que profesan dicho sistema. Según la “teoría del interés” los hombres persiguen poder; y según la “teoría de la tensión”, huyen de la ansiedad. Por ejemplo, un pastor calqueño opinó que el tener un rebaño con el

mayor número de animales posibles puede adquirir un status social considerable en su comunidad, y al mismo tiempo, busca minimizar la tensión de la incertidumbre y el riesgo que está al acecho permanente del rebaño.

Por otro lado, Mannheim destaca que la ideología, para su mejor análisis, tiene dos sentidos distintos: uno particular y otro total. El primero expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario; y el segundo, el concepto total, se refiere a la ideología de una época o de un grupo históricosocial concreto. De esa manera, podemos ver la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo (Mannheim, 1987: 49). La sociedad a través de su ideología fundamenta la base de sus principios, valores y normas. Cuando toda esta forma de pensar para organizar su mundo se convierte en un pensamiento colectivo, entonces mantiene una visión universal y total, y los individuos se identifican con ello. Esto quiere decir, que la gente puede entregar, confiar y transmitir, lo que para ellos ya es consolidado, convirtiéndose en tradición.

Volcando esta idea de Mannheim a los rituales, podemos de nuevo recordar a Lévi-Strauss lo que afirma acerca del mito que viene a ser una noción mientras su acción es el rito, es decir su forma manifiesta del mito. ¿Estas palabras de Lévi-Strauss qué significa, que las ideas del mito basados bajo una ética y política se plasman en el ritual?. Todo ese conjunto de valores que funcionan como un sistema normativo de los comportamientos individuales y colectivos se inician como conceptos incoados en la mente; si se tiene que pensar con claridad el cumplimiento de las normas o el respeto a las reglas que deben ser cumplidas para vivir en sociedad y minimizar los errores para evitar el caos o la desorganización provocados por los constantes riesgos naturales o culturales, el ritual es el medio para plasmar lo que lo ideal fue manifestado por el mito, es decir lo que debe ser, esa lógica que establece lo ideal. Marzal nos da a conocer basándose en Evans-Pritchard, un tema capital de la religión nuer, que «las prohibiciones más importantes se denominan *thek*, palabra que significa respetar» (Marzal, 2002: 174-175), vale decir la conducta esperada cumpliendo las normas para no disociar la conducta establecida por la sociedad. Así, también la función del ritual es purificar lo contaminado por los errores cometidos por no

cumplir las normas y no respetar lo que se estableció en forma colectiva estas normas. Tomando como referencia un caso, el adulterio o el olvido de la reciprocidad a las deidades por parte de un pastor andino, hace esto que influya que la majada de alpacas o la cosecha de papas puedan disminuir.

La ideología inmersa en cada ritual mantiene la idea universal de aumentar y resguardar la cosecha o el rebaño respetando las normas establecidas. Entre los pastores cada familia tiene su forma particular de celebrar el ritual, y muchas veces criticando la forma del desenvolvimiento del otro pastor en su competencia para obtener un mejor rebaño.

El rito en el orden y desorden

El físico Hawking se preguntaba ¿qué es la turbulencia?, en un universo en que señorea la entropía, o sea, inexorablemente condenado a desorden cada vez mayor, la dificultad es ¿cómo se suscita el orden?. Sin embargo, el orden se presenta de modo espontáneo en tales sistemas: caos y orden simultáneos (Gleick, 1988). Utilizando la definición de Otto acerca del orden: “Dios es ordenar el caos” (1989), Dios habría barajado los elementos de la entropía para generar el orden establecido en el universo. El mito trata de explicar, sobre todo el modelo que Dios utilizó cuando se le ocurrió comenzar a ordenar el desorden.

La naturaleza, la forma de pensar y el mito (filosofía) se unieron cuando el hombre tuvo consciencia de su interacción con el medio ambiente. Desde ese momento, el hombre se preocupó por el entendimiento de su propio ser y de su situación en el entorno que lo rodea. Es posible que este hombre tuviera muchas inquietudes y apaleó a muchas preguntas para satisfacer algo innato en el ser humano, su curiosidad. Si es así, las preguntas que se hizo (cuyo procedimiento es propio de la filosofía³), lo llevó a construir respuestas desde dos ángulos: uno desde la ciencia (conocimiento sistematizado y práctico, aplicado a la sobrevivencia); y el otro, desde el mito (construcción histórica). Desde estos dos campos, un modelo de pensamiento ofrece respuestas que sugieren sobre las

³ Entenderemos la filosofía como un modo de pensar o un modelo de pensamiento, así se convierte en una filosofía colectiva y no individual como lo acuñaron el término los griegos desde sus orígenes.

relaciones entre el medio ambiente y la naturaleza humana. Las respuestas han derivado a una amplísima variedad de culturas, que cuya tradición mítica nos ayudará a abrir el campo de la mente humana. Desde el momento que el hombre se preguntó de su propia existencia una infinidad de veces, las respuestas, aún dudosas a estas preguntas, pero que satisfacían la ansiedad de creer en algo, quedaron en su memoria, para luego ser relatadas y transmitidas a las generaciones venideras. Apareció el mito⁴ como una técnica para mantener en el tiempo este conocimiento que fue aceptado por todos. Pero, la forma de relatar el mito, se basará, no sólo en el modo cómo piensa este grupo de seres humanos, sino en su lógica de cómo lo aplicó para articular dicho pensamiento que determinarán la tradición de sus creencias acerca de la naturaleza que lo rodea.

Si Lévi-Strauss dice que los mitos despiertan en el hombre pensamientos que son desconocidos (Lévi-Strauss, 1987), estos pensamientos desconocidos los toman bajo una orientación, es decir, bajo la experiencia vivida sobre la percepción de cómo interactúa la sociedad con su medio ambiente. El deseo del hombre de comprender el mundo que lo circunda, vale decir su entorno natural y la sociedad donde vive van adquirir significados, o sea, se trata de un modo intelectual de pensar (Ibid).

En las relaciones entre el hombre con la naturaleza, surgió primero el mito y luego la ciencia para explicar el orden en el universo. «El pensamiento científico plantea las preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro que la interrogación erudita» (Balandier, 1990: 17). El mito a través de los relatos explica sin dar motivo al razonamiento reflexivo y proclama el orden primordial: «El relato científico es corregible y corregido. El relato mítico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma; se inscribe en una tradición, echa raíces, y es la migración lo que provoca sus metamorfosis en otros lugares» (Ibid: 17). Lo importante del mito, continuando con el aporte de Balandier, es que gracias a ella se puede descubrir y entender el modelo de un pensamiento cultural, la forma cómo las sociedades humanas, y en un caso particular, los

⁴ Mito para nosotros, es también una técnica memorística que sirve para almacenar conocimientos para transmitirlos a las generaciones venideras a través de sus relatos.

comuneros de Calca, entienden y dan un sentido al mundo, con una lógica que actúa para dar coherencia a la unidad del universo. A través del mito se puede captar «cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante aquéllas actúan» (Balandier, 1990: 19).

El mito no sólo explica el origen de las cosas: plantas, animales y el hombre, sino, la presencia del caos como una constante que se presenta en cualquier momento desorganizando lo que con mucha dificultad, los seres humanos llegaron a estructura para dar orden a la sociedad y así garantizar la reproducción y la sobrevivencia. Si nos imaginamos a Dios, como lo que relata el mito, ordenando el universo, o más exactamente, antes de la existencia del tiempo, cuando todo debía ser creado, cada elemento colocando en su lugar, la pregunta sería: ¿qué método utilizaría Dios para ordenar los elementos?. Si cada elemento está progresivamente puesto en su lugar, este ordenamiento no es sino lo que los físicos llaman sistema. Los sistemas sencillos actuaban como un proceso creativo (Gleick, 1988). Pero, el físico Smale en sus ecuaciones diferenciales encontró que los sistemas cambian de modo continuo a lo largo del tiempo. En otras palabras, el movimiento vuelve caótico al orden, pues hace que cambie de modo constante.

Si la naturaleza se presenta así, los seres humanos, no hacen sino imitar a Dios para organizar su sociedad, es decir la sociedad como un “sistema social”, donde cada elemento está representado por categorías verbales que reagrupan los elementos componentes para interrelacionar las cosas y a las personas entre sí (Leach, 1976)⁵. A igual que el sistema que creó Dios, un sistema dinámico, los sistemas sociales puede también cambiar a una nueva forma o convertirse en complejo, «como una moneda de dos caras, aquí había orden, en el que brotaba el azar, y allí, un paso más adelante, había azar, en el que el orden subyacía» (Gleick, 1988). Según Gleick, esto sucede como si fuese una ecuación matemática: caos, orden, caos, orden. Pero la pregunta es ¿por qué el orden siempre se halla

⁵ Leach dice que «Todos los signos, y la mayor parte de los símbolos y señales, se agrupan como conjuntos. Los significados dependen de su distinción. Las luces rojas y verde significan alto y adelante, pero solo cuando se oponen una a la otra y en el propio marco de una vía pública» (*Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*, 1976. Siglo XXI Editores, España)

en riesgo?. ¿Será el tiempo, la contraposición entre el pasado y el futuro lo que pelagra el orden establecido?. Balandier dice lo siguiente: «...en una suspensión del tiempo histórico, cuando los hombres transforman la esperanza en ruptura del orden establecido, convierten en presente vivido, asemejado al desorden y al mal, en un futuro portador de un orden diferente y deseado. Tiempo del nacimiento del mundo o tiempo de la esperanza de una nueva sociedad» (Balandier, 1990:19-20).

En palabras de Leach, el tiempo de pasado a futuro se presenta como un tiempo lineal, lo biológico avanza en esta línea, simplemente todos envejecemos. Pero para entender este tiempo se han ideado mecanismos de división, de marcación, relojes, calendarios que fragmentan el continuo del tiempo en segundos, minutos, horas, semanas, meses y años (Leach, 1976). Estos marcadores de límites para Leach, «son ambiguos en su aplicación y constituyen una fuente de conflictos y ansiedad...El principio de todos estos límites son interrupciones artificiales de lo que es continuo por naturaleza, y de que la ambigüedad, que está implícita en el límite como tal, es una fuente de ansiedad, se aplica tanto al tiempo como al espacio» (Ibid: 46)⁶.

De esta manera, el espacio como el tiempo se convierte en tiempo y espacio social. Los límites en estas interacciones se cristianizan en una frontera social⁷. «El cruce de las fronteras y umbrales se rodea de ritual; también, por tanto, el cambio de un status al otro» (Ibid: 48).

⁶ Para Leach «cada segmento tiene su duración, pero teóricamente los intervalos entre los segmentos, como la pauta de una partitura musical, no tiene duración. Sin embargo, cuando llegamos a convertir este tiempo teórico en un tiempo social, representándolo, cada “intervalo sin duración” ocupa un tiempo. Por ejemplo, en el terreno de los conceptos el cambio de estado de “no casado” a “casado” es simplemente un cambio de categorías, pero en el terreno de la acción el cambio exige un ritual, un cruce de fronteras sociales que tiene lugar en un tiempo de nadie» (*Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*, 1976. Siglo XXI Editores, España)

⁷ «Esta discusión general de los límites del espacio y del tiempo implica otra serie de equivalencias metafóricas fundamentales, es decir: Normal/anormal: :temporal/intemporal: :categorías bien delimitadas/categorías ambiguas: :central/marginal: :profano/sagrado». Un límite separa dos zonas del espacio tiempo social normales, bien delimitadas, centrales, profanas; pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados (*Edmundo Leach Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos*, 1976. Siglo XXI Editores, España).

Con esta lógica de Leach podemos también establecer el límite entre la esfera del orden y el desorden. Este tiempo resulta no identificable, está oculto, aparece vacío, pero al mismo tiempo se encuentra presente en vías de hacerse y alimenta la incertidumbre. La incertidumbre es la combinación entre lo que puede suceder o no y guarda una esperanza casi aceptada al hecho real, positivo y garantizable, frente a la crisis. Para Balandier «...La crisis sustituye a la explicación y al juicio -lo que por lo demás ha sido su significación primero-; trastorna, revela las transformaciones que han sido enmascaradas durante largo tiempo y amenaza destruyendo. Ofrece la comodidad para designar aquello que es indefinible, al remitirnos a las interpretaciones heredadas, y no renovadas bajo la presión de lo actual. La vida cotidiana funciona según el régimen de la sorpresa, está desorientada o, como mínimo, desconcertada» (Balandier, 1988: 9).

La crisis es algo real, presente, pero las causas que lo originan es por envejecimiento o cualquier otro motivo que tienden a finalizar y cambiar el orden establecido⁸. La ambigüedad de Leach se puede entender como lo que Balandier explica: «Las fases históricas durante las que efectúa una gran y total transformación, engendra también un tiempo de “vacancia” (de ocultamiento), crean el desorden antes de reconstituir, pero, la diferencia esencial es que ellas tienden a otra producción que pudiera reforzar al máximo lo que había anteriormente» (Balandier, 1988: 11-12).

Si el mito proclama el establecimiento del orden, el rito trabaja para el orden y Balandier dice que el rito tiene su propia lógica establecida. Su organización misma es el resultado de lo mencionado (Ibid). No sólo se la aplica para traspasar la frontera o el tiempo y espacio ambiguo, sino que también protege, precisamente porque trabaja y evoca constantemente ese orden establecido por la tradición cultural⁹. «Convierte la incertidumbre

⁸ «Esto es pues, el vacío, la ausencia; la metáfora de la mutación sirve para designar ese momento en que las normas se ocultan sin que otras hayan podido aún reemplazarlas e imponer su propia evidencia. Época de la transición acelerada, si no súbita y totalmente imprevisible, durante la cual todo se muestra bajo el aspecto del movimiento, de la descomposición y la recomposición aleatorias, de la desaparición y de la irrupción continuas de lo inédito...El orden se restablece rigurosamente con la eclosión del nuevo soberano, que inaugura su reinado todas las formas» (Balandier: *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Ediciones JÚCAR, 1988. España)

⁹ Su organización misma es el resultado de lo mencionado. Se organiza en torno de los elementos centrales que le especifican y designan su función particular, se inscribe en el interior de un sistema, que

en certidumbre de acuerdo con las potencias y las fuerzas que rigen los destinos humanos, y cuyo resultado es estimado positivo por la sociedad entera o por algunos de sus componentes... El rito remite a las prácticas que se ocupan explícitamente del orden y el desorden. El rito es el orden en sí mismo. Está estructurado y constituye un sistema de comunicación y de acción de una gran complejidad» (Balandier, 1990: 29-30). Según Víctor Tuner el rito posee «una estructura simbólica, una estructura de valor, una estructura teológica y una estructura de rol» (1968). Mientras que Balandier define el rito como: «un proceso adaptado a un fin; es una liturgia, y en cuanto tal, implica episodios ordenados, una sucesión de fases durante las cuales se asocian de manera específica símbolos, iconos, palabras y actividades. Impone la idea de un orden global al cual contribuye y en cual participa... Es necesariamente un orden, sin que la rigidez lo marque en cada una de las manifestaciones rituales» (Balandier, 1990: 30). Según esta posición el rito que practican los comuneros de Calca expresa, mantiene y purifica periódicamente a los animales, el destino del hombre, la suerte, el orden de la vida secular. Porque para los calqueños, tener poder es mantener el orden frente al infortunio del desorden.

EL RITUAL ANDINO

Historia de los rituales

Las comunidades andinas que están asentadas en la cabecera de la provincia de calca son agro-pastores, vale decir buenos cultivadores de papa y al mismo tiempo se dedican a la ganadería mixta de camélidos y ovinos, es así que los ritos que acompañan a sus actividades son ganaderas y también agrícolas. Sin embargo, el rito ganadero es de mayor expectativa e importancia comparadas con las agrícolas

Los datos históricos acerca de los rituales ganaderos contemporáneos que practican en la actualidad los comuneros de Calca se las puede rastrear en las fuentes de la época de la colonia,

contribuye a la integración individual en una sociedad y en una cultura (iniciación), a la gestión correspondiente de lo sagrado (culto), y a la manifestación del poder (ceremonial político) o a todo otro fin de orden social (Balandier: *El orden: La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Ed. Gedisa, España, 1990)

sin embargo son muy escasas, lamentablemente sólo podemos encontrar citas sin una descripción de su estructura, o de la forma como la celebraban. Por ejemplo, los objetos empleados en el rito la podemos imaginar por la fuente arqueológica y los escasos datos de las fuentes escritas.

Pero las preocupaciones acerca del comportamiento del clima que indudablemente afecta a la cosecha agrícola o a los rebaños de animales y son motivos de ritos, vienen desde la época prehispánica, por ejemplo se puede ver la figura de Guaman Poma de Ayala que dibujó a Topa Inga, quien reunió a las *wakas* para preguntarles:

-Uacavilcacona pim camcunamanta ama parachun, cazachun,runtochun ninki?. Rimariy. Chaylla. "¡Waqas, willkas!"
-Manam nocacunaqa, Ynca.
 «-Uacaswillkas, ¿quién de ustedes ha dicho, no llueva, que no hiele, que no granice?. ¡Hablen!. Esto es todo.
 -No fuimos nosotros, Inka» (1980:234).

Controlar y manejar el comportamiento del tiempo, fue siempre una preocupación permanente entre los andinos de entonces, porque la supervivencia y el bienestar de la sociedad tenían que ser garantizadas. Es así, que la angustia constante al riesgo climático se manifestó desde la época de los inkas. Don Joan de Santacruz Pachacuti Yanqui describe una de las sequías que duró siete años durante el gobierno de Topa Inga:

Y en este tiempo comenco aber gran hambre hasta siete años, sin que en esos siete años obiessen frutos de lo que sembraban. Dizen que en este tiempo con hambre murieron mucha gente, y aun dizen que entonces comían á sus hijos el que tenían. Y assí, el dicho y Ttopaynga asiste entonces en Tomebamba. En este tiempo, dizen que el dicho Amaro Topaynga siempre en esos siete años de hambre los sacaba mucha comida de sus chacaras de Callachaca y Lucrióchullo; y más dicen, que su chacaras jamas se apartaran nubes, lluviendoles siempre en anocheciendo, y assi dizen que la gente los querían adorar, y el dicho Amaro Ttopaynga no los consiente á que hizisen el tal negocio contra el Hacedor, que antes los humillaba a los pobres, dandoles de comer en los dicho ciete años de hambre; el qual Amaro Ttopaynga dicen que siempre su inclinación era demasiado humilde con todos, y bien hablado. Este an hecho los collcas y toxes de las comidas, de mucho tiempo atrás, cuyos descendientes fueron los capacayllus (Santacruz Pachacuti Yanqui, 1978: 246-247).

El padre Bernabé Cobo observó el comportamiento del clima andino y comentó: “de cada tres años en los Andes, uno era bueno para la agricultura” (1956). La inseguridad de cosechar las sementeras provocaba incertidumbre entre la gente del *Tawantinsuyu* y posiblemente, los rituales podrían haber sido una alternativa de plegaria para minimizar la incertidumbre, tal vez sea estas las razones que los rituales del *Tawantinsuyu*, en especial los de la agricultura y ganadería, cumplieran con esta razón.

Con referencia a los ritos agrícolas, la descripción de un rito de cosecha por el doctrinero Otazo que hace referencia Cieza de León, son apenas pocas informaciones y relatos breves (1985). No obstante, el encomendero Polo de Ondegardo tuvo interés en saber sobre la religiosidad autóctona de los andinos de entonces, no sólo de la oficial, sino también de la forma popular. Describió los ritos del barbecho, de la siembra, de la protección de las chacras y de la cosecha, para las lluvias (1916).

Es así que la escasez de datos perjudica la elaboración de una tradición del ritual andino. Sin embargo, las fuentes escritas mencionan más acerca de las grandes fiestas que se celebraban en la época del *Tawantinsuyu*. Por ejemplo, las crónicas muestran cómo fueron organizadas las fiestas en “*raymis*” durante todo el año agrícola. Guaman Poma de Ayala, describió que en agosto los inkas tenían la costumbre de romper la tierra (*chacra yapuy quilla*), y era una razón importante para ofrendar a las *wakas* con *cuyes* (conejillo de indias), carneros (alpacas), *mullu* (conchas marinas), *sanku* (harina de maíz mezclado con sangre de *cuy* y alpaca), chicha de maíz y algunos ofrecían hasta a sus hijos (1980). También Murúa menciona que en agosto quemaban cien carneros (alpacas) y mil *cuyes* para controlar las heladas, el viento, las lluvias y el sol y no dañasen a los cultivos (Murúa, 1946: 349-350).

El *Kapaq Situa* (rituales en el mes de agosto), según el Inca Garcilazo de la Vega, era una celebración en ese tiempo de mucho “regocijo para todos” y consistía en desterrar de la ciudad de Cusco y de las comarcas las enfermedades, y cualesquiera otras penas y trabajos que los hombres padecían. Era como una expiación de purificación y limpieza de sus males en la antigua gentilidad. Para el efecto, la gente se preparaba con ayunos y abstinencia sexual.

Durante la ceremonia se sacrificaban corderos, cuya sangre y carne azada ofrecían a sus deidades; lo que sobraba de estos alimentos, se distribuía en la plaza principal a toda la población para el disfrute (1991: 428-431). Asimismo, Bernabé Cobo menciona que la fiesta del *Situa* se iniciaba en el mes que comenzaban las lluvias, y con las primeras lluvias, venían algunas enfermedades que atacaban a las chacras y a los hombres. Para poder controlar estas enfermedades, invocaban a *Wiraqocha* y al mismo tiempo, hacían salir de la ciudad de Cusco a todos los forasteros y a todos aquellos que tenían cualquier defecto físico (jorobados, contrahechos, cojos, tullidos, etc.) para evitar su presencia y no contaminen la ceremonia. El mismo Inka invocaba en el templo del *Qorikancha* la siguiente oración:

«¡Enfermedades, desastres y desdichas, salid fuera de esta tierra!... (Repetían al unísono todo el pueblo esta invocación)» (Cobo, 1956: 137-138)¹⁰.

Esta misma intención menciona también Cristóbal de Molina el cusqueño, según él, de la plaza de Armas de Cusco, el ejército inka salía con dirección a las cuatro regiones (*Chinchaysuyu*, *Qollasuyu*, *Antisuyo*, *Qontisuyu*) para echar con gritos, que salieran de la ciudad, a las plagas que ocasionaban desgracias a la gente:

“¡Salid de esta tierra enfermedades, desdichas, desastres!, etc. La multitud que les esperaba en la Plaza también gritaban “¡vaya el mal fuera!” (Molina, 1943: 29-46).

Según Molina: en otra celebración el Inka había reunido en la plaza de Cusco a las *wakas* que pertenecían a los pueblos que fueron expulsados, sometidos y readmitidos por él, para que pudieran rendir homenaje a los dioses del *Tawantinsuyu*. Durante esta ceremonia, sacrificaban llamas y quemaban una gran cantidad de ropas de distintos colores. Al finalizar el segundo día, los visitantes pedían permiso a los dioses y al Inka para retornar a sus hogares. La condición era, que las *wakas* vencidas se queden en el Cusco y retornen sólo las que se quedaron durante un año. Y para establecer

¹⁰ Pareciera que en la época de los inkas, el *Willaqhumu* hacía el papel de oráculo y no de sacerdote. El sacerdote era el mismo Inka y los *Kurakas* en sus tierras, así como los jefes de familia en los *ayllus*. Hoy en día existen curanderos llamados *Paqos*, quienes consultan al *Apu* para solucionar los problemas de los Humanos. En cambio los rituales que celebran para los animales, son los mismos pastores los que offician.

lazos de relaciones de reciprocidad, intercambio y sometimiento, el Inka les obsequiaba joyas de oro y plata (Ibid).

La mayoría de estas celebraciones fue más que todo, para apaciguar, no tanto la molestia de las deidades, sino el comportamiento de la naturaleza, del clima o las plagas y enfermedades producidas por los fenómenos naturales. Muchas de estas intenciones daban solución a través de la *qhapaq qocha* (*capac hucha*) o sacrificios humanos que los cronistas nos dejaron como testimonios de esos hechos en sus relatos. Citaremos solo a Sarmiento de Gamboa, quien escribió acerca de estas ofrendas para algunas *wakas* de gran relevancia en el *Tawantinsuyu*. Muchas vidas humanas, en especial de niños, fueron sacrificadas con estas intenciones:

“...algunas guacas...en muchos de los cuales se hacian los malditos, sacrificios que ellos llaman Capac Cocha, que es enterrar vivos unos niños de cinco a seis años ofrecidos al diablo con muchos sercicios y vasijas de oro y plata”
(Sarmiento de Gamboa, 1960: 237)

La mayoría de los sacrificios humanos (*qhapaq qocha*) estaban dedicados al Inka, no sólo porque era la persona más importante del Estado, sino por su misma condición de ser deidad (*Waqqa*). Por esas razones, los sacrificios se llevaban a cabo en ocasiones relacionados con la vida del soberano, en su nacimiento, matrimonio, coronación, conquistas y victorias, en su muerte, y en otros acontecimientos que podían poner en peligro su poder. Los cronistas como Polo de Ondegardo (1917) y Fray Martín de Murúa (1946) afirman que los sacrificios de niños se llevaban a cabo en momentos de crisis (sequías, plagas, enfermedades) que pasaba la población. Y Juan de Betanzos hizo también una importante afirmación:

[...] enviassen a toda la tierra y que trajesen mil muchachos y muchachas los cuales fuesen todos de cinco o seis años y fuesen algunos dellos hijos de caciques y que estos niños fuesen vestidos muy bien y que los pareasen hombres como mujeres y sienco así casados les diesen todo el servicio que ansí tenían un casado en su casa el cual servicio fuese de oro y plata y que estos todos fuesen repartidos por toda la tierra y que los llevasen en andas a entrambos y dos cada par de estos que los enterracen ansi de dos en dos con el servicio que les habían dado y que estos fuesen enterrados por toda la tierra en las partes do él hubiesen estado de asiento y en la mar echasen dellos ansi apareados con el servicio dicho y a este tal sacrificio llamarle capacocha que dice sacrificio solemne y estos mandó que fuese

ansi enterrados y sacrificados diciendo que iban a do él estaba a le servir y esto hecho que con todos los caciques señores que hubiesen venido a dar obediencia al nuevo señor que enviasen con cada uno dellos un orejón del Cuzco para que en su tierra de tal cacique le fuesen hecho sacrificio [...] (Betanzos, 1987: 142)

Esta descripción de Betanzos es sumamente interesante, no sólo por la intensión del sacrificio de los niños, sino el matrimonio de ellos que simboliza varias cosas, así como en su sentido de fecundación, o como una unidad de producción que más adelante lo veremos con más detalle.

La razón de los rituales del mundo prehispánico aún continúa entre los miembros de la sociedad andina contemporánea, por ejemplo, los sacrificios humanos, si bien se prohibió desde la época de los españoles, en la mentalidad de los comuneros sigue vigente. Las versiones orales de los peregrinos del santuario de Qoylloriti corroboran cuando opinan sobre la muerte de algún peregrino durante la festividad, según ellos, la muerte de esa persona es un indicador de un año venturoso en la agricultura, “la Tierra y el *Apu* se hizo pago”.

En relación a los rituales ganaderos, que posible celebraron los pastores en la época del *Tawantinsuyu*, no existen referencias, ni descripciones de parte de los cronistas. Da la sensación que los cronistas no dieron mucha importancia al pastoreo de entonces. Se desconoce las razones que tuvieron los españoles de no haber observado la actividad del pastoreo; es posible que el medio ambiente de la puna no les fue tan atractivo para tomarle importancia. Por ejemplo, Murra (1975) menciona que existe poca información acerca de los rituales en relación con el cultivo de los tubérculos. Sin embargo, las ceremonias con relación a la agricultura fueron tan importantes en la época del *Tawantinsuyu* (*aymoray*, *situa*, etc.), pero en la actualidad están casi extinguidas, tal vez ya no existe nada de ellas, caso que no sucedió todavía con los del pastoreo. Esto significa que los rituales agrícolas que fueron tan importes para el Estado Inka no pervivieron entre los comuneros de hoy, es posible que algunos rituales que celebran para la agricultura, que aún sobreviven en estos tiempos, fueran los del *ayllu*, que los que implantó el Estado.

Los cronistas aludieron que la llama fue un animal útil para transportar toda clase de recursos, y más que esta función, jugó un papel mucho más importante, la de haber logrado articular las distintas regiones del *Tawantinsuyu* y así el Estado podía controlar a los *ayllus*. En cambio la alpaca fue un animal que les proporcionó fibra y carne convirtiéndose en un recurso vital para los *ayllus* y el Estado¹¹. Entre todos los cronistas que relataron los rituales, Cristóbal de Molina el cusqueño es quien se refirió, tal vez de manera breve y dispersa, algo sobre los ritos de fertilidad semejante a los que se observa entre los agro-pastores de Calca. Pues bien, se sabe que este cronista narró de manera detallada el *Kapaq Raymi* que empezaba, según nuestro calendario actual en noviembre. Lo más notable es lo que el cronista relaciona que en su última etapa de esta fiesta tan suntuosa y espectacular, coincidía con los rituales que celebraban los inkas para los rebaños de camélidos. Veamos esta cita:

“Y a los veinte y dos días del dicho mes, sacaban a los dichos caballeros a las chacras y a otros en sus casas y le horadaban las orejas, que era postrera cerenibua que hacían en armarlos caballeros. Era en tanto entre estas naciones el horadarse las orejas, que si acaso alguno se rompía al horadarse, después de horadadas, lo tenían por desdichados. Metíanlos en los agujeros de la oreja unos hilos de algodón y lana envueltos en algodón, cada día se la ponía mayor para que ek agujero de la oreja se le fuese haciendo grande. Concluía lo cual, este mismo día los sacerdotes del Hacedor y del Sol, Luna y Trueno, y los pastores del Inca, entendían en contar el ganado al Hacedor, Sol, Luna y Trueno, porque el ganado multiplicase. Y en todo este reyno, este mismo día hacían este sacrificio por el ganado... Asperjaban con chicha por el ganado; daban a los pastores del dicho ganado de vestir y de comer, y al que mejor multiplico llevaba, mejor paga, y por consiguiente, al que no lo llevaba, lo castigaban”. (Molina, 1943: 60).

Como se puede observar la cita, el ritual fue dirigido por el Inka y sus sacerdotes con las intenciones de propiciar la fecundidad de los animales y su multiplicación. Este ritual inka tiene cierta semejanza con los rituales contemporáneos de los agro-pastores de Calca, por ejemplo, el asperjar la chicha que el Inka realizaba en dicha ceremonia, se asemeja al *ch'uyay* (purificar a los animales) de los agro pastores de Calca. Otra semejanza es cuando premiaba el

¹¹ Los cronistas no detallaron, cuál de los animales (alpaca o llama) fue el más cotizado para las ofrendas a las deidades en la época del *Tawantinsuyu*. La alpaca es un animal delicado y cuya carne es mucho más exquisita que el de la llama, y el recurso más preferido que obtuvieron fue la fibra que sirvió de materia prima para la confección de los tejidos, entonces, es posible que este camélido los inkas lo utilizaron, más que la llama, para ofrendar en sus grandes ceremonias a las deidades.

Inka a los pastores por lograr multiplicar los animales o los castigaba si no se conseguía tal propósito, pues bien, es lo mismo que el “suñay” del agro-pastor de hoy, es decir, el alpaquero premia donando una alpaquita hembra a una pastora que hizo multiplicar sus animales. También es lo mismo en los casos de contrata entre el dueño del rebaño y un pastor, por el cuidado de su ganado, el dueño obsequia ropa y alimentos al encargado. José María Arguedas (1953) hace mención a este acto, según su descripción, el pastor llega incluso a quejarse mediante el canto, si considera que la recompensa ha sido miserable.

Fuera de Cristóbal de Molina el cusqueño, parece que a los cronistas clásicos no les interesó describir los rituales de los pastores, es por eso que durante la colonia en el siglo XVIII (1790), el Padre Pablo José Oricáin prestó atención a los ritos que celebraban los pastores en el Cusco calificándolos como algo “superticioso” al dar su informe al Obispado cusqueño:

“[...] pacerlos, divididos los sexos, en distintos cerros, y un día señalado, que es una vez al año, ban los lugares mas solitarios, ó cimas de os empinados montes, en los que tienen tres cercos cosecutivos; lleban los brebajes del país en abundancia, aguardiente y demás providencias; y después de mil supersticiosas ceremonias de hincarse, versar el aire, abrir y cerrar los brazos, sacan una figura del carnero ó llama, nombrando así en su idioma, que es de piedra o de cobre, la colocan en el lugar superior, y le ofrecen ojas de coca, granos de todos colores de mais, y mucha chicha, suplicándole en palabras, ayude á la procreación de aquellos animales y fomente la fecundidad; luego entran los carneros al cerco, de un extremo, y á las hembras al otro puesto, y, en el sentro del de en medio, entierran coca, maíz, y echan chicha; luego introducen en él dies o doce hembras y otros tantos machos, las primeras se agacha al suelo, y los segundos se les inclinan, á cuja fracción ú operación ayudan los indios con la mano, entre tanto las indias cantan canziones de gentilidad, tocando sus tambores. Acababa la unión de los carneros, y divididos como lo estánban, buelben á asomarse aquel ídolo, que llaman Illa, le reproducen sus súplicas y ruegos, y luego dan principio á beber los brebajes, mixtos con estiércol de aquéllos, siendo precepto infalible éste, como echar alguna parte de él al suelo, para que la tierra guste primero, y siguen embriagandose toda la noche; de lo que dimanaban muchos insectos, adulterios y estrupos, efectos propios de tales desórdenes. Pregunto ¿si nesesarísma y precisa la interbención del ombre para la consepción de esta casta, cómo, ciendo de la mesma, los guanacos, y sus oriundos, las bicuñas, se ven parir cada año sin necesidad de tercero? ¿y cómo desde la creación del mundo, hasta que los domesticaron los indios?. Luego no es esta ceremonia otra cosa que signos de la gentilica idolatría, que la guardan hasta oy”.(Oricáin, 1906: Discurza V, 332-333 citado por Bonavía 1996: 365-366)

Estos documentos nos hacen suponer que existe cierta continuidad o semejanza con los rituales contemporáneos y el de los inkas. Si los españoles fueron ciegos a estos rituales, tal vez se podría justificar el hermetismo de los pastores a no querer difundir por el temor a la calificación como lo hizo el padre Oricaín en el siglo XVIII. Hoy en día, los de Huama, durante el ritual del “uywa ch’uyay” escenifican el apareamiento de los camélidos como describe el padre Pablo José Oricaín. Pues bien, el hermetismo y la desconfianza de los pastores de mostrar sus rituales a los extraños, todavía continúa entre los calqueños y posiblemente sea esta misma desconfianza, que muchos mestizos calqueños, a pesar que viven en el mismo territorio, ignoren de su existencia.

Revisando con mucha atención las crónicas y comparándolas con los rituales de los pastores, podemos encontrar algunos elementos escuetos y dispersos, por ejemplo, como la de un pasaje del rito *uywa ch’uyay*, cuando los pastores aluden la construcción del corral “*corral perqay*”. Para los pastores el corral es el lugar más sagrado del ritual, la denominan como “*mullu kancha*”, “*musoq kancha*”, “*qorikancha*”, “*qolqekancha*”, por esas razones su estructura y los elementos que lo componen poseen significados simbólicos. El ritual en el *corral perqay* evoca la importancia que fue el templo del *Qorikancha* inka y su construcción es imaginario, y los asistentes al ritual participan en la construcción imaginaria del corral arreando la piedras de diferentes lugares o cerros sagrados (*Apus*). Esta construcción imaginaria del corral podemos relacionarla con la curiosa descripción de Santacruz Pachacuti Yanqui. Relata que Mayta Capac, cuando era todavía mozo, ordenó que trajeran a todos los ídolos y *waqas* a la ciudad de Cusco, prometiendo hacer una fiesta y procesión en su honor. Una vez reunidos dichas *waqas* e ídolos, delante de toda la gente se burló y les dijo que con ellas iba a construir los cimientos de las casas de Cusco. Al escuchar esto las *waqa* huyeron despavoridas convirtiéndose en fuego, viento o aves.

Etnografía contemporánea de los ritos ganaderos

Las primeras etnografías dieron cuenta sólo a la actividad del pastoreo de los camélidos sudamericanos; influidos por la corriente de la ecología cultural buscaron entender, cómo los pastores lograron adaptarse al medio ambiente frío de la puna. Flores Ochoa

fue uno de los primeros que reveló la existencia del pastoreo en los Andes cuando publicó “Los pastores de Paratía” en 1964¹² y por el mismo tiempo, el alemán Horst Nachtigall informó también en la puna alta de Moquegua, la existencia de rebaños de alpacas con llamas y ovejas (Nachtigall, 1966). Después de diez años de esta primera publicación aparece la primera antología con el título de: “Pastores de Puna: *Uywamichiq punarunakuna*”. Los artículos están dedicados al pastoreo de camélidos en la sociedad andina, como afirma Matos Mar en su presentación, que la actividad del pastoreo fue capaz de contribuir al desarrollo social y económico de los pueblos deprimidos de la región andina.

La etnografía del pastoreo alto andino estuvo más orientada a esclarecer, en su sentido más amplio, la relación entre el pastoreo y la ecología, la naturaleza y el rol de los sistemas de parentesco y de descendencia dentro de la estructura social de la comunidad. Apoyados en los mecanismos ideológicos y económicos vieron el papel cómo estos sistemas se articulaban a la conformación y reproducción de las sociedades de pastores, la significación económica y el conocimiento tecnológico del pastoreo, así como las formas de interacción social y política de las comunidades frente al contexto regional y nacional.

En realidad lo publicado acerca del pastoreo alto andino, que los antropólogos denominaron así a las poblaciones humanas que habitan en la puna y se dedican a criar camélidos, es variado y numeroso. Sin embargo, son muy pocos los que se dedicaron al estudio del ritual de los pastores. La escasez de trabajos etnográficos bien detallados de los rituales y sobre todo las interpretadas, hizo que nos interesara la indagación al respecto.

Los antropólogos que se dedicaron al estudio de la religión andina tampoco se interesaron en los rituales pastoriles, a pesar que en ella se puede encontrar mucha riqueza para el análisis de la cosmovisión o la teología misma, su interés fue ver en un sentido global que específicos. Por ejemplo, las primeras publicaciones de la revista *Allpanchis*; a pesar del esfuerzo de Juan Nuñez del Prado

¹² Flores Ochoa tiene publicaciones como: “*La alpaca en el folklore*”. *El Tiempo*, 4 de noviembre: 54-56. Puno, 1964. “*Pastores del ande Sur-Peruano*”. *Revista de la Universidad Técnica del Altiplano*. No. 2 131-138. *Universidad Técnica del Altiplano*. Puno, 1964.

(1970) y Juvenal Casaverde (1970), sólo mostraron una pequeña parte de la religión andina, que hoy se ha convertido en uno de los estudios clásicos. En los artículos de ambos autores no mencionan ningún ritual, ni agrícola y mucho menos de los pastores.

Al querer mostrar la eficacia de la evangelización cristiana en el mundo andino, Manuel Marzal y Thomas Garr mostraron la existencia, al margen del panteón cristiano, que los indígenas rinden culto a las deidades agrarias. Concluyen que ciertos ritos sacros relacionados a la agricultura, bendicen a las plantas y animales ofreciendo en honor a los *Apus* o a *Pachamama* (Marzal, 1971; Garr, 1972). Pero estos autores no vieron que las comunidades alto andinas tenían ritos más complejos que las agrícolas.

Hans van den Berg (1989) señaló que existen muchos ritos religiosos y enfatiza que forman el centro de la religión de la cultura aymara. Los clasificó en ritos domésticos como los del ciclo vital y para las enfermedades y la construcción de la casa. Y en el terreno de las actividades de subsistencia, señala los ritos celebrados para la agricultura y ganadería, etc. Lo interesante es que Hans van den Berg quiere mostrar la religión aymara, describiendo el sistema agrícola para entender la vida de los campesinos y captar la relación existencial con la tierra y la naturaleza:

«Desde la experiencia de su hogar (casa, patio y corral) y de su comunidad...el aymara ha ordenado mentalmente el mundo que le rodea, no solamente el mundo material, sino también el mundo espiritual» (Hans van den Berg: 191).

Sin embargo, la descripción sobre los ritos ganaderos de Hans van den Berg, es muy superficial, que como ya mencionamos líneas arriba, estos ritos gozan todavía de mayor complejidad y de una riqueza simbólica que puede hacernos entender con más claridad la cosmovisión andina.

Domingo Llanque describió los rituales agrícolas que celebran los campesinos desde la siembra hasta la cosecha de los cultivos. Además de estos rituales, Llanque describe los ritos para cuando aparece el fenómeno de las crisis agrícolas provocadas por la sequía, el granizo o la helada. Los cambios atmosféricos bruscos que a menudo ocurren en el altiplano en la época crítica del crecimiento y

maduración de los cultivos, en especial de la papa, es anunciado por el vigilante llamado “Campo Alcalde” (el *arariwa* en Cusco), un comunero nombrado por el Presidente del Consejo de Vigilancia, quien conoce el comportamiento climático y, según Llanque:

«Los ritos son los medios eficaces para reafirmar la visión del mundo y al mismo tiempo son una exigencia en orden a un comportamiento social armonioso. En este sentido los ritos fortalecen las actitudes ético-morales de los miembros de la sociedad aymara» (Llanque, 1986: 23).

El *despacho* es una ofrenda que utilizan los andinos para alimentar, a través de un ritual, a sus divinidades. Sin embargo, puede ser también sinónimo de rito. Mayorga, Palacios y Samaniego (1976) sostienen que, con la palabra *despacho*, los aymaras denominan al ritual de ofrecer dones a la madre Tierra. También utilizan algunos sinónimos como “mesa”, “pago”, “alcansu”, “pagapu” para designar al ritual. Estos autores presentan una descripción del *despacho* como ofrenda y como ritual, llegan a la conclusión de que el rito con el nombre de *k'intu* representa el medio ambiente ecológico y social del hombre. Las disposiciones de los símbolos en el *despacho* reflejan la concepción y percepción del tiempo y del espacio del aymara (Mayorga, Palacios y Samaniego, 1976).

Uno de los primeros que se interesó en ver los rituales ganaderos, a pesar que fue en ovinos, es el folklorista Morote Best quien relacionó a los ritos ganaderos con la fiesta católica de San Juan el Bautista que se celebra el 23 de junio. Los comuneros velan a las ovejas con la “*t'inka*, la *cha'lla*, *chu'ya* y otros actos rituales” (Morote, 1954). Creo que la poca observación de los rituales por parte de Morote, hizo que confundiera los términos quechuas *t'inka*, *ch'alla* con el *ch'uyay*, que para él, son sinónimos. El *Ch'uyay* para nosotros es el acto de purificar y la *t'inka* o *ch'alla* es el acto de ofrecer chicha o licor a las deidades como a los animales con la intención de revitalizar la fuerza vital. Los pampallacteos aclaran bien el uso del término y llaman al conjunto de estos rituales *ch'uyay*.

Los etnógrafos describieron el ritual en homenaje a los animales de cría, que si comparamos cada una de ellos, se trata de la

misma ceremonia, solo con la diferencia de que los términos empleados por los pastores *ch'uyay*, *t'inka*, *agustukuy*, etc es propio de cada lugar. Pero lo importante y universal del ritual para los pastores, es que juega un papel fundamental para su economía. Los animales proporcionan: carne, fibra, combustible, vestido e ingresos monetarios, entonces, la función del ritual es para propiciar la fecundación y conservación de los rebaños (Conchas, 1975; Valderrama y Escalante, 1976; Rodríguez, 1984; Brouguere, 1988).

Los viajes a los diferentes valles a distancia considerables con las llamas es celebrado con una serie de rituales, en este caso, la intensión del ritual es proteger a los llameros durante la travesía de la cordillera que siempre es riesgosa y sacrificada (Tomoeda, 1988, 1995; Rozas y Calderón, 1993, 2000). En cada viaje se celebra el ritual para la salida, en los lugares de descanso, y al retornar (Merlino et al, 1983; West, 1981; Inamura, 1988).

Cada actividad del pastoreo se inscribe en el calendario ritual, y al mismo tiempo, está circunscrito a las estaciones del año andino, al medio ecológico y a las actividades agrícolas. Lo que quiere decir, que las actividades del pastoreo combinadas con las agrícolas se extienden durante todo el año. Los rituales de fecundación se celebran en el mes de febrero en el periodo del crecimiento y maduración de las plantas cultivadas; mientras que en agosto, mes de transición en la actividad agrícola, se celebra los rituales de renovación de la fuerza vital de las deidades, animales y humanos. Todos los rituales, al margen de su intensión están también fortaleciendo la propiedad familiar de los animales como lo que dicen Lecoq y Fidel: «los rituales de marcación, como cortes de oreja o adornarlas con hilos de diferentes colores, simbolizan la propiedad familiar del ganado» (Lecoq y Fidel, 2000).

Los significados del comportamiento ritual de los pastores de llamas y alpacas, expresan la lógica mental de los pastores. Las canciones, mitos y la parafernalia, están cargadas de símbolos, que expresan lo que piensan y actúan los comuneros (Tomoeda, 1993, 2000; Rozas y Calderón, 2000; Palacios, 2000).

Una de las características de los rituales es que contienen canciones cuyas letras deben ser analizadas porque explican en ella

la vida cotidiana de los pastores. Ortiz, Rivera y Linares en el valle de Chancay obtuvieron en su trabajo etnográfico numerosas canciones propias del rito identificando, caracterizando las costumbres del ganado en San Juan de Viscas distrito de Pacaraos (2001). Los pastores a través de las canciones expresan la vida cotidiana, la relación con las deidades, con los animales. Los rituales de los ganados vacunos fueron adaptados al ritual que celebran los pastores alto andinos para sus camélidos, sin embargo tienen su propia particularidad como la que celebran en el valle de Chancay (Rivera, 2003).

Para los efectos de análisis hemos elaborado un cuadro, en el que presentamos de manera comparativa los trabajos realizados acerca de los estudios del pastoreo relacionado con los rituales: En él mostramos las diversas tesis que tuvieron los autores para entender el modo de vida de la sociedad de pastores.

La lectura del cuadro nos permite confirmar el avance que se tiene sobre el entendimiento de las sociedades de pastores, en especial sobre los rituales. Frente a los rituales agrícolas contemporáneos, los del pastoreo son mucho más complejos, con una estructura establecida y con ciertas variaciones de estilo en su celebración de una comunidad a otra. Sin embargo son pocos los que se dedicaron a estudiarlos, entenderlos, compararlos y caracterizarlos. Pues a saber bien, el pastoreo alto andino todavía no está caracterizada y mucho menos la cultura andina, por lo que nos falta estudiarla más a profundidad y saber cómo es, veamos el siguiente cuadro:

Cuadro No. 1
TEORÍAS DEL PASTOREO ALTO ANDINO

AUTOR	AÑO	TEMA	TEORIA	LEYENDA
J. Flores Ochoa	1977	El pastoreo de alpacas como un tipo de economía	Ecología cultural	Trata de sostener que el pastoreo es un ecosistema que sostiene una población que extrae del medio ambiente los recursos que le permiten subsistir, por medio del cuidado de rebaños que fueron domesticados. Para lo cual desarrollaron tecnologías, instituciones sociales y culturales para explotar potencialmente la energía de la puna.
Tetsuya Inamura	1981	Adaptación ambiental de los pastores en Puica, La Unión, Arequipa	Ecología cultural	La base de subsistencia entre los Puica es el pastoreo de los camélidos y es la única manera de explotar el medio ambiente de la puna y extraer el máximo de energía del ambiente. Sin embargo, los pastores buscan complementar con los ecosistemas agrícolas, y para lo cual deben entrar en las relaciones de intercambio de productos y la relación entre puna y quebrada. Los pastores acceden a la tierra bajas a través del matrimonio.
R. Merlino y M. Rabey	1983	La relación entre religión, tecnología y ecología cultural	Ecología cultural	Al abordar los aspectos entre religión, tecnología con el medio ambiente, muestra la forma en que el ritual incide sobre el mantenimiento de un número y biomasa adecuados de animales, con respecto a la capacidad de sostén del ecosistema. El control del rebaño dentro de la cosmovisión pastoril revela la importancia de los procesos adaptativos. La red compleja de lazos de regulación ritualmente, operan en el sistema ambiental de los pastores y así explica los procesos adaptativos.
J. Casaverde	1985	La comunidad alpaquera		Es una descripción global de la actividad del pastoreo en Callalli, Cailloma, Arequipa. Describe el sistema de crianza alpaquera, revelando las técnicas de esta crianza, el manejo de los pastizales, la propiedad, la sanidad y el mercado.
H. Tomoeda	1995	Ritos de camélidos	Estructuralista	Desarrolla los rituales viendo el mundo ideológico de los pastores, articula en atención a la percepción y concepción de la fuerza vital (kamaq), las canciones como "poemas", donde las frases cantadas en el proceso ritual relacionan la vida cotidiana del pastor. Señala el uso restringido de la persona inflexión verbal, encontrando en los versos el uso de la primera persona (yo) y la expresión suplicatoria usando la segunda persona (tu). Encuentra que la relación entre los animales, los humanos y las deidades tienen sólo esa relación del yo y el tu, dejando de lado a la tercera persona. Los pastores a través de las canciones se dirigen al tu (deidad, animal y humano). Así la interacción de "yo" y "tu" constituye el universo discursivo total que es referencial a la experiencia trascendental o religiosa que se desenvuelve en el tiempo y el espacio ritual.
P. Lecoq y S. Fidel	2000	Sacralidad entre el mundo espiritual de los pastores		Muestra la base socioeconómica del mundo ideológico de los pastores, detallando los escenarios del <i>señalaky</i> . Los viajes de los animales y el trueque interregionales tan importante para la sobre-vivencia de las poblaciones pastoriles, es analizado para buscar las características socioeconómicas y los rituales.

Cuadro No. 1. Autores que se dedicaron al estudio del pastoreo

El problema objeto de estudio

Los antropólogos en su interés de comprobar la adaptación de los pastores al medio ambiente, mostrar el modo de vida cotidiano, la organización social, el parentesco y la religión de los andinos, no se interesaron en interpretar los rituales que viene a ser parte de la vida cotidiana de los agro-pastores. La validez del estudio del rito es por el mismo contenido simbólico que representa y puede abrir un camino para comprender e interpretar, no sólo su estructura, sino el pensamiento oculto que posee.

Por los años setenta, Tschopik investigó la magia relacionado a la personalidad aymara, y concluyó señalando la irresponsabilidad y el desorden de los ritos, negando todo existencia de una estructura clara en su conjunto.

«[...]con relación al tiempo, puede apreciarse que son pocos los ritos de naturaleza fija y recurrente y que, por lo menos hasta ahora, no existe un calendario ceremonial. Los ritos, en lugar de estar ordenados principalmente en términos de tiempo, tienden a estar ligados a actividades específicas y, en consecuencia, son movibles» (Tschopick 1968: 360).

En primer lugar Tschopik no investigó los rituales de los pastores y tampoco los de la agricultura, así que no conoció bien estas ceremonias. Han van den Berg al responder dice que, la movilidad de los ritos al que se refiere Tschopick, está determinado por el ciclo climatológico anual. Este ciclo y las actividades agrícolas han determinado 'el calendario ceremonial', y es más, afirma con precisión, que el rito tiene una estructura muy clara (Berg, 1989).

La estructura del rito al que se refiere Berg, está determinado por las estaciones que caracteriza el tiempo en el altiplano: época de secas, época de lluvias y época fría.

«A cada una de estas estaciones corresponde determinadas actividades y momentos del ciclo agrícola anual: la siembra, el crecimiento de los cultivos y, de parte del hombre, los esfuerzos para proteger las plantas que están desarrollándose, y la cosecha. Dentro de este ciclo anual hay dos momentos cruciales: el paso de la época seca a la época de lluvias y el paso de esta última a la época fría» (Berg, 1989: 45-46).

El calendario de las actividades agropecuarias cusqueñas a diferencia del aymara, está vinculado a las actividades agrícolas, al comportamiento del clima y a las celebraciones de los ritos. Se sabe bien que la cordillera de los Andes presenta dificultades climáticas que causan complicaciones al aplicar la agricultura y dedicarse al pastoreo.

Como los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama están asentados en estas condiciones del medio ambiente andino, lograron mantener sus técnicas tradicionales para manejar las condiciones climáticas de su hábitat, por ejemplo, utilizan los pisos ecológicos, no sólo con la idea de obtener una producción específica (papa, maíz), sino también que su objetivo principal es dispersar los riesgos procurando que las chacras se encuentren diseminadas en diferentes zonas, es decir a distancias suficientes para que las plantas comestibles no sean alcanzadas ni dañadas en su totalidad por el flagelo climático. Otra estrategia que tienen los comuneros es almacenar alimentos conservados en la despensa (tubérculos deshidratados, carne de camélidos salados, diferentes clases de gramíneas, etc.), para garantizar la comida durante los años malos por el efecto del clima como el fenómeno del niño, que provoca exceso de lluvias o sequías devastadoras. De la misma manera aprendieron, que al tener un rebaño con un mayor número de animales, puede evitarse la desaparición del hato a causa de las enfermedades, pestes o desgracias, y así, lograr conseguir que se libren algunos animales, ya que la pérdida total sería fatal, caso que no sucedería, si el hato fuera pequeño. Sin embargo, los comuneros piensan que la tecnología no es suficiente para garantizar la cosecha y por eso apelan a los ritos.

Todas estas preocupaciones que tienen los agro-pastores están representadas en los mitos, como el relato que narra sobre la mesa celestial que contenía los alimentos en potajes y el zorro, figura mítica, los dispersó para dar origen a las plantas comestibles. Otro relato, cuenta que el granizo retorna a estas plantas a su estado original. Dando una idea cíclica del tiempo en las labores agropecuarias.

Como el pastoreo y la agricultura son actividades económicas que se complementan, este complemento es vital para los

comuneros, por estas razones han estructurado y fijado fechas fijas para la celebración de los ritos: una de ellas se celebra en agosto relacionado al inicio de la agricultura como la ceremonia del *machu ch'uyay* (fiesta de la llama), el pago a la tierra y el cambio de suerte. Otra fecha, igual de importante, es el mes de febrero, mes de maduración de los cultivos que están todavía frágiles, pueden ser atacados por las plagas, enfermedades o el temible granizo. Sin embargo, el rito celebrado en este mes, está relacionado con la ganadería porque en febrero se da la parición y el empadre, y es un momento crucial para las crías, pueden morir o los padrillos pueden no fecundar. Se necesita del rito del *uywa ch'uyay*, un rito para purificar a los animales y luego para que fecunden. Una tercera fecha de ritos, viene a ser el tiempo de la cosecha, en mayo se cosecha el maíz y en junio la papa.

Por otro lado, los ritos que celebran los agro-pastores de Calca presentan de por sí, códigos simbólicos que al ser decodificados podríamos entender, ¿para qué se celebran los ritos los comuneros?, pero más que esta pregunta, es entender lo que los mitos anuncian en sus relatos, vale decir una forma de pensar, la lógica que poseen los agr-pastores cuando ordenan el espacio, el tiempo y la sociedad. En este caso particular tendríamos que buscar respuestas a la pregunta: ¿qué modelo de pensamiento subyace en los rituales que practican los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama de Calca?. Para ello es fundamental nuestro criterio, comprender el rito y cuyo objetivo es, conocer y analizar los códigos simbólicos que se articulan entre sí a través de las metáforas, canciones, oraciones, actos y gestos que se desarrollan de manera repetitiva en todo el ritual, vinculándolos con los mitos, para luego entender el modelo del pensamiento de los comuneros. De esa manera, nuestra tarea es descubrir los principios ordenadores subyacentes que mantiene esa coherencia.

Frente a la teoría de la dualidad opuesta complementaria presentada como el paradigma del pensamiento andino por los antropólogos, se puede buscar la explicación como un sistema de pares opuestos, en vez de considerarlo como un simple binario. En realidad, no se trata en absoluto de atacar las dualidades que sean opuestas y se complementen, sino más bien en pensar en un sistema

más dinámico que la simple suma de los opuestos por la acción del complemento.

A nuestro parecer: el modelo de pensamiento que subyace en los ritos que celebran los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama están basados en los sistemas de pares de oposición, así como concentración y dispersión que sirven para ordenar y controlar el caos amenazante por efectos del comportamiento climático, decisiones políticas, sociales, económicas y religiosas que afectan a los intereses humanos para su sobre-vivencia.

Metodología

Para realizar la investigación acerca de los ritos que practican los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama, era necesario aplicar el método clásico de la etnografía para acercarnos a este intrincado conjunto de celebraciones de los rituales, observarlas, indagarlas y luego describirlas.

En este sentido, la primera tarea consiste en describir en detalle la estructura del ritual, para encontrar los elementos comunes que subyacen en ella y nos permitirá conocer, en su generalidad, el conjunto de códigos que, al enlazarlos, recrean la lógica de su sistema conceptual. Como las construcciones de la mente están hechas de muchos elementos combinados que se articulan en forma de sistemas, precisamente estos elementos que se combinan y articulan, pueden permitirnos analizarlas y explicarlas, cómo los pastores han elegido y ordenado estos elementos, y así, poder llegar a tener una idea de su mundo social, natural y sobrenatural en base de este orden lógico, concebido por ellos mismos.

La segunda tarea consiste en entender el ritual en todas sus facetas de su desarrollo para analizar cada episodio del ritual, identificando los símbolos que contiene y así comprender sus relaciones. Como nuestra meta es reconstruir la lógica interna de los pastores que se halla en el ritual, debemos analizar los mitos que es la base del pensamiento y articularlos con el rito, tomando atención especial lo que el mito expresa sobre todo el orden y las figuras mediante el cual ese orden actúa.

Es necesario identificar cada relación entretejida por los comuneros dentro de su tradición cultural que se define como la base de un sistema de significados y de representaciones expresadas en el ritual. Entonces, se puede ver que cada parte del sistema lleva un sentido y reproduce el todo. Articulando lo que dicen las canciones y las oraciones con la conducta teatralizada del ritual se puede interpretar la lógica en su conjunto. Es importante analizar la metáfora de las canciones, oraciones y de todo lo verbal expresadas durante la celebración del rito.

Conocer los ritos a profundidad, es para lograr, en lo posible, alcanzar una explicación sobre la lógica del pensamiento que encierran los rituales. En este espacio, pretendemos establecer comparaciones del análisis de la lógica entre los ritos. Los comuneros de Calca poseen una variedad de rituales relacionados a los deseos de renovación, fecundación, salud, sanación, etc.

La tercera tarea consistió en elegir el ámbito de estudio y se tomó los siguientes criterios: primero, procurar encontrar, no sólo una comunidad, sino tres representativas: Pampallacta, Huarqui y Huama. No sólo estas comunidades fueron nuestro centro de observación, sino también las que se encuentran en toda la región de Calca como Acchawata, Poques, y algunas comunidades de la zona de maíz. Como se puede notar, nuestro interés fue también ver los rituales de otros lugares con el objetivo de compararlos. Por otro lado, las tres comunidades que elegimos están asentadas a partir de los 3500 hasta los 4600 metros sobre el nivel del mar. Si retrocedemos el tiempo, podríamos ver que los ancestros de estas comunidades organizadas en *ayllus*, habrían habitado junto a las *panakas* de la realeza inka. El segundo criterio, la más fundamental, fue buscar que las comunidades de estudio mantengan, en lo posible, su tradición cultural, en especial acerca de los rituales.

Para lograr una adecuada observación fue necesario permanecer un tiempo considerable en las comunidades de estudio antes y después de las fechas de la celebración de los rituales, durante la temporada de siembra y cosecha de los cultivos, fiestas patronales, etc. Para lograr entender y experimentar la vida misma de los comuneros, sentir y captar su relación existencial con su entorno ambiental (el clima, la tierra, los cerros) y social, se tuvo que

convivir con ellos, haciendo amistad con los mismos protagonistas de los rituales. Una de las estrategias fundamentales fue entrevistar a la familia, en especial a las esposas del agro-pastor. Las mujeres conocen a detalle el ritual y se tiene al mismo tiempo versiones tanto del marido como de la esposa. Lo sorprendente es que las niñas conocían más que sus hermanos el ritual, es posible que sea por el mismo hecho que ellas son, en realidad, dueñas del rebaño. Nuestras preguntas fueron dirigidas con cierta intensión para que nos contestaran desde su propia perspectiva de ellos, y tuvimos el cuidado de concentrarnos en cada palabra que ellos nos decían, porque, como es lógico, estas palabras pueden encerrar varios significados. Es una ventaja haber aprendido el quechua, desde luego, no en su profundidad, sino lo suficiente para obtener a través de la conversación en forma directa, los datos que necesitamos. La observación combinada con la entrevista -muchas veces entrevistas focales realizada a la familia del agro-pastor- fue muy útil, en especial para aplicar la entrevista a profundidad y otras que generaron nuestra información, por ejemplo, las propias palabras de las personas, como también lo que ellos grafican o confeccionan los objetos, etc. Todo esto, como se puede notar, muestran que detrás de las acciones de la gente están las creencias. Los datos nos han servido para inducir, desarrollando conceptos, intelecciones y lograr así la comprensión del mismo dato. Pasamos muchas horas revisando los ritos y sus detalles para volver a preguntar, procurando que las respuestas no sean falseadas. Los comuneros cuando no desean contestar a una pregunta realizada, aplican la sencilla respuesta para salir del paso: "así es la costumbre". Por eso, es importante tener la visión completa del escenario y de las personas durante el desarrollo de los rituales y lograr averiguar el fenómeno por otras vías, por ejemplo, comentar de manera deliberada con errores, el fenómeno conocido, para que el informante replique con la verdad.

Conversamos con casi todos los comuneros, sin diferenciar ni jerarquizarlos, porque los datos de los niños, las mujeres, los varones y los ancianos tienen el mismo valor. Tuvimos el cuidado de anotar los gestos, posición y actitud de los informantes. Después de una conversación procurábamos recordar las palabras más relevantes y anotarlas en nuestro diario, para luego, volver con

preguntas. Vivir con ellos, nos sirvió de mucha experiencia, y más que todo, nos instruimos sobre la forma de celebrar el ritual.

La razón de todo esto, es que los comuneros están interpretando, definiendo en forma constante su entorno natural, el comportamiento de los animales, su devoción con sus deidades, etc. En el hogar de un comunero, la investigación es más dinámica. La manera de cómo un comunero interprete los significados que dispone, hace que esto tenga una conducta al apreciar una situación. Procuramos aprender: cómo ellos interpretan los símbolos, qué palabras utilizan, sus puntos de vista; siempre teniendo el cuidado de que las palabras tienen dos niveles de contenido: el significado y el uso. El significado es la definición misma del término y su uso es metafórico. En los rituales se da este fenómeno con más frecuencia e intencional. El ritual tiene su propio lenguaje, palabras que no se les escucha en la vida cotidiana. Si bien es cierto que escoge los elementos más significativos de la vida cotidiana, su principio y sus valores en el ritual se las idealizan como lo que debe ser, comentando lo que no debe ser, acto de sumo cuidado, porque según ellos, el caos está presente.

De esta manera, el análisis de los datos etnográficos en su versión de casos específicos, partieron más desde, como dijimos líneas arriba, del propio criterio del informante. Retornamos después a los informantes de Pampallacta, Huarqui y Huama con nuevas preguntas, nos proporcionaron una exégesis nativa sumamente pertinente. Si se formula las preguntas adecuadas nos resulta averiguar con facilidad la significación del ritual.

CAPITULO I

LOCALIDAD Y MEDIO AMBIENTE

1. GENERALIDADES

La provincia de Calca se ubica en la parte central del departamento de Cusco, en realidad se encuentra en la Vertiente Occidental de la cordillera Oriental que está cerca al nudo del Vilcanota. El territorio de la provincia tiene una superficie de 3,625.96 Km², y la topografía, en especial de la parte alta, se caracteriza por poseer hondos cañones y desfiladeros escarpados, combinado con declives moderados, de donde sobresalen las lomas y algunas pequeñas pampas que aprovecharon los comuneros para cultivar papa y maíz. Como todo paisaje interandino, la topografía fraccionada y diversificada no son favorables para la agricultura, sin embargo, los pisos ecológicos que varían desde los 900 y termina en el nevado Chaiñapuerto del distrito de Lares a los 6,200 m.s.n.m (CTAR Cusco, 2000), fue el nicho ecológico donde supieron explotar los calqueños, aplicando una tecnología adaptada a este medio para extraer los recursos necesarios de sobre-vivencia, y así, establecer la población.

Pues bien, el territorio de Calca cuenta con tres importantes cuencas hidrográficas: una de ellas, hacia el sur, está formado por el río Vilcanota que recorre el Valle de Urubamba; y hacia el norte, los ríos Yanatilde y Yavero forman los valles de Yanatilde y Lacco Yavero. Estas cuencas juegan un papel importante en la economía de los comuneros indígenas de Calca. La capital de provincia cuyo nombre es Calca, presenta un crecimiento poblacional a raíz de la migración de los pobladores de Lares, Yanatilde y de las comunidades aledañas. El Ministerio de Agricultura informó, tomando en cuenta el Proyecto de Titulaciones de Tierras, que la provincia posee 87 Comunidades Campesinas, de los cuales la gran mayoría están ubicadas entre los pisos ecológicos de *puna* y *qheswa*, y un porcentaje menor en la *yunga*.

De las 87 comunidades de la provincia de Calaca, Pampallacta, Huama y Huarqui fueron las elegidas para realizar nuestro trabajo de campo. En realidad las comunidades están juntas y situadas

donde los calqueños denominan puna. Pampallacta colindan con Huarqui y Huarqui con Huama y cuya extensión total de su territorio abarca 8050 hectáreas y allí viven 455 familias que son quechua hablantes, esto quiere decir que pertenecen al mismo grupo étnico. Para esclarecer mejor nuestro universo de estudio, veremos a cada comunidad en cuanto se refiere a la superficie de tierras que poseen y familias que habitan: La comunidad de Pampallacta tiene una superficie de 3,330 Has de tierras con 180 familias; Huama posee 1,403.000 Has con 150 familias; y Huarqui llega 3,315.000 Has con 125 familias. El territorio comunal de Huama abarca entre 3500 a 4000 m.s.n.m, esto quiere decir que poseen tierras para el cultivo de maíz. En cambio Pampallacta que se sitúa desde los 3600 a 4600 m.s.n.m. y Huarqui entre los 3800 a 4600 m.s.n.m., sólo cultivan tubérculos. En las tres comunidades crían alpacas, llamas y ovejas.

La accidentada topografía de la cordillera de los Andes Centrales afectó a la formación de suelos, al comportamiento del clima, a la formación de cierto tipo de vegetación y presencia de animales. Por otro lado, las precipitaciones pluviales de setiembre a abril; con presencia en ocasiones del granizo o la nieve, junto a la temporada de secas con bastantes heladas, fue el escenario donde los andinos lograron desarrollar la agricultura y el pastoreo, adaptando el ciclo vegetativo de las plantas comestibles a estas dos estaciones. Carl Troll (1980) consideró que esto se debe a la combinación de factores medio ambientales y geográficos, de latitud, longitud y altitud que dieron resultado a diferentes biomas. Las variaciones altitudinales han ocasionado los distintos pisos ecológicos que fueron percibidos por los comuneros como *puna*, *qheswa* y *yunga*.

En estas comunidades el clima de la puna es extremo y rudo, porque la temperatura media anual fluctúa entre 3°C a 20° C y algunas veces descienden a menos 0°C. Dolfus señaló que las consecuencias del clima andino «se rigen más por las variaciones temporales de las precipitaciones que por las variaciones térmicas de las estaciones» (1981). En la época lluviosa, el volumen de las precipitaciones fluctúa entre 800 y 1400 mm, ocasionando una flora muy especial a base de un ecosistema especializado en gramíneas y ausencia de plantas arborescentes. Sin embargo, en los espacios abrigados, como al interior de los valles, roquedales o laderas

asoleadas, la vegetación es variada, presentando bosques de *qewña* (*Polylepis incana*), *kiswar* (*Buddleia longifolia*), *qolli* (*Buddleia coriacea*) y otros. Un porcentaje de estas precipitaciones caen en forma de nieve y granizo, y con frecuencia, la sequía se presenta en la época de lluvias, que como se sabe, todos estos fenómenos son perjudiciales para los cultivos. Por otro lado, la puna de estas comunidades presentan dos pisos ecológicos: en uno de ellos es posible sembrar tubérculos hasta los 4300 metros, que según Custred el límite superior de la agricultura se halla aproximadamente de los 4000 metros sobre el nivel del mar (Custred, 1973); y el otro, que se encuentra entre el límite nival, por el intenso frío y las bruscas variaciones climáticas no se puede cultivar y sólo se la aprovecha los pastizales que crecen y que son apropiados para las alpacas y llamas.

2. ETNOGRAFIA DEL AREA DE ESTUDIO

Con las características generales señaladas del hábitat y el medio ambiente de las comunidades campesinas de Pampallacta, Huarqui y Huama, se pueden ingresar a las propias categorías indígenas cuando interpretan o clasifican su entorno natural, es decir, la concepción autóctona que tienen los comuneros de su geografía. Entonces, las definiciones que daré sobre el entorno natural partirán del criterio de los comuneros quienes con estos conocimientos aseguran su producción agropecuaria. Observar con detalle los fenómenos que suceden en el mundo que les rodea, es pues una estrategia, para procurar maximizar las unidades de calor y minimizar los riesgos ocasionados por las heladas, sequías, etc.

Los comuneros comentan con referencia al comportamiento del clima, que según ellos, es adverso, desfavorable para vivir en condiciones normales. Por ejemplo, los agricultores se sienten inseguros de su cosecha al momento de sembrar sus cultivos o criar sus animales.

De hecho, estas observaciones son correctas, no sólo porque tienen que sembrar como agricultores, sino que el objetivo es sobrevivir. En un porcentaje de su vida laboral los comuneros se dedican a observar el medio ambiente que les rodea, ya que dependen del comportamiento del clima para obtener una buena

cosecha agropecuaria. Al vivir en la incertidumbre provocado por el comportamiento del medio ambiente, los comuneros deben confiar en su sistema de tecnología tradicional y en los conocimientos acumulados a cerca de las observaciones realizadas para prevenir los fenómenos meteorológicos. Entonces, lo primero que aprende todo agricultor es a identificar, que en el periodo de un año, existen solo dos estaciones bien marcadas: Una de ellas es lluviosa, más o menos larga, a la que reconocen con el término *poqoy*, que en español vendría a ser tiempo de maduración de los cultivos; término que aclara muy bien la adaptación del ciclo vegetativo de las plantas a la duración del período de lluvias. Un comunero de Pampallacta nos informaba que el periodo de precipitaciones pluviales comienza en sí en el mes de setiembre, aunque para él, en agosto caen las primeras gotas de lluvia, y poco a poco aumenta de intensidad hasta alcanzar un máximo en enero, febrero y de forma gradual disminuir en abril.

La otra estación la denominan *chiraw*, los mestizos de Calca la identifican como tiempo de secas, pero para los comuneros es el "tiempo de heladas y sin nubes", es relativamente corta, es decir, dura tres meses: mayo, junio y julio. Meses que casi a diario, por la noche o al amanecer, caen las heladas sin permitirles a los comuneros sembrar ningún cultivo.

Un agricultor comentó a cerca de lo que piensa de las dos estaciones y opinó lo siguiente: el *poqoy* y *chiraw* son tan importantes para nuestra supervivencia, porque en el *poqoy* viene la lluvia y hace crecer a los cultivos y en el *chiraw* las heladas nos sirven para fabricar *moraya* y *chuño*. Como es obvio, todos los comuneros afirman que el período de lluvias es la más conveniente para los agricultores, ya que necesitan de sus cultivos como de sus pastizales, pero un exceso de ellas, sería perjudicial a la cosecha agropecuaria. En cambio, en la estación de estío, con las heladas que son nocivas a las plantas, se las saca provecho; pero esperan que el *chiraw* sea una estación con abundantes heladas para elaborar *moraya*, *chuño*, *q'achu chuño* de la papa, *linli* de la lisas, *khaya* de la oca, *ch'arki* (cecina) y *chalonga* de la carne de alpaca o llama¹³. Estos

¹³ Los tubérculos como la papa, papa lisas, oca o año son deshidratados utilizando la helada y el agua para convertirlos en *moraya*, *chuño*, *linli*, *khaya*. La carne de los camélidos también se las seca con heladas y algunos utilizan sal para convertirlos en cecina.

alimentos se aseguran en el *taqe wasi* (despensa) para consumirlos poco a poco; pero el objetivo fundamental es que estos alimentos sirvan para satisfacer el hambre en los años críticos, cuando la agricultura no tuvo un rendimiento esperado a causa de algún factor medio ambiental. Un porcentaje de estos alimentos industrializados se los utiliza para trocar con otros productos necesarios y tener un balance equitativo en la dieta alimentaria. Ahorrar entre los campesinos es tener reservas de alimentos para evitar la hambruna en los años malos de la cosecha agropecuaria.

La utilidad de conocer las estaciones es también para realizar el movimiento de los animales en busca de pastos. En el *poqoy*, gracias a las precipitaciones pluviales, abundan los pastos, tanto en la parte alta como en la parte baja de las comunidades de Pampallacta, Huarqui y Huama. En esta época, los comuneros concentran a los animales en la zona baja, cerca al poblado, donde se encuentran la vivienda principal (*hatun wasi*). Por ejemplo, los de Pampallacta mantienen esta costumbre, mientras los de Huama, sólo descienden a los animales hasta Pongopata, una de las *astanas* (casa estacional), donde todavía las alpacas pueden encontrar los pastos que consumen¹⁴. Cuando empieza el *chiraw*, los pastos se van reduciendo, entonces los rebaños tienden a dispersarse a sus *astanas*. En esta época se manejan las *ch'ura* (terrenos húmedos por filtración permanente del agua o por el depósito de las aguas de lluvias, donde todo el año crecen pastos que consume la alpaca). Cada familia o *ayllu* poseen sus *astanas* en diferentes lugares y muchas de ellas, viajan cuatro días de distancia de la comunidad. Un comunero de Pampallacta explicó que esos pastizales les pertenecieron desde épocas ancestrales y que siempre tuvieron acceso a ellas a pesar que se hallaban en las haciendas o en otras comunidades vecinas. La Reforma Agraria adjudicó los pastizales de la hacienda a las comunidades. El alejarse de sus chacras durante el *chiraw* es porque no tienen actividades agrícolas, y sólo retornan, cuando tienen que barbechar o sembrar las tierras. La *astana* es una vivienda provisional en las zonas de pastoreo como en los terrenos de rotación. El término *astana* significa trasladarse, moverse de un lugar

¹⁴ Un patrón andino es tener varias viviendas. La casa principal y el *taqe wasi* se halla en el poblado. En el caso de Huama el poblado se encuentra en la parte intermedia entre la puna y la *gheswa*. Sin embargo, durante el año, los comuneros pasan el mayor tiempo en sus *astanas*, segunda residencia que sirve para controlar el rebaño o los cultivos de rotación. El término quechua *astana* significa movimiento, lo cual explica la actividad trashumante de los comuneros en busca de pastizales.

a otro. Son construidas con paredes de piedra, cuya armazón del techo es provisional, y se la desata para trasladar la madera y techar en otra *astana* donde permanecerán durante ese año cuidando el rebaño. Esta vivienda siempre está rodeada de dos o más corrales que sirven para guardar sus animales durante la noche.

Así, la agricultura como el traslado de los animales en busca de pastos está sometido, como Dolfus ya señaló, al margen de las estaciones, a la presencia y comportamiento de las precipitaciones pluviales. Lo que sucede es que el riesgo está vigente en la época del *poqoy*, porque las lluvias pueden retrasarse, adelantarse o pueden presentarse los veranillos, la granizada, etc. Los campesinos plasmaron esta preocupación a través de técnicas de observación para lograr conocer y elaborar estrategias, clasificaciones, etc., sobre el comportamiento del clima, y así, prevenir los riesgos.

El control de la dispersión por efectos climáticos¹⁵

Los comuneros de Pampallacta, Huama y Huarqui aseguran que un *chiraw* con un frío intenso y prolongado, con severas heladas, nevadas, pero sin lluvias, es condición para que el *poqoy* sea favorable para la agricultura. En otros términos, se trata de un año normal considerado de oportunidades, en las que muy probablemente, no se presentan los veranillos ni las heladas cuando se esta sembrando, o lo contrario, no caigan lluvias en el momento que la cosecha (maíz) esta secando en el tendal.

Los comuneros casi siempre deben estar alertos sobre el estado meteorológico del tiempo, y con la mentalidad de un científico, observan y analizan con mucho cuidado el comportamiento de las plantas, de los animales, la fase de los astros, el movimiento de los vientos o de las nubes, etc. Saben los comuneros que las plantas y los animales tienen la capacidad de anunciar el comportamiento del clima, es decir, cómo su conducta biológica fue adaptada a las condiciones del medio ambiente, hace esto que tengan cierto comportamiento frente al clima, que averiguados por el agricultor, son fuentes de información seguras para determinar la temporada

¹⁵ El desorden y el caos entre los quechuas es identificado con el término *ch'eqesqa*, que traducido al español vendría a ser: es esparcir, dispersar, separar, diseminar. En otros términos se refiere al riesgo.

de siembra y prevenir el mejor manejo de las *ch'uras*¹⁶ y de esa manera, garantizar los pastos para todo el año.

La información acerca del comportamiento de los animales, plantas, astros, etc., que nos proporcionaron los mismos comuneros de Huama y que reafirmaron los de Pampallacta y los Huarqui, son conocimientos que fueron acumulados durante mucho tiempo y que hoy, gracias haberse transmitido de generación a generación la utilizan para pronosticar el clima y fijar la temporada de siembra. Desde luego, para un comunero observador, el dato más importante de la presencia de las precipitaciones pluviales, es la conducta que presentan las aves frente al comportamiento del clima. Por ejemplo, días antes a las lluvias, nos dijo un wameño, que las aves manifiestan su alegría, revolotean, juegan, trinan, pelean, y anuncian así, las posibles precipitaciones pluviales. Entonces, los comuneros prestan mucha atención y agudizan sus oídos para captar las variedades de entonaciones de las aves y analizarlas, para obtener la información precisa y veraz del comportamiento del clima.

Cada año, los comuneros contemplan la conducta del *alqamari* (*Polyborus chima chima*. *Phalcoboenus albogularis*. Sacre); esta ave pertenece a la familia falconidae y existen de dos colores: Una puede ser de cabeza y cuello blanco con el cuerpo negro brillante y pies rojos; y la otra, es de color marrón, aunque para un huameño, los *alqamaris* son marrones cuando son jóvenes. Lo que sucede es que ésta ave tiene la costumbre de graznar y volar haciendo círculos para anunciar los vientos fuertes y gritar unos días antes de la presencia de las lluvias.

Otra ave importante en la observación de los comuneros es el *hak'akllu* (*Colaptes rupícola puna* Cabanis), al que también llaman *pito*, es de color amarillo y negro y tiene la costumbre de perforar las paredes de las casas para anidar; su canto parece modular su nombre; pero cuando escuchan los comuneros el sonido "ay, ay" de esta ave, asegura la proximidad de las lluvias o si observan que rondan inquietas, es que anuncian las heladas, y si canta durante los días de aguaceros, el comunero interpreta que puede escampar.

¹⁶ *Ch'ura* es un terreno húmedo por causa de la filtración de las aguas de lluvia. Se debería llamar *ch'ura allpa* terreno pantanoso

El *chiwaku* (*Turdus chiguanqo*), una ave de plumaje parduzco con pico y patas amarillas, al cantar lo hace en estrofas melódicas cortas que repite y varía; pero si llora, anuncia la lluvia por la noche. En cambio, el *lluthu* (*Nothoprocta*, *Nothura*, *Tinamotis*, *Nothocercus* y *Grypturellus*), perdiz andina de color parduzco, jaspeado con negro y ocre, si anida en las partes bajas, los comuneros se preocupan, es que esta conducta anuncia la presencia de la sequía.

Es preciso citar a dos aves que se hallan dentro de las observaciones de los comuneros. Una de ellas se trata del Cóndor, que en el *runa simi* suena *kuntur* (*Vultur gryphus* Linneo. *Sarcorhampus gryphus* Linneo). Y el otro es el *leqhechu* (*Vanolus resplendens* Tach), pájaro de plumaje grisáceo y blanco. Cuando estas aves bajan de las alturas, los comuneros aseguran la presencia de la helada. Además de esto, los pampallacteños tienen el cuidado de observar con mucha atención el nido del *leqhechu*, y observan si sus huevos tienen manchas claras, su preocupación se acentúa porque pronostica un año malo para la agricultura. En cambio, dice un huameño, cuanto más oscuras son las manchas, todos nos ponemos contentos porque el clima favorecerá a nuestros cultivos. Pero, si a este pájaro se le ocurre enterrar con excremento de llama su nido, es con la intención de asegurar a sus huevos de las heladas. Por otro lado también es importante ver donde anida el *leqhechu*, si lo hace en las lomas, será un año de precipitaciones, pero si anida en las partes bajas será un año de sequía.

Algunos mamíferos también son motivos de observación de parte de los comuneros, y una manera de garantizarse para un buen pronóstico del clima, es tomando en cuenta, no sólo a los mamíferos, sino también a otros organismos como los insectos, gusanos y plantas, que son indicadores del comportamiento del clima. El zorro (*Pseudalopex*), conocido por ellos como *atoq*; la hembra de este cánido entra en celo al inicio de la temporada de lluvias, pero si esto ocurre antes de las primeras lluvias, el comunero tiene el temor que ese año agrícola no garantizará una buena cosecha. También los aullidos de este animal es motivo de atención por parte de los comuneros, si lo hace en agosto, deciden sembrar *waña* (variedad de papa amarga, adecuado para la elaboración del *chuño* y la *moraya*), mientras que el aullido en setiembre, sirve para que la gente prepare la siembra de los tubérculos en los primeros días de octubre. Otro

animal al que ponen mucha atención los comuneros es el *añas* (*Conepatus inka* Thomas), este zorrino tiene la costumbre de escarbar las chacras de papa cuando son años de pocas heladas y amontona tierra en su guarida indicando con este acto, un año malo para la cosecha agrícola.

La *K'uyka* (*Lumbricus terrestris* Lin, *Eisenia foética* Renati), lombriz de tierra, cuando sale del subsuelo a la superficie los comuneros observan, si su cuerpo tiene tierra indica que continuará las lluvias, mientras que si está limpio y brilla, es una señal que se viene la sequía.

Así pues, existen muchos conocimientos en cuantos se refieren a observar los indicadores que presagian el comportamiento climático. Sucede que la humedad atmosférica, la lluvia, sequías, el granizo, la helada, etc., es absorbida por las plantas y entonces, se convierten como indicadores dentro de la cautelosa observación en que pudieran tener los comuneros para predecir el comportamiento del clima en Calca. Por ejemplo, el *capulí* (*Prunuscapollin* zucc) cuando florece en agosto, los calqueños predicen un buen año agrícola, y el abundante fructificación del *molle* (*Schinus molle* L) anuncia copiosas lluvias. Así mismo observan en el mes de agosto al *pisonay* (*Erythrina falcata* Benth) de inflorescencia en racimo, cuando sus flores rojo escarlata son abundantes o el *sauce* (*Salix humboldtiana*) exuda su melaza o el *chiwanway* (*Crocopsis fulgens* Pax) florece, ese año, será bueno para la agricultura. Pero si el comunero nota que la raíz de la *tatora* (*Scyrrpus totora* T. Koyama) se seca es porque las lluvias serán tardías, o el tallo de la *k'allanpa* (*Daedalea rapanda* Pers), una especie de hongo, brota antes del mes de diciembre, anuncia un año malo para los sembríos.

De manera similar, las manifestaciones atmosféricas es también motivo de observaciones constantes por parte de los comuneros para predecir el comportamiento del clima. El análisis de una lista de observaciones, llevarán a la reflexión para tomar las decisiones en cuanto se refiere al inicio de la siembra. De ahí la preocupación de ver los celajes, vientos, nubes, lluvias, o los astros como la luna, el sol, las estrellas, etc. Por ejemplo, si los relámpagos son de color blanco anuncian la sequía o escasez de lluvias, pero si son amarillentos o rojizos, las lluvias serán continuas. A esto se

suma el sonido de los truenos, si son moderados y frecuentes, las lluvias permanecerán, pero un sonido entrecortado, sonoro y retumbante presagia que debe escampar. Así mismo, si se ve un celaje con una tonalidad rojiza, bordes dorados y oscuros, el comunero interpreta la presencia continua de las lluvias, mientras si éstas son amarillentas, indicarán sequía.

Todo comunero al viento húmedo lo llaman *para wayra*, es indicador de la humedad del ambiente y de las permanentes lluvias. En cambio cuando notan un viento frío y seco, se trata de la *qasa wayra* (viento helado) que anticipa a la helada. Los comuneros opinan que en los meses de octubre y noviembre, cuando las nubes se condensan y permanecen estacionarias sobre los cerros nevados de sus comunidades, tendrán abundantes lluvias. Mientras si éstas van hacia la puna, la preocupación es general entre ellos, porque interpretan sequía.

Todo comunero teme a la nevada, al granizo o a la helada en la temporada de lluvias, y es por esta razón que están pendientes observando las nubes que son abundantes y permanecen estacionarias; pero si se presentan en los meses de enero, febrero o marzo en forma de gránulos, con toda seguridad, el comunero dice, que se viene la nevada. Cuando esas nubes se condensan en el horizonte después de una fuerte insolación y se vuelven de color negro pizarra y además el cóndor, el *hak'akllo* y el *leqhechu* descienden de las alturas, la granizada es eminente. La granizada se presenta con frecuencia en los meses de setiembre, octubre y noviembre; pero cuando ocurre en enero y febrero, el daño a los cultivos es mayor. En otras regiones, como en Paqchanta de Ocongate tienen un vigilante al que llaman *arariwa*, quien es el encargado de cuidar y pelear contra el granizo. Los comuneros de Calca sólo se atienen a realizar rituales, recitando conjuros y oraciones, ofreciendo chicha y coca a los *Apus* para que el "demonio" del granizo, no haga estragos a los cultivos. Las heladas son también anunciadas por el *leqhechu* que baja en parvadas una semana antes. Entonces, algunos comuneros encienden fogatas, con el fin de atemperar un tanto el clima y minimizar los estragos que ocasionaría a las sementeras. De la misma manera, las *wallatas* o ganso andino (*Chloephaga melanoptera* Eyton), cuando bajan hasta el piso ecológico de la *qheswa*, es que anuncia nevada.

Si el sol presenta un halo continuarán las precipitaciones pluviales, en cambio, el halo en la luna anuncia la despedida de la lluvia. En el mes de junio, es un mes donde los comuneros observan con detenimiento el brillo y el tamaño aparente de las estrellas. La brillantez y el tamaño están relacionados con una cosecha abundante.

Pues bien, todo este conocimiento relacionado con el entorno natural encierra un gran significado desde el punto de vista de los comuneros, quienes son los que intervienen en la codificación y utilización positiva de este saber para minimizar la dispersión. Los comuneros al adaptarse a las condiciones ambientales para sacar cualquier beneficio y controlar el riesgo y minimizar la incertidumbre, juegan con las probabilidades, evitando o dispersando el riesgo y al mismo tiempo aprovechando al máximo los recursos disponibles. Los comuneros tienen que arriesgarse viendo estas probabilidades y procuran minimizar la incertidumbre y los riesgos relativos.

Así pues, el único recurso que tienen los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama para controlar la dispersión, es confiando en el conocimiento y creencias tradicionales de su cultura. Como ya mencionamos líneas arriba, lo primero que hace un buen agricultor antes de sembrar sus chacras, es observar el comportamiento de los animales, de las plantas, de los vientos, de los astros, etc., con la intención de obtener información precisa del comportamiento climático y determinar la temporada de siembra y procurar evitar la presencia de las heladas, del granizo y la sequía. Una de las estrategias fuera del conocimiento tecnológico es recurrir a los rituales que trataremos en los capítulos correspondientes. Tomando en cuenta todos estos argumentos como resultado de una observación minuciosa, el comunero gestiona minimizar el daño ocasionado por las plagas, fenómenos climáticos, para procurar controlar así, la incertidumbre y la dispersión.

El control de la dispersión por medio de la tecnología

Los Andes Centrales es una región difícil para controlar y manejar a los cultivos y los animales de cría. Una de las dificultades para hacer agricultura es la topografía accidentada. Los suelos que

se hallan en las pendientes son inconsistentes y un manejo inapropiado por parte de un descuidado agricultor, puede provocar erosión, derrumbes o producir la salinización de los suelos. Después de tomar en cuenta todas estas dificultades, los comuneros saben orientar y manejar los surcos en las chacras para evitar la erosión. Por otro lado, por la falta de suelos llanos o pampas, se utilizan los suelos en las laderas, y al mismo tiempo aprovechan que en estos suelos las heladas sean menos perjudiciales para las plantas. Morlon observó esta técnica con estas palabras: «la helada es una de las causas de la paradójica situación por la que los cultivos se localizan en pendientes erosionadas, en tanto que los suelos ricos y profundos son dejados en pastizal» (1996: 259).

Como una consecuencia de cultivar en la pendiente, los andinos tuvieron que haber inventado la *chakitaklla* (arado de pie), una herramienta eficaz y adaptada a las condiciones topográficas de los Andes. Sólo con esta herramienta se puede roturar los terrenos en laderas, inclusive su forma está diseñada en función a la pendiente del terreno y a la labor realizada (Rivero, 1983: 123-142). La *chakitaklla* sigue siendo una herramienta múltiple para los comuneros, su máximo rendimiento se la obtiene al manejarla en equipo (*masa*).

Los agricultores procuran aprovechar las curvas de nivel en las laderas para construir terrazas (*pata patas*), aunque para ellos requiere de bastante esfuerzo y trabajo colectivo. Según un agricultor de Huama, los beneficios de una terraza son: aprovechar los suelos en laderas; controlar la erosión; poder regar y; minimizar el efecto de las heladas.

Otra medida prevista por los comuneros contra la helada, el granizo y la nevada, es sembrando varias especies de cultivos en forma asociada, con la esperanza de no perder toda la cosecha, sino que alguno de los cultivos puede resistir a la plaga. Si el comunero planta una sola especie, debe dispersarlo sembrando en chacras en distintos lugares del territorio comunal, de esa manera, logrará salvar un mayor porcentaje de la cosecha del flagelo climático. Todo terreno de rotación (*muyu allpa* o *laymi*) tiene su *yapa*, es decir, un terreno en otro lugar del *laymi* (muchas veces en la *qheswa* se siembra papa). El motivo de poseer un terreno fuera del *laymi* es

para garantizar que algo se coseche cuando los cultivos del *laymi* fueron golpeados por el granizo, congelados por la helada o atacado por una enfermedad como la *rancha* (*Phitophthorea infestans*)¹⁷.

La lógica de la dispersión de las chacras en diferentes sectores o pisos ecológicos tiene pues este objetivo. Pero también las chacras esparcidas en diferentes pisos ecológicos son con la finalidad de obtener distintas cosechas al año (tubérculos, granos, hortalizas, etc.) y procurar que en el *taqe wasi* los alimentos estén completos de diversas variedades de alimentos. Por estas razones, los comuneros han orientado y desarrollado un sistema agropecuario adecuado a la "verticalidad", a sus variedades topográficas muy complejas y a su diversidad de ecosistemas. En otros términos, es lograr controlar los riesgos constantes a los que está sometida la agricultura andina. Aplicando una tecnología dirigida a un manejo adecuado del medio ambiente, los comuneros garantizan sus recursos alimenticios, un recurso imprescindible para la supervivencia.

Una solución al riesgo agrícola en la puna, es sembrando con el sistema de *laymis* (chacras en rotación). La siembra en estos terrenos depende sólo de las lluvias y están destinados a la siembra de papa y otros tubérculos. Cada comunidad en Calca poseen seis a ocho *laymis*. Los *laymis* se siembran bajo dos modalidades: una puede ser con el *yapuy* (barbecho), que consiste en roturar meses antes de sembrar el suelo; y la otra, con el *chuki* (labranza mínima), es decir, no se necesita rotura el suelo, sólo se abren hoyos para depositar la semilla, y después, cuando la planta llega a crecer unos 15 centímetros, se aporca y se hacen los surcos.

Un agricultor comentó que la rotación de los suelos agrícolas está más en función de controlar una mala producción de papas. Los agrónomos afirman que existe un nematodo que vive hasta cinco años en el terreno donde fue sembrado papa y afecta a la producción del tubérculo. Como los agrónomos, los agricultores calqueños saben las consecuencias de esta plaga y la controlan a través de rotar los terrenos de cultivo. Después de sembrar papa en un *laymi* no se debe sembrar el tubérculo durante 5 a 7 años. Los

¹⁷ La *rancha* es una enfermedad fungosa que ataca a las hojas y al tallo del tubérculo.

laymis descansan después de tres a cuatro años de haber sido sembrado con otros tubérculos o granos para pasar a ser campos de pastizales. Así pues, para un agricultor calqueño, el tiempo con que rotan estas tierras, es suficiente para que el "nematodo" desaparezca y la producción de papa sea de buena calidad y cantidad. Otra forma de evitar la plaga es asociando los cultivos de papa con el *añu* (*Tropaelum tuberosum*), ya que la raíz de este tubérculo, controla al "nemátodo".

Así mismo, los comuneros consideran racional sembrar en una chacra diferentes cultivos (papa, *año*, *oca* o maíz, frijoles, habas, etc.) o sembrar diferentes variedades de papa (*qompis*, *emilia*, *veruntus*, etc.). La idea es, que con la asociación de estos cultivos o diferentes variedades de papa en una sola chacra, se puede todavía obtener algo de la cosecha cuando fue afectada por alguna plaga, es decir, una de la variedad puede ser resistente al daño ocasionado por el clima, la enfermedad o por el ataque de los insectos o gusanos desfoliadores, etc.

Otra forma de asegurar la cosecha, es sembrando *tarwi* (*Lupinus mutabilis* Sweet)¹⁸ como cerco vivo y evitar el daño de los animales a los cultivos. La semilla sembrada según la creencia de los comuneros tiende a huir de la chacra y se la debe evitar con las *chakapas*, haciendo tres surcos que rodean a la chacra¹⁹.

En relación con los animales, durante el tiempo de las precipitaciones pluviales no hay problema de escasez de pastos, hay forrajes tanto en las partes bajas como en la parte alta de las comunidades. En esta época los pastores prefieren pastorear los animales en los *laymis* en descanso y dejar los forrajes de las *astanas* (parte alta) para la época de estío, de mayo a junio.

Las habitaciones o casas portátiles se llaman *astanas* y se encuentran en las faldas de los cerros o en lugares más abrigados

¹⁸ El *tarwi*, es una planta amarga para el paladar de los animales (vacas, ovejas y caballos)

¹⁹ La semilla que germina fuera de la chacra se la denomina *k'ita* (*k'ita papa*, *k'ita sara*). *K'ita* significa silvestre refiriéndose a las plantas, y en los animales es el cimarrón, fugitivo. Y el término contrario es *k'ipa* y se refiere al cultivo remanente de la siembra anterior, crece junto con la nueva semilla, los comuneros la cuidan y no la eliminan. En el parentesco el primer término también sirve para calificar a la mujer que huye de su matrimonio y con el segundo término, se refieren al hijo natural fuera del matrimonio, y se queda a vivir con la familia.

cerca de las *churas*; y la cantidad de pastos para el ganado se reduce a las *churas*. El tiempo de secas, que es la época crítica para la alimentación de los animales, un comunero si no planifica con anticipación obtener más *churas*, irremediablemente se verá condenado a reducir el rebaño hasta el límite de soportabilidad de los pastos. Por estas razones, los comuneros procuran construir *churas* y mantenerlas permanentemente húmedas. Éstas también entran en la racionalidad de la rotación para evitar la depredación total del pasto.

Construir *churas* o agrandarlas está dirigido a poseer una majada de alpacas de mayor tamaño, y se necesita en primer lugar un riego permanente y abundante, que inunde grandes superficies de terreno. Para esto se construyen canales de riego que llevan agua extraídas de los riachuelos que brotan de los nevados y así mantenerlas húmedas durante la época de estío.

Todo comunero procura tener una ganadería múltiple compuesto de alpacas, llamas, ovejas y en escala reducido vacas y caballos. Como estrategia de producción, cada familia posee un rebaño mixto compuesto por: el 60% de alpacas, 30% de ovejas y 10% de llamas. Esta proporción puede variar de un comunero a otro o de un año a otro. Un año que un comunero posee 500 alpacas, para el próximo año puede reducirse a 100 o menos por el alto riesgo de su crianza. Por esas razones que todo pastor tiende a poseer una majada grande de más de 500 alpacas para no perderlas todo en caso que se presente las epidemias o pestes que matan a los animales. «De una punta de alpacas hembras el 80% llega a ser fertilizado, pero solamente la mitad tiene crías a pesar de la permanente selección que hacen los pastores. Son pocas las alpacas que dan una cría al año. Además hay que agregar que el período de gestación dura algo de once meses» (Casaverde, 1985: 3-31). Si en caso extremo se perdiera la totalidad de las alpacas, con un rebaño mixto, quedan las ovejas que son más resistentes y de fácil crianza, así no se fracasa en su totalidad.

La dispersión y la economía

Los comuneros piensan que la cosecha agropecuaria está afectada por la dispersión que provoca la incertidumbre. Las probabilidades de la inversión en la agricultura es buscar el acceso y tenencia de las parcelas de cultivo, semilla, abono, fuerza de trabajo, chicha, coca, cigarrillos, tiempo y costo del ritual; o en la ganadería el obtener un número de animales para formar el hato y sus facilidades para incrementarlo, los medicamentos, tenencia y acceso a los pastizales, tamaño de la unidad familiar y mano de obra disponible para las tareas ganaderas, el control sanitario, manejo, dedicación al cuidado del ganado, y el ritual para garantizar la prosperidad, son las inversiones para obtener beneficios como compensación frente a los efectos de la dispersión. Celebrar el ritual es para controlar la dispersión y por ende la incertidumbre. Los comuneros son pragmáticos, calculadores, procuran no ocasionar pérdidas en sus inversiones cuyo beneficio garantizará la supervivencia.

Esta ideología continúa como una norma entre los comuneros, y uno de sus principios económicos frente a la escasez provocada muchas veces por el entorno natural o social, es tener una política de ahorro, es decir almacenar los productos alimenticios en el *taqe wasi* (despensa)²⁰. Para tal fin, como ya dijimos, han desarrollado técnicas de deshidratar los tubérculos, salar y secar la carne de los camélidos, intercambiar recursos, etc. En este sentido, el rendimiento de una chacra o de un rebaño no está en función a las altas producciones, sino a la calidad del producto, por ejemplo no deben estar infectados, contaminados o con parásitos, etc., para la alimentación.

Otra forma de de obtener recursos económicos fuera de las actividades agropecuarias, es cuando el comunero se dedica a otras especialidades como la textilaria, cerámica, etc., que son alternativas para reducir los efectos de la dispersión y mantener efectivo la sobre-vivencia. El comercio de productos a larga distancia transportando en sus llamas (hoy camiones) mercaderías es para trocar con otros que no producen en su comunidad, es con la intención de que en el *taqe wasi* tenga una variedad de alimentos,

²⁰ El *taqe wasi* es una forma de banco administrado por la mujer en la sociedad andina.

incluyendo los antojos. El viaje de los varones en cierta época del año, es para aprovisionarse de los productos que requieren. Los viajes al valle no sólo son por productos alimenticios, sino también por la hoja de coca, elementos rituales y plantas medicinales. En cambio van a la ciudad a vender su fuerza de trabajo en labores de construcción civil, como cargadores, curandería y hasta pedir limosna, es con la mira de ganar dinero y obtener los artículos urbanos. Pues bien, lo que sucede es que, por la necesidad vital se procura tener el *taqe wasi* lleno de alimentos que producen, no sólo en los pisos ecológicos, sino también en el medio urbano.

De acuerdo a la clasificación de las modalidades del manejo de los pisos ecológicos como las descritas por Brush (1974), las comunidades que están orientadas hacia la ceja de selva tienen el "modelo compacto", es decir, controlan en forma directa los tres pisos ecológicos. Pero las comunidades orientadas hacia el río Vilcanota sólo se limitan a dos pisos ecológicos. Sin embargo, algunos *ayllus* de Pampallacta, Huarqui y Huama controlan los otros piso a la modalidad descrita por Murra (el tipo "archipiélago") (1975). Por ejemplo, los comuneros de Pampallacta que tienen rebaños de alpacas, poseen pastizales en otras regiones, a una distancia de cuatro o más días²¹. Otra modalidad es administrando los recursos de otros valles a larga distancia a través de los parientes, en especial con los parientes espirituales²². Otra peculiaridad de poseer tierras de cultivo en otros pisos es a través de las relaciones matrimoniales con los maiceros o con los de la *yunga*. Pero la costumbre entre ellos es, que la mujer de la puna puede contraer matrimonio con un varón de la *qheswa*, pero no así un varón de la puna con una mujer de la *qheswa*. Pues las actividades especializadas en cada sexo, tanto en la puna como en el piso del maíz están bien definidas. Una mujer acostumbrada al cultivo del maíz será inútil en cultivar papas y criar alpacas, y al mismo tiempo el frío, la lluvia y los vientos la espantan; el manejo de los animales, en especial la alpaca, requiere del conocimiento y cuidado de todos los días y el no saber de este arte, sería un fracaso. Por esas razones, comenta un pastor, "las mujeres de la *qheswa* no se acostumbran a

²¹ Un pastor de Pampallacta posee pastizales en la hacienda Pachamachay. El rebaño tiene que ser trasladado durante cuatro días a este lugar. Otros comuneros poseen animales en otras regiones como en Ttio, Sayllafaya, etc. donde los pastizales son controlados por los *ayllu*.

²² Los comuneros acostumbran tener padrinos, compadres o ahijados en lugares distantes, como la *yunga*, para de este modo, tener una posibilidad de acceder a los recursos de esta zona.

vivir en la *puna*"; pero lo importante para él, es que de alguna manera, deben poseer un *topo* de tierra para sembrar maíz. Mientras que las mujeres de *puna* pueden acostumbrarse a desgranar maíz, aunque al comienzo sus manos sufran por esta actividad. Otra estrategia de poseer tierras en otro piso, es bajo la modalidad del arriendo o entrando en transacciones de trabajo a medias, el objetivo es acceder alpreciado maíz.

El modelo "extendido" descrito por Gade en el valle del Vilcanota-Urubamba (1975), se refiere a las redes de intercambio y a los mercados cíclicos que hacen que los productos circulen por todo la provincia de Urubamba. La modalidad de intercambio entre los comuneros es el "*chhalay*" (trueque); pero también utilizan las transacciones del sistema de compra y venta en el mercado. Además de estos mercados que rotan durante la semana a lo largo del valle de Urubamba, los comuneros de la *puna* de Calca comercian con los *llameros* que vienen de Puno por las alturas del Ausangate. Estos comerciantes de Chilca y Chilihuanani llegan con sus llamas cargadas de artículos pecuarios durante los meses de junio y julio, cuando los productos agrícolas, en especial el maíz, están secando en el tendal. Los artículos que comercializan son: costales, sogas, carne, cecina de camélidos y productos rituales (*wiraqoya*, *chachaqoma*, *anku qañiwa*, *pichuwira*, etc.), y los intercambian con maíz, cebada, fruta, etc. Para el intercambio los de chilca y chilihuanani tienen el *tupillu*, término que deriva del *tupu*. Con el *tupillu* se mide la cantidad de granos, en realidad es un recipiente rectangular fabricado de madera, y llega a contener un 1/16 de fanega. Pero los *llameros* tienen un costal hilado de fibra de llama, que según don Buenaventura, sirve de medida y entra dos arrobas de maíz en mazorca. De acuerdo a estas medidas, entre agricultores y *llameros* transan sus actividades comerciales.

Los Chilcas y Chilihuananis vienen a abastecerse de maíz y de otros granos. Pero, ellos vienen más por el *paraqay sara* (maíz blanco gigante Urubamba), cotizado, no sólo para la alimentación o elaborar chicha, sino porque es también un elemento importante para el ritual. En cambio los agricultores que necesitan costales y sogas es la oportunidad de conseguirlos. Un comunero de Huamano describió en forma detallada el intercambio que él hizo con un *llamero*, que en una oportunidad visitaron: un costal fabricado de fibra de llama cambió por un *tupillu* de maíz en mazorca; cuatro

brazadas de sogá, por ocho kilos de maíz en mazorca. La carne se canjea al tanteo, por ejemplo, una pierna de alpaca por 10 libras de maíz. Lo mismo sucede con la cecina que tiene más precio que la carne, un brazuelo de cecina, puede cambiarse con medio *tupillu* de maíz en mazorca. El valor que los calqueños dan a los elementos rituales es mayor que cualquier otro producto, y esto lo saben los *llameros*, ya que el ritual juega en la vida de los comuneros un papel fundamental. Es por esa razón que los *llameros* especulan con el precio en el intercambio, por ejemplo, un *sullu* (feto) de alpaca cuesta un *tupillu* de maíz; un kilo de *pichu wera* (cebo del pecho de la alpaca) se intercambia con medio *tupillu* de maíz en mazorca; una libra de *wiraqoya* con tres cuartas de maíz; una libra de *anku qañirwa* con tres cuartas de maíz; una libra de *chachaqoma* con dos cuartas de maíz, así sucesivamente.

Otros comerciantes, como los sicuaneños, también visitan en los meses de mayo a junio a los de Pampallacta y Huarqui para rescatar, a través del trueque, la fibra de alpaca. Los comuneros saben que el costo de la fibra de alpaca en el mercado de Calca cuesta la libra S/4.00 a 5.00 nuevo soles. Sin embargo, algunos comuneros prefieren trocar con las mercaderías que los sicuaneños llevan: ropa, artículos comestibles (azúcar, sal, fideos, etc.), radios, linternas, pilas, etc., que al cambio del dinero sería menos que el valor real de la fibra que cuesta en el mercado de Calca.

La razón de intercambiar los productos en pequeñas proporciones, si es que el intercambio no es justo, es con la intención de no fracasar, caso que podría suceder si fuera en grandes proporciones. El *chhalay* se desarrolla a través del intercambio en pequeñas porciones o montículos de granos llamados *qoto* o como ya dijimos, por *tupillus*. Una modalidad del trueque andino es cambiar los productos a través del "tanteo", es decir, la vendedora coloca un montón de mazorcas de maíz, la compradora hace lo mismo con *moraya* y regatea y le pide "*yapa*" (aumento) hasta estar de acuerdo y transan el negocio. El "tanteo" entre los andinos es medir la proporción equivalente con la otra. A pesar que es un término español, el significado andino está más bien orientado a "favor de", en este caso de la compradora o de la vendedora. Esto depende del artículo y de su valor de uso para determinar el intercambio. Por ejemplo, el *sullu* (feto) es indispensable para los comuneros de Calca

que necesitan celebrar sus rituales, para ellos tiene un valor religioso, y en la transacción comercial, no deben, ni siquiera regatear. Esto saben los Chillihuani y Chilcas y, son ellos los que ponen el precio del intercambio a su mercadería.

La dispersión como consecuencia social

Podemos decir que la vida económica, social, religiosa y política van juntas, "incrustadas". Ver únicamente la economía carece de significado si no la vemos participar dentro de la esfera social, política y religiosa (Plattner: 1991). De esa manera para poder interpretar la lógica sobre la aversión del riesgo en la cultura andina, es necesario observar, cómo cada una de estas esferas (económica, social, religiosa y política) está "recubierta" entre ellas. Por ello, para tratar de comprender a la cultura andina actual, se la debe analizar desde este contexto, es decir, que en los sistemas productivos, la vida social, religiosa y política están inmersas.

En una ocasión un pampallacteño comentaba que los hombres que quebrantan las normas sociales establecidas por su comunidad eran peligrosos, porque eran culpables por causar la dispersión económica del *ayllu*. Para tener una buena cosecha agropecuaria, los comuneros también deben actuar del modo en que su tradición establece los patrones morales. De allí que, todos los comuneros aprendieron, a través de la socialización, a respetar los hábitos, las creencias, las costumbres y los valores con el que viven en su vida cotidiana.

Uno de los principios morales es, que todo comunero debe tener una familia, porque a través de formar una pareja conyugal, un individuo puede controlar sus sistemas productivos, puede ser agricultor y mantener un rebaño de animales, ya que los roles de género en la pareja andina son bien marcados en la vida económica de la familia. Un Huameño nos explicaba, que un varón solo, sin esposa, no puede controlar la chacra ni los animales, necesita de su pareja, de la mujer, que con sus roles complementa para la sobrevivencia. Lo que sucede es que «toda pareja conyugal aspira a convertirse en una unidad doméstica autosuficiente» (Ortiz, 1990: 138). De allí que los comuneros consideran *wakcha* (pobre, menesteroso) al varón que no tiene familia, es decir una pareja conyugal. El *wakcha* en la comunidad es menospreciado por los

demás, un "don nadie", y muchas veces no son considerados comuneros, porque un requisito para inscribirse en los padrones comunales, es tener familia.

Dentro de la ética de los comuneros está el respeto y la lealtad a los parientes, extendiéndose hasta a los parientes espirituales (padrinos, compadres). Por eso cuando un hombre comete incesto con sus parientes consanguíneos o espirituales, la gente se incomoda mucho. Y para comprender el juicio moral y ético de los comuneros, se debe observar el comentario que ellos mismos opinan al respecto. En primer lugar, estas personas cuando mueren se "condenan" (pronunciamiento divino contra uno), purgando sus delitos en las faldas del nevado Ausangate. Pero, el delito de esta persona trae como consecuencia desgracias a la comunidad, por ejemplo, los animales del *ayllu* pueden sufrir enfermedades, muertes o robos, etc.

El adulterio por parte del varón, muchas veces se pasa por alto en la comunidad; pero cuando se trata de una mujer, el acto es más reprochable, en especial la mala conducta de las viudas. Las viudas tienen posibilidades de volver a casarse, y son cotizadas por los jóvenes solteros; sin embargo la población piensa que debe mantener cierto comportamiento de respeto en sí mismas. El adulterio de las mujeres como la libertad sexual de las viudas es considerada negativa porque influye en la producción agropecuaria. Es por eso que la mala cosecha agrícola, las enfermedades o cualquier acontecimiento negativo son atribuidos al comportamiento deshonesto de cualquier comunero, y por eso, el control social es de interés colectivo.

Desde el punto de vista de los comuneros, los niños que no fueron bautizados por la religión católica o los que no pasaron el ritual de "corte de pelo" y murieron, sus almas se van al "limbo". Los campesinos no tienen la costumbre de enterrar el cadáver de estos niños y prefieren arrojarlos al río Vilcanota o dejarlos en algún sitio lejos de las casas del *ayllu*. El cadáver de estos niños produce "mal viento" conocido como "*uraña wayra*"²³ que afecta a las personas provocándoles prolongados desmayos. Según los comuneros la *uraña wayra* puede causar calamidades en la cosecha agrícola. La

²³ La *uraña wayra* es un viento contaminado por el cadáver de un niño y produce enfermedades.

presencia de sequías, granizos, heladas o lluvias torrenciales que inundan a las chacras, etc., no es sino por culpa de esos vientos contaminados. Sin embargo, cuando se presentan estos problemas climáticos, los comuneros buscan el cadáver de esos niños para ofrendarlos a los *Apus*.

La dispersión por efectos políticos

Todas las comunidades campesinas de Calca tienen dos sistemas políticos que administran la comunidad: una de ellas es la Junta Administrativa que representa a la comunidad ante el gobierno peruano; y la otra, es la autoridad edil representada por el "*varayoq*" y sus regidores. Hoy en día el gobierno que tiene mayor responsabilidad política es la Junta Administrativa. El Presidente comunal y las demás autoridades de su comitiva son elegidos en Asamblea comunal, máximo organismo de poder que toma las decisiones más importantes relacionadas con la marcha administrativa y política de la comunidad. La elección del nuevo Presidente que se da cada dos años es democrática, se elige al comunero que tenga vocación, condiciones para gobernar, que sepa leer y escribir y que todavía no desempeñó el oficio de autoridad.

Sin embargo, la autoridad con mayor trascendencia y status en la comunidad es el "*varayoq*", que también es elegido por la Asamblea comunal. Su autoridad radica más en un cargo social y religioso que en el contexto político. Antes que fuera implantado el sistema de la Junta Administrativa en las comunidades campesinas, el *varayoq* tenía a su cargo la representación política de la comunidad frente al gobierno nacional. Hoy sus funciones políticas se han reducido al rol de autoridad edil. En otros términos, su participación en la comunidad se puede describir como una forma decorativa. El papel "decorativo" del *varayoq* radica en organizar y controlar las "faenas" para la limpieza de acequias, obras de infraestructura, celebraciones de las fiestas patronales, y representar a la comunidad en las fiestas cívicas y patronales (año nuevo, reyes, carnavales, etc.) que suceden en la capital de provincia y del distrito. El hecho que el *varayoq* tenga un aspecto más religioso que político, los comuneros pretenden ser elegidos porque a través de estas funciones pueden elevar su status social, es por esas razones que el candidato para lograr ser autoridad, debe empezar su carrera

política a los dos años de edad, celebrando el cargo del niño Jesús. Precisamente uno de los requisitos para ser *varayoc* es cumplir con todos los cargos religiosos, haber sido regidor y ser casado por la religión católica.

Debido a los valores religiosos asociados al *varayoc*, está obligado a organizar la fiesta de carnaval, asistir y representar a la comunidad en los matrimonios entre los miembros del *ayllu* y en otros rituales. El incumplimiento de estas funciones es severamente criticado por los comuneros. Según los comuneros, creen que las fiestas religiosas mal celebradas pueden repercutir en un castigo divino a la comunidad, en especial, a la cosecha agrícola y al rebaño. Una señora de Huama criticó al *varayoc* por su dejadez y no haberse preocupado de la fiesta de carnaval, fue muy mezquino y mal organizador, dijo. Según ella, los *Apus* (deidades tutelares) se molestarán.

El *varayoc*, en la fiesta de carnaval convoca a la gente para realizar el ritual del "*muhunakuy*", reconocimiento y demarcación de los hitos en los linderos del territorio comunal. Este reconocimiento y reafirmación del territorio comunal es importantes, porque evita la invasión de los vecinos, el conflicto por los límites territoriales, y sobre todo las demás comunidades deben respetar su integración y soberanía. El *varayoc* junto con los regidores y los comuneros, salen de la plaza central de la comunidad para dar la vuelta por los linderos del territorio comunal y luego retornar a la misma plaza. La ceremonia política del *muhunakuy* finaliza con el banquete ceremonial o "*mastay*", que consiste en tender en el suelo viandas que cada familia de los *ayllus* ha contribuido con un potaje (papa, moraya, chuño, mote, choclos, picantes, guisos, cecina de alpaca, frutas, chicha, etc.). Después de ofrecer estas viandas a los *Apus* y a la *Pachamama*, disfrutan de la comida. Todo comunero tiene la obligación de asistir al *muhunakuy*, y el incumplimiento es sancionado igual que la inasistencia a la convocatoria de las faenas comunales. El castigo deriva en no tener derecho de utilizar el agua de riego para sus chacras o al uso de los pastizales de la comunidad. El *varayoc* también controla que la gente no trabaje en sus chacras desde el día sábado hasta el miércoles de carnaval. Un huameño nos explicaba que en los carnavales, incluyendo desde el jueves, día de las comadres, son fechas designadas para los rituales del *uywa*

chuyay, y no se debe mezclar con las actividades agrícolas, porque el escarbar la tierra simboliza enterrar los deseos de las intenciones del ritual. El mal gobierno de un *varayoc* repercute en los castigos divinos. Los *Apus* podrían enviar enfermedades, plagas, granizo, heladas, robos o desgracias que afectarían a la cosecha agropecuaria.

El riesgo por efecto religioso

Los comuneros creen que las actividades agropecuarias no garantizan la cosecha si es que no están bendecidas por los *Apus*. Es por eso que piensan que los rituales para el ganado y la agricultura son convenientes, porque las divinidades no provocarían las inclemencias climáticas, enfermedades o cualquier plaga que afecte a la cosecha. En este sentido, el ritual es una inversión, un costo que se debe realizar en función a la producción, porque los comuneros dicen que están seguros con la bendición divina, que minimiza la dispersión de los productos.

Por lo que hemos podido observar, los comuneros tienen la costumbre de celebrar rituales antes de dar inicio a cualquier cosa que esté relacionado con sus intereses, como las faenas agrícolas, construir una casa, formalizar la unión matrimonial, etc. Cuando se trata de los animales, celebran en dos fechas los rituales: Una en febrero para la procreación de los animales; y la otra, en agosto para renovar la "fuerza" desgastada de las divinidades, del hombre y de los animales por la campaña agrícola que pasaron. No obstante, la celebración de un ritual es costosa para la familia, porque a veces los elementos que necesitan son escasos y demandan tiempo e inversión conseguirlos, pero al mismo tiempo, el ritual puede ser vital para el comunero, entonces, por regla general, él debe maximizar los recursos que tiene a su alcance y adecuarlos para su fin, por esto el ritual no es rígido, tiene cierta tolerancia; fuera del elemento faltante, no deben existir equivocaciones en el procedimiento durante su celebración. La equivocación puede desmerecer: el valor religioso, su poder sobrenatural, la importancia e efectividad del ritual para sus propósitos, etc., por todas estas razones, existe una sanción para los que se equivocan o para los que quebrantan el orden establecido o no cumple con las reglas del ritual. Estas sanciones son aplicadas con castigos físicos (azotes) o multas con una botella de licor.

El dejar de celebrar por mucho tiempo el ritual es también peligroso y los comuneros saben que en el mes de agosto de cada año, las deidades, animales y los hombres se debilitan y esperan recuperarse a través de su alimento con el *despacho* (ofrenda) ofrecida en los rituales. Los dioses y los animales al no ser recordados por los hombres con sus ofrendas, se debilitan y pierden su "fuerza vital", entonces son vulnerables a las plagas, enfermedades, a los desastres climáticos, etc.

Los comuneros tienen la seguridad que los alimentos que ofrecen a sus deidades a través del *despacho*, influyen en la producción agropecuaria. En los Andes el comportamiento del clima es tan incierto que, la sequía, la helada, el granizo, la inundación, etc., perjudicaría la cosecha, y ellos creen que los responsables de todo esto son las mismas personas quienes violan el código moral, la fe religiosa, las costumbres. Por ejemplo, frente a los sucesos climáticos por la presencia de la corriente marítima del Niño en estos últimos años, un comunero católico de la comunidad de Huama culpó a los evangelistas por su alejamiento de los rituales andinos. Según él: «los *Apus* y la *Pachamama* se han resentido al no recibir sus ofrendas, están hambrientos y llanos a "devorarnos"». Una consecuencia de esto, es la sequía que sufrieron en estos últimos años. Y continuando con el comentario, nos dijo que: «no tendrán su cosecha y morirán de hambre»

Las deidades cristianas también son consideradas semejantes a las deidades andinas, el santo patrón se molesta cuando no se les celebra el "cargo" en su fiesta o incumplen con el ofrecimiento de una misa. Los calqueños celebran los "cargos" para la Virgen Asunta, Señor de Exaltación y San Isidro Labrador a cambio de recibir las bendiciones divinas y tener una buena cosecha agropecuaria, caso contrario, pueden sufrir castigos, accidentes, muerte, etc.

CAPITULO II

ETNOGRAFIA DE LOS RITUALES GANADEROS

INTRODUCCIÓN

Cuando uno llega dos semanas antes de los carnavales en el mes de febrero o bien cualquier día de agosto a las comunidades de Pampallacta, Huarqui o Huama, se puede ver flameando banderas blancas en los corrales, es porque en cada casa, se está celebrando el ritual para el ganado.

Cuando un agro-pastor decide celebrar el ritual, esta decisión, puede ser por muchos motivos, ya que el rito viene a constituir lo más imprescindible en la vida cotidiana. Al margen del rito ganadero, existen otros que lo usan para la agricultura, o bien para el control climático, para los viajes y retornos, para el comercio, así mismo, existen ritos para la vida doméstica como los del ciclo vital, la construcción de las casas o para contrarestar las enfermedades y otros aspectos de la vida diaria. Los comuneros saben bien que los efectos del rito pueden controlar los estragos que pudiera producir la dispersión, por ejemplo, en el caso del ganado, la pérdida del rebaño de alpacas o llamas sería trágico para la familia o en la agricultura, la pérdida de la cosecha produciría hambruna. Como se puede notar, el ritual es lo más importante en la vida del agro-pastor, porque creen que regula la producción ganadera, al margen del trabajo práctico.

El rito, en especial del ganado, es de propiedad familiar, algo particular y es heredable de padre a hijo y en especial, los que tienen derecho, son el primogénito como el últimogénito. En otros términos, la *missaqepe* (atado ritual) hereda el último génito, que en la terminología del parentesco andino se llama *chanaqo*. Sin embargo, los oficiantes del ritual son todos los miembros de la familia. Esto quiere decir que todos participan en la celebración, tomando sus papeles de acuerdo a su sexo. El papel que desempeñan durante la escenificación del rito, está distribuido de acuerdo a la jerarquía generacional. Por regla general el oficiante (sacerdote) es el jefe de familia colaborado por su esposa quien está encargada de la cena ritual. Cuando digo toda la familia incluye a

los niños, a los parientes por afinidad, en especial la nuera y al yerno. A esto se suma la voluntad de los parientes espirituales, ahijados y compadres. Para los agro-pastores es sumamente importante que algún vecino o un extraño puedan acompañar a la celebración, según él, da realce a la ceremonia.

Para la familia, el rito es tan indispensable para el éxito de su rebaño, es esencial para la fertilidad o para la seguridad y la renovación de la fuerza de los animales. Por eso, la intención del rito la dividieron en dos fechas de celebración: a) febrero, por los carnavales se celebra el *uywa ch'uyay* o *uywa t'inkay*, para la fertilidad de los animales. b) agosto para la llama, con la intención de renovar la fuerza vital del animal y se la denomina *machu ch'uyay* o *agustukuy*. Así dividido mostraremos la descripción etnográfica de cada uno de estos ritos:

EL UYWA CH'UYAY (rito de fertilidad).

Rito de Francisco Mamani (febrero de 1995) en Pampallacta

Día miércoles

1. Se llegó a la casa de don Francisco Mamani a las 9.30 de la mañana del día miércoles. Cuatro banderas blancas estaban puestas en la puerta de su casa al que llamaron *aqarapis*. Nos recibieron Don Francisco, su esposa y sus hijas. Dentro de la casa, las hijas preparaban lana para confeccionar las *Walqas*. Don Francisco nos comentó que al tomar la decisión de celebrar el ritual ese año, en la víspera de la fecha señalada, realizó una serie de labores previas como elaborar chicha de maíz, recolectar las flores de *chiwanway*, *panti* y *palcha* que crecen al pie de los nevados, recoger el *kúrkur*. Una de las hijas de Francisco salió a moler una porción de maíz blanco y de *pallar*. Más tarde la Madre mezcló la harina de maíz blanco, la de *pallar*, *qañiwa* y *quínua* en la chicha y otra porción de estas harinas en el agua que contenía un recipiente. Don Francisco dijo, que esa mañana, su hijo menor fue a traer agua del ojo de un manantial que debe brotar de la nieve, antes que el sol salga. Mientras, los hijos juntaron bosta de vaca (*q'awa*) y leña.

2. Cerca de las 10.30 nos acercamos a las hijas de don Francisco para ver lo que preparaban las flores de *panti*, *pallcha* y *niwa* y otras que crecen en las laderas de los cerros. Algunas de estas flores tienen que traerlas desde muy cerca de la nieve. En ese mismo momento, don Francisco sacó los costillares de la alpaca, que día antes habían degollado, para que las hijas preparen la *q'aspa* (costillar asado).

3. A las 11, Valentín, el hijo mayor de la familia, junto con su hermana Modesta que la sigue en edad y que pocos días antes había enviudado, se fueron a preparar y limpiar el corral para la ceremonia de la tarde. Después de Modesta la sigue su hermana Igidia,

luego Inocencio y Asunción que es la pastora, la responsable del rebaño de los animales, luego viene María y por último Vicentina.

4. A las 11.30 llegó un compadre de la familia, era de Sicuani, evangelista de religión y por eso no aceptaba tomar licor. Y un poco más tarde, llegaron sus familiares de don Francisco y de su esposa doña Nicanora.

5. Cuando era las 12 del día, don Francisco sacó la *missaqepe* y la colocó encima de una pequeña mesa de madera a la que la denominó "santa mesa". Esta mesa se hallaba debajo de la hornacina la que se encuentra frente a la puerta de la habitación. De la *missaqepe* sacó un atado de coca con un *despacho*. Nos invitaron el almuerzo a base de papa y carne de alpaca sancochada.

6. Cuando el reloj señalaba las 3 de la tarde, don Francisco abrió la *missaqepe* y contenía los siguientes objetos: orejas de alpacas y ovejas, cuero de animales tiernos, lanas teñidas, restos del *despacho*, dos manojos de *ichu*, una figura de pastora en cerámica, un cuchillo atado en el mango con flores de clavel rojo, coca, dos sogas, pequeños atados, al centro se hallaba su *enqaychu*, tenía como cuatro de ellas, entre grandes y pequeños. La manta que contenía la *missaqepe*, estaba tejida de hilos de lana de dos colores, un blanco crema y rojo sangre. Esta manta era también llamada *missa*.

7. A las 4 de la tarde Valentín sacó los instrumentos musicales: dos flautas de cuatro orificios llamados *wala* y un tambor (*tamboracha*).

8. Cuando era las 6.30 nos invitaron la cena que consistía en papa sancochada, *chuño*, y una sopa de *chuño*. Después de la cena comenzaron a beber chicha y licor. La conversación entre bromas y risas giraba en torno a las labores del pastoreo.

9. Cuando el reloj señaló las 7 de la noche, Valentín que hizo de servicio, nos invitó a todos coca y don Francisco, que desde ese momento tomó el nombre de "Patrón" dirigió la apertura del ritual. Todos hicimos *k'intus* de coca. El *Patrón* tendió una manta de dos colores en el suelo y sacó de la *missaqepe*, el *despacho* y empezó el ritual ordenando los elementos del *despacho* para la ofrenda. Con las cocas *k'intus* que le alcanzamos y con nuestro deseos y parabienes, colocó encima de un papel periódico convocando a cada *Apu*. Primero puso un manojito de *k'intu* llamando a su *Apu* preferido, logró hacer una cruz y luego completó hasta hacer un círculo. Colocó todo los elementos del *despacho* encima de ella.

10. Faltando 20 minutos para las doce, salimos acompañando a don Francisco con sus hijos y parientes varones a incinerar el *despacho* como ofrenda a su *Pukara* que se hallaba a medio kilómetro de la casa.

11. Retornamos a las dos de la madrugada y descansamos hasta el día siguiente.

Día jueves

12. Don Francisco y su esposa despertaron a las 4 de la madrugada para preparar el desayuno. Don Francisco con su hijo mayor salió a vigilar el corral de los animales. Desayunamos a las 8 de la mañana. Don Francisco se preocupó en revisar todos los elementos ceremoniales, que no falte ninguno para el momento dado. Y Asunción salió para pastar a los animales.

13. A las 10 de la mañana, don Francisco lavó los *qeros* y los *p'uyñu*, luego, preparó los *aqarapis*, los instrumentos musicales, la *tinya* o *tamboracha* y la *wala*, los membrillos, la *niwa*. La hija preparaba el *taku* para marcar a los animales. El único que revisa la *missaqepe* es don Francisco.

14. Cuando llegó las 11 del día, doña Nicanora nos invitó almorzar. Y luego el Patrón don Francisco ordenó para dirigirnos a la *Mullu Kancha*. Cargando la *missaqepe* salió don Francisco, lo siguieron los parientes varones, después los hijos, los músicos, y tras de ellos, doña Nicanora junto con las mujeres. Todos cargaban los elementos necesarios para el ritual: leña, bosta, la *chumba* de chicha, el agua, licor, coca, las flores, el *ichu*, *niwa*, los *haqarapis*, los *qeros*. Durante el camino las mujeres cantan y tocan los músicos las canciones relativas al ritual

*Pillas, mayllas pallasunki
Laris q'asa puka pallcha,
Laris q'asa puka ñukchu.
Q'asa, q'asa pallasayki,
noqa sumaqta pallasayki*

*Quién o cuál te recogerá
palcha roja del abra de Lares.
Abra de Lares, ñukch'u rojo
de abra en abra te recolectaré;
con agrado te cosecharé.*

*Ama mamay kusichipaychu;
watan, watan kusikusaqme.
Ama mamay kusichipaychu
noqa chullalla kaspaga,
p'aqo wasi, puka pallcha,
orqo wasi, puka pallcha*

*No me hagas alegrar madre mía;
porque año tras año voy a alegrarme.
No me hagas regocijar madre mía,
a pesar que estoy sola,
casa dorada, pallcha roja,
casa del cerro, pallcha roja.*

*Piraq pulla pullasunki,
llama llikllanpi pullasunki,
manan ñoqaka pallasaykichu,
pillas, mayllas pallasunki*

*Quien, cual pulla te cosechará,
en su manta de llama te recolectará.
yo tal vez no te coseche,
quién, cuál nomás te cosechará.*

15. A las 11.30 llegamos a la *Mullu Kancha* y al mismo tiempo también llegaron los animales produciéndose el encuentro (*tinkuy*) entre humanos, animales y deidades. En ese momento las mujeres entonaron una canción:

*Ama mamay pasapuychu,
ama taytay pasapuychu,
icha mayllas tupasunman
qanlla maylla ch'uyarispa*

*No te alejes madre mía,
no te alejes padre mío,
quizás nos encontremos
tu y yo ritualizando*

*Anchay sulla sullarisun,
paywan, qanwan, sullarisun.
¿Ima taytay sullarisun?,
¿ima mamay sullarisun?*

*Mucha chicha beberemos.
Con él, contigo, beberemos.
¿Qué chicha padre beberemos?.
¿Qué chicha madre beberemos?.*

16. A las 12 ingresamos a la *Mullu kancha* que tenía la forma circular. Por respeto, todos se sacaron las hojotas y los sombreros. En el mismo orden que salió la gente de la casa, también ingresaron al corral, bajo el control estricto de Asunción que tomó el nombre de *siemillera*. Ella pone orden y castigará al que comete un error.

17. Las dos hermanas Modesta e Igidia colocaron los *aqarapis*: uno delante de la *missaqepe*, otro al frente en la entrada del corral, y los restantes, uno de ellos a lado derecho de la puerta de la entrada y el último a lado izquierdo de la *missaqepi*. Una vez reunido en la *Mullu Kancha*, el Patrón y su esposa instalan la *missaqepe* orientando hacia la salida del sol. Invita a los ritualistas a ubicarse en sus respectivos lugares, las mujeres a la izquierda y los varones a la derecha en riguroso orden de acuerdo a la edad y al grado de parentesco con los dueños del rebaño. El Patrón pidiendo permiso al *Apu*, a la *Pachamama* y a los ritualistas procedió a revelar la *missaqepe* y resaltó a primera vista el *enqaychu*. Una vez instalado la *missaqepe*, ese lugar se convertirá en el ara o altar, en el cual se va centralizar todo el ritual. Colocaron también a lado izquierdo, casi cerca de la fila de mujeres la *chumba* de chicha, el *aríbalo* de agua y los vasos ceremoniales y cerca del fogón la leña y la bosta de ganado.

18. A la una de la tarde, el Patrón formó cuatro hileras (*wachus*) con el *ichu kurkur* encima de una manta. Ordenó a que ingresen los animales en orden de importancia: primero hizo su ingreso las alpacas, luego las llamas, después las ovejas y al último las vacas. Inmediatamente después que ingresaron los animales, el Patrón pidió al servicio que invitara una rueda de chicha. Empezó por la *mesa*, el Patrón, su esposa y así. Todos recibieron dos *qeros* de chicha y todos antes de beber pidieron licencia de los *Apus* y de la *mesa* haciendo gotear un poco de chicha y brindar con esta palabra “*sullaykusun*”. Después el servicio de nuevo invitó coca. El Patrón hizo sus *k'intus* de coca y solicita a los ritualistas que hicieran lo mismo. Cuando don Pablo, yerno de don Francisco encendió el *marcachu* (fogón) con la leña y la bosta de ganado, el Patrón preparó la ofrenda con un *despacho*.

19. A la 1.30 de la tarde, el Patrón solicitó los *k'intus* de coca y todos en el estricto orden, incluyendo los niños colocaron su *k'intu* en el *despacho* invocando parabienes y deseos para la prosperidad, fecundación, y abundancia de los animales en el rebaño. Estas invocaciones hicieron en silencio. Cada *k'intu* acumula el poder de un *Apu* y el deseo de una persona. El Patrón coloca el último *k'intu* con la siguiente oración:

«*Apu Markani, Qocha qoyllur, Qocha moqo, Pichincha qocha, Pitusiray, Sawasiray. Licenciaykiwan papay, mamay k'intuyusaq Chusllupaq, chusllu kananpaq. Papay, mamay hanpuykunapaq, k'intuykusaq Puntillupaq, Chitapaq, Markuspaq. Tullunpaq, aychanpaq, millmanpaq, Chullunpipaq, q'asakunata purinanpaq. Papay, mamay, chayllata k'intuykuni*».

En español

(= *Apu Markani, Qocha qoyllur, Qocha moqo, Pichincha qocha, Pitusiray, Sawasiray. Con vuestra licencia señores y señoras haré mi k'intu para las alpacas, para que existan alpacas. Señores y señoras, para que retornen. Haré mi k'intu al Puntillo, a las ovejas, para las vacas, a sus huesos, a su carne, a su fibra. Para la llama, para que camine en las abras. Señores y señoras, sólo eso, hice mi k'intu*).

Mientras tanto, Pablo colocó una porción de brasa al centro del corral para Sahumar incienso y *markhu* (*Franseria artemisicides Willd*) y purificar el ambiente. La gente dice que se debe expulsar toda impureza, males, infortunios y desgracias del corral. Desde ese momento los animales toman sus nombres rituales. Las alpacas son llamadas *Chusllus*, *Allpachus* o *Venas*; las llamas *Chullumpi* o *Capitán macho*; las ovejas *Chita*; y las vacas *Marcos*. No existen diferencias entre deidades, humanos y animales, en el corral son

uno sólo, todos deben participar bebiendo chicha y masticando coca. Entre los ritualistas refuerzan los lazos de amistad y reciprocidad a través de ofrecerse *k'intus* de coca. La forma reverente que mastican la coca es: antes de introducirlo a la boca, soplan las hojas en dirección a los *Apus* tutelares, pidiendo su protección. La masticación de la coca es suave, cuidadosa, sólo para sacarle jugo.

20. A las 2 de la tarde el Patrón pide que se incinere el *despacho*. Solicitó que se de inicio al *Irpa ch'uyay Chusllu* (acto de purificar a la alpaca). Se paran el Patrón y su esposa y el servicio les alcanzó a cada uno de ellos, chicha en dos *qeros*. La pareja pide permiso a la *Missagepe*. Vertieron un poco de chicha cada uno y de cada vaso a la *Missagepe* y luego se dirigieron hacia los animales, se arrodillaron, besaron la tierra, y procedieron a purificar a los *chusllus* junto a sus oraciones de parabienes:

«*Apu Markusani, Apu Qocha Moqo, Apu Panpa kuchu, Apu Anparaes, Apu Pitusiray, Apu Ausangate, Apu Salqantay, licinciaykichiswan, papay, mamay ch'uyayusaq sapan wata wachu kananpaq, pichu wira kananpaq. Lloqsiy millay onqoy, lloqsiy qhencha, ripuy, kutiy imamaqtaq amuranki*»

En español

(*Apu Markusani, Apu Qocha Moqo, Apu Panpa kuchu, Apu Anparaes, Apu Pitusiray, Apu Ausangate, Apu Salqantay*, con vuestra licencia señores y señoras purificaré -mi rebaño- para que cada año existan obligaciones, para que exista la grasa del pecho de la llama. ¡Salga asquerosa enfermedad!, ¡sál mal agüero!. ¡vete, retorna a que has venido!).

Al concluir las oraciones cada uno esparcieron la chicha (*aja ch'uyay*) a los *chusllus*. Al finalizar el acto, el servicio alcanzó dos *qeros* de agua mezclado con *kañiwa*, *pallar*, maíz blanco y *quínua* (*unu ch'uyaya*) y procedieron de nuevo a purificar a los animales. La chicha y el agua antes de ser esparcidas a los animales fueron adornadas con pétalos de flores. En realidad, este es el acto central y el más importante de la ceremonia del día, purificar lo que los seres humanos contaminaron a los animales. Finalizó el acto cuando el servicio alcanzó de nuevo chicha al Patrón y pidiendo licencia a los *Apus* y a los ritualistas brindó: *sullaykusun*. Luego el Patrón invitó a su hermano y esposa hacer lo mismo. Todos, incluyendo los niños purificaron a las alpacas. Se entró a una pausa y los músicos y las mujeres entonaron la siguiente canción:

*Ima mamay hamuranki
puka chakicha wallatacha.
Imaraqman hamuranki
puka chakicha wallatacha.
Clavel t'ika qoskallaypas,
palcha t'ika qonallayta,
puka chakicha wallatacha,
puka ñukch'u wallatachay*

*A qué has venido madre
wallatita de pies rojas.
Para qué nomás habrás venido
Wallatita de pies rojas.
La flor de clavel que te di,
la flor de palcha que te daré
wallatita de pies rojas,
wallatita ñukch'u rojo.*

*Imallamanmi hamuranki,
t'ikallamanchu hamuranki
puka chakicha wallatacha.
Ima mamallay hamuranki,*

*A qué nomás has venido.
Por flores habrás venido
wallatita de pies rojas.
Para qué has venido,*

*kaymanllachu hamuranki
puka chakicha wallatacha;
imallamanmi puriranki
puka chakicha wallatacha,
chakichaykitaq pukayarunman.
Imallawanmi tuparanki.
Hayk' allamanmi puriranki
puka chakicha wallatacha.
Puka chakicha wallatacha
chakichaykitaq yanayaruman*

*aquí solo has venido
wallatita de pies rojas;
a qué nomás has venido
wallatita de pies rojas,
se enrojecerán tus piesecitos.
Con quien te has encontrado.
Cuantas veces caminaste
wallatita de pies rojas.
Wallatita de pies rojas
cuidado que tus piesecitos se
en se vuelvan negros.*

21. Después de la pausa, 2.30 de la tarde, el Patrón dio inicio a la purificación de las llamas al que llaman *chullumpi*. El servicio alcanzó dos *qeros* con chicha a los patrones. Los patrones pidiendo licencia a la *missaqepe* y haciendo derramar chicha, se acercaron a los animales. Se arrodillaron, se inclinaron a besar la tierra, y luego se levantaron y echaron la chicha a los animales. El servicio de nuevo alcanzó los *qeros* de agua y procedieron a purificar. Finalizó el acto con el brindis de la chicha: *sullaykusun*. Haciendo lo mismo, los ritualistas procedieron a purificar a las llamas. Se entró a una pausa y el servicio invitó chicha y coca.

22. A las 3 de la tarde, los patrones se levantaron y el servicio les alcanzó los *qeros* de chicha, derramaron un poco de ella en la *missaqepe* y pidiendo licencia procedieron a purificar a las *chitas* y luego a los *Markus*. Todos hicieron lo mismo.

23. Después de la pausa de este acto, 3.30 de la tarde el Patrón procedió abrir el *irpa* del *saway* (matrimonio) de los animales. Con las flores de *pallcha*, *chiwanway* y *panti*, hizo un círculo en el suelo delante de la *missaqepe* con estas palabras: *qorikancha*, *qolqekancha*, *mullukancha*. Luego se dirigió a los ritualistas y al servicio a que recogiera el *kuyu mullu* (bolos de coca masticada por los participantes). El servicio recoge el *kuyu mullu* de cada ritualista, quienes depositaron en la manta. Al momento de depositar cada ritualista invocaron y expresaron sus parabienes.

24. A las 4 de la tarde los hermanos Juan y Edilberto, cuñados de doña Nicanora, procedieron a atrapar a dos alpacas jóvenes hembra y macho. Las alpacas (*chusllus*) fueron conducidas y las sentaron en el interior del círculo de flores (*Qorikancha*). Una vez emparejados, doña Nicanora ayudada por Modesta y el Patrón, con el *markaychu* y el incienso sahumaron a los animales. Procedieron al *irpa saway* de los animales. Con la manta que contiene coca, colocó el Patrón en la cabeza de cada *chusllu* y exhortó a los *Apus* con estas palabras: «*hanpuchun, hanpuchun, hanpuchun*» (que retornen). Después puso una moneda (llamada voluntad) sobre la espalda del animal e hizo la señal de la cruz con una sogá. Finalizado este acto, la *semillera* dibujó *seq'ey* (líneas) con el *taku* (óxido de hierro diluido en agua) en el lomo de los animales. A este proceso el Patrón denominó *wachuy* (surcar), es decir sembrar. Luego ayudado por doña Nicanora la *semillera* adornó a los animales enlazados por el matrimonio con las *walkas* (collares). Después derramó pétalos de flores, coca, chicha, agua y les golpearon en el cuerpo con el membrillo pidiendo su fertilidad. Este mismo acto se repitió por todos los ceremoniantes. Todos los animales jóvenes (alpacas, llamas y ovejas) fueron sacramentados por el matrimonio, con la intención que procreen para agrandar el tamaño del rebaño.

25. Finalizó este acto a las 5.30 y se entró en una pausa, el servicio invitó chicha a todos los participantes, los músicos y las mujeres entonaron canciones. Y todos los ceremoniantes bailaron y cantaron en el corral:

*Ama mamay kusichiwaychu
watan, watan, kusikusaqme.
Ama mamay kusichiwaychu
ñoqa ch'ullallay kakuspaqa
orqo wai puka pallcha
piraq pulla pullasunki,
llama llikllaman pallasunki,
manan noqa pallasaykichu
pillas, mayllas pallasunki*

*No me hagas alegrar madre mía
porque cada año yo me alegraré.
No me hagas complacer madre mía
aún estando sola,
casa del cerro, pallcha roja
quien pulla te recogerá
a su manata de llama te cosechará
yo no seré quien te coseche
quien será el que te coseche*

Los animales en la canción se alegran después de la ceremonia del *saway*. Los músicos continúan y las mujeres cantan:

*Pillas, mayllas nisiasunki,
pillas, mayllas nisiasunki
noqa soltero kaskayta,
noqa soltero nimusiayki
puka chakicha wallatacha*

*Quién, cuál te está diciendo,
quién, cuál está diciendo
lo que soy soltero,
si soy soltero te diré
wallatita de pies rojas*

*Puka chakicha wallatacha,
chakichaykitaq chakirunman,
imallamanmi hamuranki,
t'ikallamanchu hamuranki,
noqatachu munawanki.*

*Wallatita de pies rojas
cuidado que tus piesecitos se sequen,
a qué has venido,
por las flores habrás venido
o es que a mí, me prefieres*

*Puka wasi, puka palcha,
puka wasi, puka ñukch'u,
mayllas, mayllas pakasunki*

*Casa roja, palcha roja,
casa roja, ñukch'u rojo,
cuál, quien nomás te esconderá.*

26. A las 7 de la noche la ceremonia diurna finalizó, todos retornan bailando, cantando a la residencia del Patrón.

27. Cuando era las 7.30 se llegó a la casa del Patrón y la *Missaqepe* instaló en la "santa mesa". El servicio invitó para a los ritualista chicha y coca.

29. A las 9 de la noche el Patrón apertura el *irpa* nocturno que consiste en escenificar mentalmente los deseos y el por qué del ritual con invocaciones en la otra dimensión. Se da inicio sirviendo chicha y licor, siempre en dos *qeros* y en dos vasos para cada invitado. Los patrones abren la ceremonia con sus invocaciones del *kuyuy*. El servicio se aproxima con una manata a los patrones a recoger el bolo de coca masticada al que llaman *kuyu mullu* y da inicio a su invocación:

*«Licenciaykiwan, papay, mamay kuyuykamusaq, chusllupaq, chullumpipaq,
waynasupaq, waynasullay machupaq, chitapaq, markuspaq. T'ikankunawan
purinanpaq. Kuyumusaq lluy q'achupaq: pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu,
laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, chayllata papay, mamay kuyuykamuni»*

En español

(=Con vuestra licencia señores y señoras haré mi kuyuy para las alpacas, llamas, para el padrillo, para el padrillo viejo, ovejas, vacas. Para que caminen adornado de sus flores. Haré mi kuyu para todos los pastos: pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, eso nomás, señores y señoras hice mi kullu).

Luego continúo doña Nicanora:

«Licenciaykiwan, papay, mamay kuyuykamusaq, chusllupaq, chullumpipaq, waynasupaq, waynasullay machupaq, chitapaq, markuspaq. Kuchun, kuchun puinanpaq, kusi, kusi seqananpaq. Kuyumusaq lluy q'achupaq: amuchun pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, chayllata papay, lluy pukarakunamanta. Papay, mamay kuyuykamuni. Añanchay»

En español

(=Con vuestra licencia señores y señoras haré mi kuyuy para las alpacas, llamas, para el padrillo, para el padrillo viejo, ovejas, vacas. Para que caminen de rincón a rincón, para que suban contentas. Haré mi kuyu para todos los pastos: que vengan pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, de todas la pukaras. Señores y señoras hice mi kuyuy. Gracias).

Después que todos hicieron el rito del kuyu, se entró en una pausa. Se sirvió chicha y todos bebían, los músicos tocaban y las mujeres cantaban.

30. A las 10 de la noche se da inicio al irpa del corral perkay, o sea construir imaginariamente el corral. El Patrón invoca sus deseos y el servicio le alcanza dos qeros de chicha:

«Licenciaykiwan papay, mamay qorikanchata perkaykusaq. Watan, watan Andasqo Apumanta qespeta qepayachisaq, Pitusiraymanta titi rumita, Laris q'asamanta raqchi rumita, pukara Pichincha qochamanta rumikunata chanqaramusaq. Watan, watan hiwaya rumita warak'asaq. Mullukanchata perkaykusaq pukara ankasmarkapi, paris, paris rumikunata tanqaramusaq, paris, paris rumikunawan perkaramusaq. Suniy sunita perkaramuni, mat'i mat'ita perkaramuni. Papay, mamay perkaramuni».

En español

(=Con vuestra licencia, señores y señoras voy a construir un corral de oro. Cada año del Apu Andasqo a las piedras vidriosas haré llegar, del Pitusiray pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la pukara Pichincha gocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras. Cercaré el corral de conchas marinas en la pukara de Ankasmarka, empujando las piedras de par en par, de par en par construiré el corral. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral.

Luego procedió doña Nicanora.

«Licenciaykiwan papay, mamay qolqekanchayta perkaykusaq. Hatun rumita, sally rumita tankamusaq Pitusiray ritimanta, Laris q'asamanta sumaq sally rumita, Andasqo Apumanta qespeta tankamusaq, Pukara Qocha Moqomanta hiwaya rumita chutasaq. Qorikanchayta, Mullukanchayta perqayamune. Paris, paris rumikunawan perqaykamuni. Papay, mamay chayllata perkaykamuni».

En español

(=Con vuestra licencia, señores y señoras voy a construir mi corral de plata. Una piedra grande, piedra dura empujaré del nevado de Pitusiray, del abra de Lares una bonita piedra dura, del *Apu Andasqo* piedras vidriosas empujaré. De la *Pukara Qocha Moqo* piedra pesas jalaré. Mi corral de oro, mi corral de plata, mi corral de conchas marina cercaré, con piedras de par en par cerqué. Señores y señoras así nomas construí el corral.

Después que todos hicieron su corral *perkay*, se entró a una pausa. El servicio invitó chicha

31. A las 10.30 de la noche el Patrón procede al *samiy* del *wachu*

«Papay, mamay sullakusaq. Licenciaykichiswan *Apu Qochapata*, *Apu Milli*, *Apu Chayñapuerto*, *Apu markusani*. Samiyta samiykusaq *chunpipaq*, *capitan machupaq*, *chusllukunapaq parnin*, *parnintin hamuchun korikanchaman*. Sumaq punterachapaq, *waynachupaq*, *sumaq mestispaq*. Taytay, mamay samiykuni».

En español

(=Señores y señoras brindaré con vuestra licencia. *Apu Qochapata*, *Apu Milli*, *Apu Chayñapuerto*, *Apu makusani*. Haré mis augurios de buenaventura para el pardo, para el viejo capitán, para que las alpacas de par en par vengan al corral de oro. Para el hermoso puntero, para el padrillo, para la mestiza. Señores y señoras hice mis bendiciones.

La idea del *samiy* es concentrar imaginariamente los mejores animales al corral del agro-pastor. Porque en otras invocaciones de esa noche, pidieron que vengan los mejores animales de otros lugares. Es como si mentalmente jalaran de los lugares de donde abundan (*paqariq*), a cada uno de los animales al rebaño de don Francisco. Veamos otra de las invocaciones:

«*Apu Ausangate taytay*, *samiyta samiykusaq: ima sumaq chullunpikunapaq samiykusaq*, *qellwatukunapaq samiyta samiykusaq*, *carga machupaq samiyta samiykusaq*, *ima sumaq chusllukunapaq papay, mamay, samiykusaq samiyta*, *ina kananpaq montelikupaq, samiykusaq ima sumaq ichukunawan mikhuspa, samiyta amiykusaqwallatakunapaq, qellwatukunapaq, ima sumaq chusllupaq, waranqa chayniyuqta samiykuni»*

En español

(=Señor padre Ausangate, voy a dar mis augurios: para las hermosas llamas, para las alpacas, para el carguero. Para las alpacas señores y señoras daré mis augurios. Para las hermosas llamitas, mis buenas venturas. Para las hermosas comiendo en los pastizales. Para las alpacas, que vengan por miles de eso lugares. Di mis buenas venturas).

32. A las 11 de la noche se sirvió la cena ritual. El Patrón invita y dice vamos a *hostear*. Para este acto el servicio reparte los platos del costillar asado sin sal, ni condimentos a cada participante. Una regla del *hostear*, es devolver los huesos de la costilla de alpaca sin trozos de carne al servicio, quién recoge en el extremo de su poncho. Durante la cena ritual, cuatro comuneros escenificaron el consumo. Esta escenificación estaba dividida en dos actos. En el primer acto, se presentaron las aves (*Apus*) depredando al animal y al mismo tiempo dialogando entre ellos:

«*Malqo imatataq hosteasianki. Noqa hosteasiani sonqonta, hosteasiani ñawinta. Inka Lusa imatataq sachinki, noqa sachisiani tullunta. Inka Chwchi imatataq ch'ikaysianki, noqa ch'ikaysiani kukupinta, wiksanta, ch'unchullninta*».

En español

(=Malqo qué estas cenando (preguntan las otras aves menores). -El *Malqo* contesta: yo estoy cenando su corazón, estoy cenando sus ojos. (El *Malqo* pregunta) -*Inka Lusa* qué arrancas (y éste le contesta). -Yo estoy arrancando la carne de sus huesos. -*Inka Chwchi* qué estas picoteando (pregunta *Inka Lusa*). -Yo estoy picoteando su hígado, su estómago, sus intestinos).

El segundo acto es la escenificación del consumo del animal por los humanos. Esta vez el Patrón hace de hacendado:

«*Pongo hayk'a millmata raturanki. Chunka quintalta don Francisco. Pongo qhawaramuy Sicuani qollakunachus chayaramunku. Ch'unpikunawan chayaramusaku papay. ¡Carajo!, pitaqri chusllukunata michisian. Semillera papay. Maymanmi chalonatari apanku. Yunkaman papay. Ayllu runa imatataq k'utuykusianki. tullu waqtanta papa*».

En español

(=Pongo cuánto de fibra has trasquilado. -Diez quintales don Francisco. -Pongo mira si llegaron los *qollas* sicuaneños. -Con los *pardos* (llamas) han llegado señor. -¡Carajo!. Quién está pasteando las alpacas. -La pastora señor. -A dónde llevaron la cecina. -Al valle señor. -Hombre del *ayllu* qué estás mascando. -El costillar señor).

33. A las 11.33 el Patrón tiende una manta en el suelo y procede a ordenar la ofrenda del *despacho*. El servicio sirve chicha e invita coca. Todos hacen su *k'intu* y lo depositan, siempre pidiendo deseos, al *despacho*.

34. Cuando el reloj señaló las 12 de la noche todos los varones y el Patrón ofrendaron incinerando el *despacho* a los *Apus* en la *Pukara*. Junto con el *despacho*, se incineraron los bolos de coca masticada. Cuando todo estaba consumado por el fuego, el Patrón enterró las cenizas del *despacho*.

35. A las 2 de la madrugada se retornó a la casa. Continuo con la fiesta hasta las 4 de la mañana y todos se acostaron.

Día Viernes

36. Despertaron a las 8 de la mañana, la pastora se fue con el rebaño a pastar. A las 12 sirvieron el almuerzo y durante la tarde se descansó, los invitados retornan a sus casas. Ese día, no se comentó a cerca de la ceremonia que pasó. Los comuneros vuelven a sus obligaciones cotidianas, es decir, todo vuelve a la normalidad.

Día sábado

36. El día sábado, don Francisco junto con su hijo Inocencio procedió a cerrar el ritual. Reunieron todo los elementos sobrantes y los que no se han empleado en el ritual, teniendo el cuidado de no olvidar nada, y junto con los huesos, enterraron a las 12 del día, ofrendando con chicha, vino, incienso y un *despacho* en la *Pukara*. Con esta ceremonia don Francisco dio por finalizado el ritual del *uywa ch'uyay*.

Rito de don Felix Pari de Pampallacta (febrero de 1998)

1. La ceremonia se dio inicio el día miércoles con la ofrenda de un *despacho* en la *Pukara* de don Félix Pari. Don Felix Pari se paró para sahumar el atado ceremonial con el humo del incienso y luego echó unas gotas de licor al atado. En la *missaqepe* que estuvo abierta vimos el *enqaychu*, coca, pedazos de orejas, *pichuwera*, figuras de *illa*. Luego Don Félix comenzó a amasar un trozo de *pichuwera*. -Ordena: sirvan coca. Doña María la dueña del rebaño, trae un cántaro lleno de chicha. -"Docena vas a colocar"- refiriéndose a la coca *k'intu* ordenó don Félix a su yerno. El yerno se llama Jose Quispe y prepara tres hojas de *k'intu*, y dice: "esto se llama *masa*". Los *k'intus* de coca son untadas con *pichuwera* y coloca en el *despacho*. Realizan la *tinka*. Don Félix pone en una manta que está preparada con bosta y un poco de leña el *despacho* y sale a ofrendar a su *Pukara*.

Al retornar de su *Pukara* don Félix ordenó ir al corral ceremonial.

2. Ceremonia en el corral:

Los músicos y las mujeres entonan canciones relativas a la necesidad de celebrar el ritual. Doña María canta:

Chayllaraqmi yuyarimuyki
 Puka chakicha wallatacha.
 Pisikallpayki kaspaykichu
 Chayraqmi yuyarimuanki
 Puka chakicha wallatacha
 Perdonawanki, licenciawanki
 wapa soltera chu'uyasunki
 wapa soltera pallasunki

Recien te estoy recordando
 wallatita de pies rojas.
 Por tus pocas fuerza
 recién te recuerdas
 wallatita de pies rojas
 Me perdonarás, me darás licencia
 porque una hermosa soltera te ritualizará
 una hermosa soltera te recogerá.

Chayllaraqmi yuyarimuyki
 Pisikallpalla patronachay
 Puka chakicha kaspaykichu
 Ch'uyatachu munanki
 Kuskallanchi ch'uyayusun
 Wapa soltera pallasunki
 Llama lliqllampi pallasunki

Recien te estoy recordando
 mi patronita de poca fuerza.
 Por ser de piecesito rojo
 deseas tu fiesta.
 Juntos nos festejaremos.
 Una hermosa soltera te cosechará
 en su manta de llama te recogerá

3. Don Félix dice: "Ahora haremos el *ch'uyay*. Con serpentina envolveremos. La serpentina es para el *Markus*. Bailaremos, tocaremos nuestra *walata*. Tengo que vestirme con mi tabla casaca". El servicio sirve chicha al Patrón y a la Patrona. Los dos se aproximan donde los animales, se arrodillan, besan la tierra y purifican a los animales. Todos hicieron lo mismo. En ese momento, un caminante pasaba cerca de la ceremonia. Don Félix ordenó que lo invitaran. El también participó en la ceremonia.

4. La mujeres cantan:

Pillas, mayllas pallasunki
 Laris qhasa puka pallcha
 Laris qhasa puka ñuqchu
 Qhasan eran pallasunki
 Sumaq soltera kaspaykichu
 llama lliqllampi pallasunki

Quién, cuál te recogerá
 palcha roja del habra de Lares,
 nuqchu rojo del habra de Lares,
 En la era del habra te recogerá.
 Por ser una hermosa soltera
 en su manta de llama te cosechará

5. La patrona ordena que agarren una "vena" (alpaca) hembra y macho. Dos varones se acercan a las alpacas tiernas y las cargan al *Qorikancha*, que Josefina (yerna) había preparado delante de la *Missaqepe* con flores de *palcha*, *phuña* el círculo de flores llamados *Qorikancha*. Don Félix dice procederemos con el *irpa saway*.

6. Finalizado el *saway irpa*. Los músico y las mujeres bailan y cantan dando vueltas dentro del corral.

Puya, puya, puya, puya
 Mayman pasapunki
 wallatacha puka chakicha
 Laris qhasa puka pallcha
 Dueñollay, patronallay
 Chiri qhasapi rapisaq
 Warmichallay, señorita
 Cabildoykimancho ripusaq
 Pukarallay, Laris qhasa
 Pukaraykipichu rapisaq
 Sumaq puya, puka pallcha
 Waho, waho, waho

Puya, puya, puya, puya
 dónde te vas
 wallatita de pies rojas
 Palcha roja del abra de Lares
 mi dueño, mi patrona
 en el abra fría estaré dando raíz
 Mi mujercita, señorita
 iré a tu cabildo
 Abra de Lares, mi pukara.
 En tu pukara enraizaré.
 hermosa puya, pallcha roja.
 Waho, waho, waho...

7. Termina una serie de canciones. El Patrón y la Patrona juegan. Ella hace de alpaca hembra y el otro del macho. Juegan, ella escupe, él provoca. La gente se ríe. Ella escapa, él la persigue. Él la agarra imitando a la alpaca macho, la tumba, ella resiste. Escenifican el apareamiento. Todos se alegran, ríen.

8. Don Félix dice: “el ch’uyay se hace para limpiar el rebaño. Al *Apu* y a la *Pachamama* invitamos para que nos ayuden a limpiar el rebaño. Estando limpio no vendrá la enfermedad.

9. Doña Juana canta:

*Ama mamay kusichíwaychu
Watan, watan, kusikusaqmi
Ama mamay kusichíwaychu
Watan, watan, kusikusaqmi*

*No me hagas ilusionar madre mía
porque cada año me festejaré
No me hagas ilusionar madre mía
porque cada año me festejaré*

*Ama mamay kusichíwaychu
Noqa chullalla kasiaspaka
Paqo wasi, puka pallcha
Orqo wasi puka pallcha*

*No me hagas ilusionar madre mía,
yo que estoy sola
casa dorada, pallcha roja,
casa del cerro, pallcha roja*

*Piraq pulla pullasunki
llama lliqllampi pallasunki
Ima kuyayllan urayamuni
Qori lliqllayq qepinachayoqlla
Kuyaqchaykuna, waylloqchaykuna*

*Quién, cuál te recogerá
en su manta de llama te cosechará.
Que admirada he bajado
con mi manta de waylla de oro,
con mis tiernos querendones, mis
dulces amadores.*

10. El Patrón dice: Hay Dios mío, *Pacha Pukara*, *Apu Chayña*, *Juan Piraqway*, *Apu Waman Wata*, *Apu Qocha Qoyllor*, *Andasqo*, bendice a mis ganados. Tu *missaqepe* voy a cargar para que de ánimo a mi *Pukara*.

Una señora ancina se queja: nuestra tropa de animales son muy pocos.

11. Doña Juana canta:

*Ama mamallay pasapuychu
Ama taytallay pasapuychu
Icha wayllas tupasunman
Qanlla maylla ch’uyarispa*

*No te vayas madre mía,
no te vayas padre mío,
tal vez nos encontremos
tu y yo ritualizando*

*Anchay sulla sullarisun
Paywan, qanwan sullarisun
Ima mamay sullarisun*

*Beberemos, brindaremos
con el y contigo brindaremos,
madre mía brindaremos.*

12. Canción de doña Tomasa hermana de don Felix

*Ima mamay amuranki
Puka chakicha wallatacha
Imaraqman amuranki
Puka chakicha wallatacha*

*A qué veniste madre mía
Huallatita de pies rojas,
a qué nomas habrás venido
Huallatita de pies rojas*

*Clavel tika qosqallayta
Pallcha tika qonallaypas
Puka chakicha wallatacha
Puka ñuqchu wallatacha*

*La flor de clavel que te di,
la flor de pallcha que te daré
huallatita de pies rojas,
huallatita ñuqchu rojo.*

13. Don Félix comenta: “con vuestra gracia aquí hemos estado sentados y ahora tenemos que irnos, aunque mis hijos estén llorando. En estos lados y en estos lugares haremos *sulla*. Santo Dios Pápa, buen corazón, buen espíritu, bendito alabado sea el Señor Sacramento del Altar. Hay *Apu Andasqo*, *Apu Chíwanwata*, *Apu Pukara*, *Apu Qhasa*, hay *missa qepe*, hay *mama qori missa*, *qolqe missa*. El tiempo de los inkas volvería, *Apu chayña Pukara*. Eso nomás dije papá. Con vuestra licencia cargaré la *missaqepe*.”

14. Doña Juana canta

*Imallamanmi amuranki
Tikallamanchu amuranki
Puka chaki wallatacha*

*Para qué has venido,
por las flores habrás venido
huallatita de pies rojas*

*Ima mamallay amuranki
Ankayllamanchu amuranki
Puka chaki wallatacha
Puka chaki wallatacha*

*A que veniste madre mía.
Solo veniste aquí
huallatita de pies rojas,
huallatita de pies rojas*

*Imallamanmi amuranki
Aykallamanmi puriranki
Puka chaki wallatacha
Puka chaki wallatacha
Chakichaykitaq pukayarunman*

*Para qué has venido,
cuantas veces has venido
huallatita de pies rojas.
Huallatita de pies rojas,
cuidado que tus piesecitos se
vuelvan rojas*

*Imallamanmi tuparanki
Aykallamanmi purikranki
Puka chaki wallatacha
Puka chaki wallatacha
Chakichaykitaq yanayarunman*

*Para qué te has encontrado
a qué has caminado
huallatita de pies rojas.
Huallatita de pies rojas
cuidado que tus piesecitos se
vuelvan rojos*

15. La noche, en la casa de don Félix

Don Félix dice. “*Sullaremos señoras y señores*”. Todos bebieron. Ahora haremos nuestro *sami del kuyu mullu*.

Don Cirilo dice: ¿Cómo no va haber *kuyu*?, sin *kuyu* no viviríamos, no valdría.

Sami del kuyu mullu de don Felix:

“Con vuestra licencia señores y señoras haré mi kuyuy para los chusllus, para el chullumpi, para el padrillo, para el viejo padrillo, chita, Markus. Para que caminen adornado con sus flores. Haré mi kuyu para todos los pastos: parwa, awaranko, ichu, pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, así hice mis deseos, con la licencia de ustedes señores y señoras.”

Kullu mullu de doña Juana:

(=Voy a poner qoya, las flores de todos los pastos para que coman nuestros animales, para que cada uno esté verde. Para el wallpa wallpa, pulla pulla, qanqawa, qorqor, todo estos para que cada año siempre esté verde)

16. *Sami* del corral *perqay* de don Félix.

Licenciaykichiswan taytay, mamay. Hanaq pacha taytanchismanta huk kallpallata manaykukuspa mullu kanchata perqaramusaq. Taytay diosmanta kallpata manarikusaq, Señor Patrón Santiago manarikuspa, taytay, mamay, mullu kanchata perqaramusaq. Apu Wama Watamanta qewayata tanqaramusaq, alaymuskata tanqaramusaq. Apu Chanamanta, Apu Andasqomanta qespita tankaramusaq, wanaku eskinayoqta, qespi altosniyoqta, taytay, mamay. Wataman kuna hina llampu warallanta mullu kanchata perqaramusaq. Apu Qoya Pukrupi, Apu Wimillayllaman, taytay, mamay, mullu kanchata perqaramuni.

En español

(=Con vuestra licencia señores y señoras. Pidiendo la fuerza de nuestro padre del mundo de arriba construiré el *mullu kancha* (corral de conchas marinas). Pidiendo la fuerza del padre Dios, pidiendo la del Patrón Santiago, señores y señoras, construiré el *mullu kancha*. Desde *Waman wata* empujaré piedra *qewayay*, desde *Apu Chayna* empujaré *alamuska*, empujaré desde el *Apu Andasqo* piedra *qespi*, como esquina de *wanako*, con altura de *qespi*. Señores y señoras cada año como hoy la *mullu kancha* construí en el sitio del *Apu Qoya Pukro*, después en el *Apu Willmillay*. Señores y señoras construí mi *Mullu kancha*).

17. *Sami* de wachu de don Cirilo:

Samiyta ruwarusaq sumaqchallataña. Oq Clasichata. Kinsa par chusllukuna purimusian Apu Chayñamanta. Noqa ruawasiani samiyta campanachantin chilin nispa. Papay, mamay samiyta samiykuni Qorikanchay unta kananpaq. Capitán machupaq, chusllukunapaq, parni, parninta amuchun, Inkaychunka pares, parninta, qollqekanchayman poqcherenanpaq. Apu Llimanta amuchun, Sicuanimanta amuchun, Apu Wamanripamanta amuchun, amuchun par, parninta. Chayllata samiykuni.

En español:

(=Voy hacer mi *sami* muy hermoso. Otra clase. Del *Apu Chayña* están viniendo tres pares de *chusllus*. Yo estoy haciendo mi *sami* con el sonido de sus campanitas. Señores y señoras yo estoy haciendo mis deseos para que se llene mi *Qorikancha*, para el capitán macho, para el *chusllu*, en pares que vengan, veintidós pares que vengan hasta que rebalse mi *qollqekancha*. Que vengan del *Apu Llili*, de Sicuani que vengan, del *Apu Wamanripa* que vengan. Que vengan de par en par. Así fue mi *samiy*).

18. Señores y señoras *hostearemos*, invita a la cena ritual don Félix. El servicio invita la *q'aspa* (costillar asado de alpaca).

Cirilo dice: "el cóndor está dando vueltas". El *Mallqo* ya está dando vueltas.

Don Félix replica: “es el *Kenkecho* el que viene, se está acercando”. El *Inka Lusa* también viene. El *Chuichi* también se acerca. *Inka Chuichi, Inka Lusa*.

Cirilo habla: “los huesos tienen que devolver”. “*Mallqo masi ven vamos a hostear*”.

Don Félix. “Ahora *Inka Lusa* vamos a *hostear*”.

Hector. “Estoy *hosteando* sus ojos”.

Cirilo: ¿“Qué es lo que estás *hosteando*”?

Hector. “lo que agarré”

Don Félix: “yo soy el *Apu Cóndor*”.

Cirilo: ¿“Cuántas veces has dado la vuelta al mundo *Mallqo masi*”?

Hector: “apenas una sola vez di la vuelta”.

Cirilo: Tal vez eres el *Apu Pitusiray*.

Hector: Yo pertenezco al *Apu Pitusiray*. Yo soy *Qocha qoyllor*.

Cirilo: ¿“qué haces”?

Hector: Estoy *hosteando* papá.

Florentino: *Call, call, call, call*

Cirilo: ¿*Mallqo masi* por dónde estas volando *Putusi*?. ¿Cuántas veces has dado la vuelta al mundo?, ¿cuántas veces lo has hecho?.

Héctor: Cuántas veces te dije es mi hija.

Cirilo: Haber si no puedo a tu hija

Hector: Un día los tres desperdiciarán su gracia.

Cirilo: Aceptará tal vez un día, pero con ayuda

Félix: ¿*Mallqo* estás *hosteando* bien?

Cirilo: Yo estoy *hosteando* sus riñones.

Félix: *Inka Lusa, Inka Chuichi* ¿qué nomás comes?

Florentino: Yo estoy comiendo sus sesos, sus ojos, sus riñones.

19. Después de una pausa y cuando era las cuatro de la madrugada Don Félix y todo los varones se dirigen a quemar el *despacho* a su *pukara*.

20. El día viernes descansamos, todos realizaron sus obligaciones cotidianas. Don Félix se fue a Calca y regresó casi a las cinco de la tarde.

21. El sábado don Félix reunió todo lo que se utilizó en la ceremonia de las alpacas, desde la basura hasta los hilos. Preparó un *despacho*. Los desechos y la basura se enterraron, el *despacho* se ofrendo incinerándolo.

MACHU CH'UYAY (fiesta de la llama)

“Las llamas son de los varones y las alpacas de las mujeres”

Don Buenaventura

En los Andes, agosto es un mes de cambio del *chiraw* (estío) al *poqoy* (lluvias). Este cambio origina vientos, de manera que los calqueños consideran como un período de confusión e incertidumbre. En la puna donde viven los comuneros, los alimentos escasean, los pastizales están secos, y como es natural, las llamas tienen que dispersarse en busca de algún pasto verde, su fuerza vital ha disminuido y necesitan recuperarla. Por esas razones, es un buen motivo para que todo agro-pastor, que depende de este camélido, tome la decisión de celebrar el ritual del *machu ch'uyay*, es decir, hacer beber "chicha curada" a las llamas.

Rito de don Buenaventura Chui de Huama (2 de agosto, 1999).

1. Llegamos a la casa de don Buenaventura Chui en la estancia de Pongopata. Pongopata es una de las astana (3900 metros en la comunidad de Humana). Todos los que viven en Pongopata son parientes. Las casas son con paredes de piedra y algunas de adobe techadas con paja.

Don Buenaventura cuenta que cultiva papas, según él, es de buena calidad y más abajo del poblado de Huama, siembra maíz. En ese momento llegó Pablo, cuñado de Buenaventura.

Efraín es el yerno de don Buenaventura y está preparando los *zarcillos*. Dóña Epifania y María su hija, están cocinando y llevan la chicha y el agua al corral que es solo a un costado de la casa.

Don Buenaventura dice que la fiesta es sólo de la familia, es para las llamas, deben tomar chicha para su fuerza. Ellos trasladan la cosecha desde el valle al *taqe wasi*. Y cuenta que en los viejos tiempos de sus abuelos, llevaban en sus llamas productos al valle de Lares para cambiar con coca, y otras veces, iban hasta Sicuani y Puno por pescado.

Don Buenaventura da inicio preparando el *despacho* y luego, todos los varones fueron, a dos horas de la casa, a incinerarlo a la *Pukara Pichincha Qocha* que se halla 5000 m.s.n.m.

2. Salimos de la casa de don Buenaventura, en dirección al corral, donde se desarrollará el rito. Un hombre lleva la bosta de vaca y la leña al corral. Vicente fue designado para que haga de servicio y de "despensa", cargo importante en el ritual. Un niño arrea a las llamas y alpacas al corral donde se realiza el rito.

3. Los animales ingresan al corral y la entrada lo tapan con una frazada. Colocaron los *aqarapis*, uno en la entrada, otro delante de la *missaqepe* y dos juntas en una esquina. Luego, todos entramos descalzos.

Preparan el *markachu* (fogón) en la parte central de la pared situado al lado del Este. Ponen la bosta y el carbón encendidos.

4. Para iniciar el rito, Buenaventura instala la *missaqepe* señalando hacia el Este. Se ubican las mujeres a lado izquierdo y los varones a lado derecho. Sahumea la *missaqepe* con humo del incienso y echa unas gotas de chicha.

Delante de la *missaqepe*, con el *ichu kurkur*, hace tres filas y le dice *masa*. La *missaqepe* abierta se ve su *enqaychu* y trozos de orejas, pezuñas de los animales, *kipuna*, *pichuwera*, otras *illas*, *qeros*, *antaracha*, *jiwaya*.

Encima de la *missaqepe* están puestos dos lazos enrollados, los *zarcillos* de los animales y las esquelas (cencerros), adornos del pecho, *niwa*, *llampu*, dos cantaritos, mazorcas de maíz de dos colores.

La dueña del corral trae un cántaro de chicha mezclado con: harina de maíz blanco, *pallar*, *quínua*, *kañiwa*. María mezcla estas harinas con agua en otro cántaro.

5. Realizan la *tinka* a los *zarcillos* haciendo gotear licor y chicha. Tres figuras de llama hechas de *pichuwera* se encuentran encima de los *zarcillos*. El hermano mayor de don Buenaventura, don Tomas, toma dos *qeros* de chicha y asperjan unas gotas usando el *kurkur ichu* a las figuras de llama al que denomina *masa*. Después de la chicha, toma una *chuwa* de trago para realizar la *t'inka* invocando el siguiente *samiy*:

“*Hampuchun, hampuchun, hampuchun kuyaqllanchis, hampuchun, hampuchun*”.

(=Que vengan, que vengan, que vengan nuestros querendones, que vengan, que venvan)

Samiy de don Buenaventura:

“*Kinsa kanchalla hampuchun, kapitan machukuna hampuchun, Sicuanimanta llapan kanchalla hampuchun, pichuwirallawan, inciensollawan hampuchun, kukakunawan hampuchun, sarallampas, clasin, clasin, chumpi, llapan hampuchun mamitay, tuta campanillampas, sara lliqllawan maypiskanmantas hampuchun. Chuyayman maypikaskanmanta hampuchun, samaykuskalla ampuchun, chuyanpas oq odrilla ampuchun*”.

(=Vendrán tres corrales, vendrá el *capitán machu*, vendrán todas los corrales de Sicuani, su *pichuwera*, su incienso vendrá. Que vengan con su carga de coca, con su carga de maíz toda clase de pardos, que vengan señora, con su campanilla nocturna, con su manta de maíz de donde sea que se venga. Al ritual de donde sea que se vengan, descansados que se vengan, con su odre de trago que se venga.

Se escucha el sonido de la *tamboracha* y la *wala* suena.

Samiykamuskayki kinsa kanchalla hamunqa, michiqllampas hamunqa, wasigastullampas hampuskanka, hampuchun, hampuchun, hampuchun, wankasumanta gastollampas hampuchun.

(= Estoy deseando que vengan solamente tres *kanchas*, que vengan su pastora, que venga el gasto de la casa. Que venga, que venga, que venga. El gasto de nuestra fiesta que se venga).

6. Sonó de nuevo la *tamboracha* y la *wala* y las mujeres entonaron canciones:

*Sapan mamayki puriymusian;
Wawallaykitaq purillamusian.*

*Tu madre sola está caminando;
pero es tu hija que
caminaba.*

Qori wawayki puriymusiaska.

*Tu hija de oro estaba
caminando.*

*Chumpi llamata qoywallasqanki,
pasapoqtenka yuyarimunki.*

*La llama chumpi (café) que me
diste,
cuando él se vaya, la
recordarás.*

*Wawallaykitaq pisi kallpawan
puriymusiasqa*

*Tu hija con poca fuerza
estaba caminando.*

*Ñokata wiqchuwaskanki,
kunan wawaykita kuyapayasiani.
Icha mamayqa yuyarimuwanman,
kunan llakisqa puriymusianin.
Pisi kallpaywan puriymusiani
icha mamayka yuyallawanka,
kunan ripuqteyka yuyariwanka,
kunan kutimoqteyka, aylluwallanki*

*A mí me habías abandonado,
y ahora a tu hija le estas recordando.
Tal vez mi madre me recuerde.
Que triste estoy caminando,
con poca fuerza esto caminando,
tal vez mi madre me recordará,
ahora que me vaya me recordará,
y cuando retorne, me acogerás
en tu familia.*

*Kunan mamayki pasapuqtenka,
Atun mamayki qakusallanka,
Pacha ukhuta pasapoqtenka,*

*Ahora que tu madre se vaya,
tu abuela seguirá estando.
Cuando se vaya al mundo de
adentro,*

*t'ika rurulla, puka kapillo,
ima llakilla siemillera.
Siemillera llaki qhepanki.
Sumaq qellwacha Siemillera
Kunan risunchis pukaranchista.
Nañanchiskuna q'eperamuska,
mulluta.
Mulluta ñañaiki qheperamuska.
Kunan riyteyka, chaipitaq khaska.*

*fruto de la flor, capillo rojo.
Que tristeza de la Semillera.
Semillera quedarás triste.
Hermosa gaviota Semillera
ahora iremos a nuestra Pukara.
Y nuestras hermanas habían cargado
mullu.
Mullu tu hermana había cargado.
Y ahora que fui, allí había estado.*

7. Todos *tinkan* en pareja. Don Buenaventura dice: los animales, la *pukara* y los hombres necesitan celebrar el ritual y alimentarse con el "*despacho*". Esperen vamos a poner todavía (se refiere a la quema de la ofrenda).

Termina el rito frente al fogón, el *Patrón* don Buenaventura retorna donde se encuentra la *missaqepi*.

El coro de mujeres gritan: *Waho, waho, waho*, y los varones repiten también gritando *waho*.

8. El Patrón don Buenaventura ordena el *irpa ch'uyay*.

Cuatro hombres con la sogá que se hallaba en la *missaqepe* reúnen a los animales haciendo un círculo en el centro del corral. El Patrón pide brasa e incienso para sahumar.

El Patrón y la Patrona echan *ñawin aja* a los animales, luego hacen lo mismo con el *ñawin hunu* (agua). El orden de la *ch'uya* es lo mismo, cada uno con dos vasos de chicha y con dos de licor.

9. Dos hombres agarran a una llama. El Patrón coloca sobre la espalda del animal una moneda llamado voluntad. Pinta con *taku* su cuello. Y con un *yauri* coloca en las orejas los *zarcillos*. Los hombres siguen sosteniendo a la llama y el Patrón le hace beber chicha curada. Culmina sacudiendo la bolsa de coca sobre la cabeza.

Las mujeres cancan: *Waho, waho, waho, hampuchunku*.

(=Que vayan viniendo, que vayan viniendo, que vayan viniendo).

El servicio ofrece coca a todos los asistentes para el *chaqcheo* (masticar); cada persona debe fabricar bolos de coca masticada y devolverlos en una manta en el momento señalado por el Patrón.

Uno de los ritualistas nos informó que estos bolos de coca son denominados "*kuyu mullu*", simbolizan los pastos pastos de diferentes variedades que las llamas consumen. Luego del *chaqcheo* de la coca, beben chicha en dos *qeros* y licor en un *phuño*. Mientras tanto, los músicos y las mujeres entonan la siguiente canción:

*Aku mamallay yuyarimusun
kallpanmi pisiparamuska.*

*Kunan punchay yuyarimusiyki
Chayllaraqmi yuyarisiyki
Sumaq qelwatucha.*

*Sumaq Chumpita lazoramuspaga
kallpan pisillan wiñarimunka.*

*Perdonawanki, licenciawanki,
Chayllaraqmi yuyarimuyki
Pisikallpalla wawallaykita.*

*Vamos Madre mía le recordaremos
su fuerza ha disminuido.*

*Hoy día te recordaré,
recién te recordaré
hermosa gaviotita.*

*Si al hermoso Chumpi lo laceo
su poca fuerza crecerá.*

*Me perdonarás, me darás licencia
recién le estoy recordando
a tu hija de poca fuerza.*

10. Don Buenaventura dice: "después de mucho tiempo (un par de años), recién le estamos recordando a las llamas. Los animales están hambrientos y necesitan beber chicha para su fuerza.

Pablo comentó: si nos olvidamos, es grave, porque esa causa se pueden ir a los *Apus*. Los animales pueden padecer por las enfermedades, pueden robarnos, pueden morir.

11. Dos varones agarran uno por uno al ganado para hacerles beber "chicha curada" y al mismo tiempo les dicen a las llamas: «Bebe para que tengas fuerza y cargues los alimentos al *taqe*».

Colocan a cada animal los *zarcillos* (aretes fabricados de hilos de lana de colores).

Los hombres beben la misma chicha que bebieron las llamas y *piqchan coca*. Mientras tanto, los músicos y las mujeres entonan la siguiente canción:

*Ama ripuychu, ama saqewaychu,
hawa llaqtamanta chayaramusaq
kori, qolqe q'epita q'epimuspa.
Llaqtallayman chayaramusaq.
Kunanllaqtachu chayapunki,
utallamantachu chayapunki,
ñoqallataq sapallay qhepaykusaq
sapaq llaqtata yuyarispa,
sapaq lloqseyta yuyarispa.*

*No te vayas, no me dejes,
llegaré de otros pueblos
cargando cargas de oro y de plata.
Llegaré a mi pueblo.
Recién estás llegando,
o a la madrugada llegaste,
y yo me quedaré solo,
recordando cada pueblo,
recordando cada viaje.*

12. Termina una serie de canciones. Efraín los arrea a las llamas del corral. El Patrón invita que descansen. El servicio sirve chicha y pasa la coca invitando a todos.

13. Nos encontramos en la casa de don Buenaventura.

Don Buenaventura el Patrón dijo que, ahora comienza el *tinka* del *samiy* tomando dos *qeros* de chicha. En sus manos toma semillas de coca y dice: tres docenas, tres docenas de coca.

La patrona: pide deseos:

Licenciaykichiswan, papay, maway, samiykusaq Sicuanimanta, Apu Pitusiraymanta hampuchun chunka iskayniyoq chumpikuna, incienso pichuwiranpas, capitan machukuna parni parninta, iskilachantin parni, parnita hampuchun.

(= Con vuestra licencia, señores y señoras, estoy deseando de Sicuani y del *Apu Pitusiray*, que vayan viniendo veintidós pardos, con su *pechowera* (grasa del pecho) y su incienso, los viejos capitanes, de par en par, con su par de cencerros, de par en par, que vengan).

El *samiy* de Pablo:

Licenciakichiswan, papay, mama, samiykusaq, Chunka corral hampuchun, coca cargantin capitan machukuna, sara cargantin hampuchun, qhasa, qhasa wasapaspa pichuweranwan hampuchun, parni parnintin capitan machukuna.

(=Con vuestra licencia, señores y señoras, mis deseos es para diez corrales que vengan, los viejos capitanes con su carga de coca, con su carga de maíz que vengan, atravesando de abra en abra con su *pichuwerera* que vengan, de par en par los capitanes machos).

14. Se reúnen alrededor de la *missaqepe* y están descansando, conversan. Cuentan que los capitanes machos cuando viajan son adornados con cintas de color.

15. Empieza la tercera *tinka* al *machu capitán*.

Samiy de doña Epifania:

Licenciaykichiswan papay, mamay, samaykamusaq chusllu kananpaq, Apu Chimpatamanta manarikuspa, Chawaytiri Pampamanta manarikuspa, taytay, mamay, ima sumaq qoylluta, ima sumaq qosnalita, ima sumaq wallatata samiykusaq. Huk kasqan purata samiykusaq, chunka iskayniyoq clasita, taytay, mamay, samiykusaq watapas, huk watapas qollaman entreganaypaq

samiykusaq, huq patronampas, chayllata, papay, mamay samiyykamuni. Gracias papay, urpillay.

(=Con la licencia de ustedes señores y señoras, mis deseos es para que se tenga bastantes alpacas. Del *Apu Chimpa* que venga, de la pampa de *Chawaytiri*, señoras y señores, para un hermoso blanco, para un hermoso plomo, para un blanco negro son mis deseos. Para que sean puros, doce clases de pares. Señores y señoras voy hacer mis deseos para el año, para que cada año entregue al *Qolla*. Para un patrón, eso nomás he dado mi *samiy*. Gracias.

Rito de Hilario Mesco (15 de agosto del 2000)

1. Cerca de las 12 del día llegamos a Huarqui (4000 metros según nuestro altímetro). Nos recibió don Hilario y su hijo mayor Faustino. Nos invitaron, casi cerca a las 2 de la tarde el almuerzo, que consistía en papa sancochada, una sopa con papas y cogollo de cebolla. Afuera, casi cerca de la casa de don Hilario, su *astana*, pastaban las alpacas y junto a ellas, las llamas. La casa de don Hilario era casi solitaria, a distancias considerables se hallaban otras casas rodeado de sus corrales. La casa estaba construida con paredes de piedra y techo de paja. Cerca de la *astana* había *churas*, algunas alpacas estaban pastando en ella.

Durante el estío (tiempo sin lluvia), don Hilario pastorea en este sitio. Dice que al próximo año irá a otro lugar que se halla lejos a pastar a sus animales. Durante la lluvia bajan cerca de Huama, allí también pastorean.

Don Hilario cuenta: que sólo apenas siembra papa, no tiene maíz, tiene su majada de alpacas (un aproximado de 300 alpacas y 50 llamas). También cría ovejas. Nos dijo que después de terminar la ceremonia que va celebrar para la llama, bajará a la fiesta de Calca.

Al día siguiente, día miércoles llegan las visitas: parientes, amigos, compadres, ahijados o sea sus querendones (*kuyaqkuna*). Con ellos hace *ayni* para sembrar en los *laymis* papa. Todos ellos van a participar en el rito.

Las mujeres en un rincón de la casa están cocinando, pelan papa, están sancochando papa y en la olla hierve una sopa con carne de alpaca.

Don Hilario comenta que en agosto curaran las enfermedades. Es el mes que se curan todas las enfermedades.

Don Hilario ordena a su hijo Faustino para que se preste de su hermano la *tamboracha*, y dice, lleva un cuartito de trago para la *tamboracha*, con eso te va prestar tu tío.

Antes del rito nos convidan una sopa de *moraya* con *charki* de alpaca.

2. Después del almuerzo salimos de la casa de don Hilario.

Un hombre lleva leña y bosta de vaca (*kawa*) al corral

Don Hilario nos presenta a su yerno. El nos dijo que su nombre es Clemente Pari. El va desempeñar un cargo importante en el rito

Una de las hijas de don Hilario llamada Celestina arrea, a las llamas y alpacas al corral designado para la ceremonia. Los animales ingresan al corral y tapan con unos troncos la puerta para que los animales no escapen. El corral mide aproximadamente unos diez metros de diámetro, es casi circular y la pared construida de piedra tiene la altura de un metro.

Ingresaron 30 llamas y 40 alpacas.

En la pared del corral que señala hacia el Este, sitúan el *marcacho* (fogón) y la encienden con leña y bosta.

3. Para aperturar el rito, don Hilario sahuma la *missaqepi* (atado ceremonial) con incienso. La *missaqepi* la sitúan cerca de la pared mirando hacia el este. Al centro se ubican el *Patrón* (Hilario) y la *Patrona* (Tomasita). A lado derecho, al costado del *Patrón*, los hermanos y todos los varones asistentes a la ceremonia, y al lado izquierdo, se sientan las mujeres.

Delante de la *missaqepi* colocaron dos *aqarapis*. Y don Hilario hizo tres filas con el *kurkur* (paja).

Un varón cargó el cántaro de chicha y otro el cántaro de agua y colocaron al costado de las mujeres. Clemente, el yerno, se hará cargo del servicio, él servirá chicha, invitará coca, servirá el licor y alcanzará la comida.

Don Hilario prepara el *despacho* y todos colaboramos alcanzando *k'intus* de coca para el *despacho*.

4. Se celebra la *irpa* del *samiy* (todos realizan este acto)

Don Hilario fue el primero que colocó su *k'intu* y pronunció su *samiy*:

Hampuchun, hampuchun, Sicuanimanta hampuchun, Pinayamanta hampuchun lluy kuyaqkuna hampuchun Qorikanchayman, Qollqekanchayman.

(=Que venga, que vengan, de Sicuani que se vengan, de Pinaya que se vengan, todos nuestros querendones que se vengan a mi corral de oro a mi corral de plata)

Samiy de doña Tomasa:

Kinsa kanchalla hampuchun, Apu Ausangatimanta, Marcapatamanta hampuchun, llapan machukuna, punterachakuna hampuchun, Sicuanimanta hampuchun, inciensusullawan, pichuwirallawan hampuchun, sarralla cargalla, clasin, clasin sarakuna parakay, chumpi, qello, oqe hampuchun. Chumpi punteracha iskilachawan allin pachachaca hampuchun.

(=Tres corrales que vengan, del Apu Ausangate, de Marcapata que vengan, todos que vengan, la puntera que venga de Sicuani que vengan, con su incienso, con el sebo del pecho que vengan, cargados de maíz de toda clase, blancos, pardos, amarillos, plomos que vengan. El pardo puntero con su esquila, bien vestido que venga)

Se escucha el sonido de la *tamboracha*:

Samaykamuskani: kinsa kanchalla amunqa, michiqllampas hamunqa. Montelokuna hamunqa, llipin machukuna hamunka, sara karganti hamunqa.

(= Solo descansé: los tres corrales que vengan, su pastora que venga. Los *Montelikus* (crías de llamas) que vengan, todos los viejos que vengan, con su carga de maíz que vengan)

5. Todos deben participar, los niños también participan. Todos reciben dos *keros* de chicha, dos *chuwa* de licor y coca.

Tinka el sobrino de Hilario: que venga, que venga, que venga.

Todos *tinkan*. Suena las *walas* y la *tamboracha*. Las mujeres en coro dicen *waho, waho, waho*. Que vengan, que vengan.

Don Hilario junto con el yerno queman el *despacho*

6. Don Hilario dice: vamos hacer la *irpa* de la *ch'uyay*:

Todos reciben dos *phuñus* de agua. Los patrones se paran agarrando en cada mano *phuñus* de agua y se acercan donde los animales, se arrodillan, besan el suelo, se paran y echan el agua a los animales rezando entre sus dientes.

Repiten el acto con la chicha y después con el licor. Luego toman chicha y licor. Todos hacen lo mismo.

Luego se descansa. La *wala* suena con la *tamboracha*.

Las mujeres cantan:

<i>Chayllaraqmi yuyarimuyki</i>	<i>Recién te estoy recordando</i>
<i>Chumpi qasakunata puriq</i>	<i>Pardo que caminas por las abras,</i>
<i>Pisikallpalla chumpicha</i>	<i>pardito ya sin fuerza.</i>
<i>Perdonawanki, licenciawanki</i>	<i>Me perdonarás, me darás licencia.</i>
<i>Mamallayki licenciawanka</i>	<i>Tu madre me dará licencia</i>
<i>Chayllaraqmi yuyarimuyki</i>	<i>lo que recién te recuerdo.</i>
<i>Pisikallpalla patronachayki</i>	<i>Tú, patroncita de poca fuerza,</i>
<i>Kallpaykiqa pisiñachá</i>	<i>ya no tendrás fuerza.</i>
<i>Mamaykiqa perdonawanka</i>	<i>Me perdonará tu madre.</i>

7. Comienza a cantar la Patrona acompañada de las mujeres:

<i>Chumpichallay, dueñuchallay</i>	<i>Mi pardito, mi dueñito</i>
<i>Patronachallay, dueñuchallay</i>	<i>mi patronita, mi dueñita</i>
<i>Kunan punchauka qollqekanchaipi</i>	<i>Este día en mi corral de plata,</i>
<i>Qorikanchaipi</i>	<i>en mi corral de oro,</i>
<i>Pechuwerata, dueñullay chúwawanki</i>	<i>la grasa del pecho mi dueño me dará,</i>
<i>Sumaq ahata chuyaykusaq</i>	<i>bueno chicha beberé</i>
<i>Qollqekanchaipi, qespikanchaypi</i>	<i>En mi corral de plata, en mi corral de cristal</i>
<i>Ima kuyaraq hemana kani</i>	<i>me siento amado hermana,</i>
<i>Qhawapayasqa kani Patronachallay</i>	<i>soy muy admirado patronita,</i>
<i>Kuyakuyayllam dueñollay kani</i>	<i>soy muy querido por mi dueño,</i>
<i>Qori zarcilluta</i>	<i>Aretes de oro,</i>
<i>Qollqe wallkachata</i>	<i>collares de plata,</i>
<i>Ch'uyaypi chuyaykusaq</i>	<i>recibiré en mi ceremonia</i>
<i>Hermana, hermanachayka</i>	<i>Hermana, hermanita.</i>

Los varones tocan la *wala* y las mujeres cantan mientras prosigue el *ch'uyay*.

8. Termina una serie de canciones. El yerno junto con otros dos hombres agarran a los animales uno por uno. Uno agarra de las orejas, otro del cuello y el tercero sostiene del cuerpo.

El Patrón se aproxima con una aguja ensartado de hilos de color: rojo, verde, azul, blanco. Voy colocar sus *zarcillos* dice. En cada oreja colocan los *zarcillos*.

Pásame chicha, dice el patrón

Un hombre le alcanza una jarra pequeña de chicha

El Patrón junto con los otros hace beber la chicha a la llama.

Después de hacer beber a tres llamas chicha, el Patrón dice: Descansen, descansen.

Sueltan a las tres llamas, devuelven tres sogas a la patrona. Todos descansan.

9. Sobre la *missaqepi* se hallaban las esquilas (cencerros), pecheras, jaquimones, todo el apero. El yerno invita coca y descansan.

Cantan las mujeres:

*Ch'uyachayllayta ch'uyaykawanku
 Kallpachallayta ch'uyaykawanku
 Kamaqchallayman kabalaykapuway
 Puntera machu, kapito machu
 Huarqui kasakunapi puriq
 Kusikuspa purisaq
 Sara kepiype, untu kepipe
 Qhasan qhasan purisaq*

*Me están ceremoniando,
 me están dando mi fuerza,
 Iguálame a mi fuerza
 Puntero macho, Capitán macho
 que caminas por las abras de Huarqui.
 Caminaré contento
 con mi carga de maíz, de grasa,
 caminaré de abra en abra.*

10. El yerno ordena agarrar a otras tres llamas.

Don Hilario se acerca con los *zarcillos* y los colocan en las orejas de cada llama. Hacen beber chicha.

Doña Tomasa canta:

*Purinanchis ñanllay, qhasakunapi
 Kuyu mulluyta kuyullani
 Cargachallayta cargaramuway
 Wasichallanchis, llaqtan, llaqtan
 Qori aqarapi qepiska
 Waykukunapi, qhasakunapi
 Hemanachayka llaki purisian
 Ama panallay wakaychu
 Ama panallay llakiychu
 Acerollay kallpayka
 Acerullay tulluyka*

*El sendero que caminamos, en las abras
 mi coca masticada lo pongo.
 Pon mi carga,
 nuestra casita de pueblo en pueblo
 cargando nuestra bandera de oro
 en las quebradas, en las abras
 mi hermanita camina triste,
 no llores hermana,
 no tengas pena hermana,
 mi fuerza es de acero,
 mis huesos son de acero.*

11. Otras tres llamas son colocados con sus *zarcillos* y beben chicha

Otra vez las mujeres cantan:

*Patronachallay, patronita
 Dueñollachallay, dueñita
 Pallacha qhepiyoq
 Tupallawasqatachu
 Ima kuyaychallaqta
 Ñuqchu qhasapi puriy*

*Mi patroncito, patronita
 Mi dueñecita, dueñita
 Con carga de pallcha
 no me cabe,
 no me luce,
 que camino en las abras de ñuqchu.*

12. Terminada el *irpa* de hacer beber a los animales, salen del corral. Descansan y vuelve a sonar la *wala* y la *tamboracha*.

*Sillwichallayta churaykapuway
 Aperuchayta churaykapuway
 Kunan tulluyka acerumanta
 Kunan kallpayka kallpallay
 Acerollas kallpayka
 Inciensollaywan ch'uyachaywanki
 Pechowirawan ch'uyawanki
 Kamaqchallayman alcanzaywanki*

*Ponme mi manta de viaje,
 ponme mis aperos.
 Ahora mis huesos son de acero,
 ahora tengo fuerza,
 Es de acero mi fuerza
 con incienso me sahumaste,
 me serví el sebo del pecho.
 Si me alcanzas mi fuerza,*

*Qhasakunata, wayqokunata purisaq
Llanta, llaqtanta purisaq*

*abras y quebradas caminaré,
caminaré de pueblo en pueblo.*

13. Después de una pausa (6 de la tarde), todos salen del corral y se dirigen a la casa del Patrón.

La *missaqepe* es colocada en la pequeña mesa que siempre se halla al pie de una hornacina.

Las mujeres se sientan alrededor del fogón. El servicio invita chicha, licor y coca.

Ahora *tinkaremos* el *samiy* para los *chullumpis*:

Samiy de don Hilario

Licenciakichiswan, papay, mamay, samita samiykusaq: Chullumpipaq samiykusaq, iskay chunkpaq. Samiykusaq ima sumaq chullumpipaq. Capitan machupaq. Sara kargantin samiykusaq. Qhasakunata wasapaspa. Mamay, papay chayllata simiykuni.

(=Con vuestra licencia señores y señoras realizaré mis deseos: para el *chullumpi* (llama) para los veinte. Mis deseos son para las hermosas llamas. Para el *Capitán machu* con su carga de maíz subiendo las abras. Señores y señoras es no nomás fueron mis deseos.

14. Todos descansaron a las cuatro de la madrugada. El día viernes no hicimos nada. Don Hilario se fue a Calca.

15. El sábado se enterró los restos sobrantes de los elementos del ritual y ofrendando un *despacho* a los *Apus* se cerró el rito.

CAPITULO III

ETNOGRAFIA DE LOS RITOS AGRÍCOLAS

INTRODUCCIÓN

Los rituales agrícolas en comparación con los del pastoreo son más sencillos, casi no se las percibe y son cortos en duración. Los pocos rituales que todavía existen, están en proceso de extinción. A pesar de todo, observamos algunos de ellos que en las comunidades campesinas de Calca la celebran antes de la siembra y durante la cosecha de los cultivos.

Los ritos para la siembra casi siempre celebran los comuneros en el mes de agosto. Según los calqueños, tanto indígenas como los mestizos manifestaron que en agosto la tierra está “hambrienta” y se “abre”, esperando su “alimento” y es el momento que está en condiciones de ser fecundada. Por otro lado, la fuerza vital de la tierra fue desgastada por la anterior campaña agrícola, la que la dejó extenuada, necesitando recuperarse. Son éstas y otras razones, por lo que los comuneros deciden celebrar el rito del “pago a la Tierra”. En este caso, el ritual vendría a ser una contribución esencial a solucionar, no sólo la necesidad de alimentar a la *Pachamama* por el temor de alguna desgracia, sino también, porque marca el inicio de las labores agrícolas para la nueva campaña del año. Van den Berg (1989) anotó, que los ritos agrícolas no están aislados, sino que forman parte de toda la actividad agrícola, desde las observaciones que los campesinos realizan para pronosticar el comportamiento del tiempo, determinar las decisiones para realizar las labores agrícolas, etc., que es bastante motivo para conseguir una buena cosecha y garantizar la continuidad de la vida humana.

Por lo que sabemos, la tierra es reconocida como *Pachamama* (Madre Tierra), o sea una deidad femenina especializada en la agricultura. A pesar de esta labor específica, su poder no tiene límites y es causa para conservar la vida. Según los comuneros, todos los seres vivos (plantas y animales) y el hombre viven en ella. La concepción de la fuerza vital de la *Pachamama*, se traduce cuando se la considera como un ser de carne y hueso, como una mujer, que muchas veces, los campesinos de Calca le dan el nombre de Doña

Juana Puyka o *Doña María Purun T`ika*; que, según Demetrio Roca, los campesinos de Yucay asignan con estos nombres a sus respectivas propiedades (1994: 15-19). Lo más importante es la concepción que *Pachamama* posee huesos, sangre, leche y que amamanta a los hombres (Gow y Condori, 1976), y precisamente, la explicación andina se convierte, en algo así como si sus deidades se antropomorfasen, o sea, que son semejantes a los hombres, son seres humanos “sobrenaturalizados”. Esta humanización de las deidades andinas, nos lleva a entender que en la mente de los comuneros, son dioses que necesitan de la energía vital para su sobre-vivencia, y como entes humanos, tienen que nutrirse para producir una buena cosecha.

El ritual de ofrendar con *despacho* a la *Pachamama* tiene varios nombres. Nombres que varían de acuerdo a las regiones o a las intenciones del caso. La explicación andina sobre esta ofrenda es bien clara, según ellos el *despacho* contiene fuerza vital (*kamaq* o *kallpa*), y con ella, se revitaliza la energía sobrenatural de las deidades, convirtiéndose así, útil al hombre para sus intereses. Al margen de otras ofrendas como la *wilancha* (degüello de una llama para extraer su corazón y ofrendar al *Apu*)²⁴, el *despacho* es más popular y se conoce entre Perú y Bolivia. Obviamente el término es español y de acuerdo al diccionario de la Real Academia significa la acción de despachar. Y despachar a su vez es resolver, concluir un negocio, enviar. No sabemos que este significado español del *despacho* lo utilizan con la misma intención los comuneros de Calca, pero la acción de ofrendar a *Pachamama* tiene esta misma connotación, es decir, hacer una especie de negocio entre las deidades que deben ser nutridas para tener a cambio una buena cosecha. Otro término español empleado para la acción de ofrendar a *Pachamama* es “pagar a la Tierra” o *pagapu* en quechua. La acción de pagar es dar a uno lo que se adeuda, en este sentido tiene una connotación recíproca entre deidades y hombres. También existe otra palabra que utilizan los comuneros, nos referimos al “alcanzo”, que en quechua se pronuncia *alcanzu* y significa, lograr, conseguir, obtener. Estos términos, *despacho*, *pago*, *alcanzo* para los comuneros, no es sino, simplemente una ofrenda o la acción de ofrendar a las deidades. Probablemente los andinos utilizaron estas palabras

²⁴ Entre los agro-pastores de Calca, el sacrificio de las alpacas para ofrendar a los *Apus* es muy hermético, lo practican las familias que han sufrido ciertas calamidades o sufrimientos en su vida cotidiana.

españolas para referirse al “don” que se ofrece a Dios. Porque los términos del *runa simi*, *haywarisqa*, *churakuy* (alcanzar, poner) indican lo mismo, es decir, que en español entenderíamos que dar algo o poner algo a la deidad. Pues bien, hoy en día, los términos españoles que aluden a las ofrendas andinas, están más generalizados en su uso que las del *runa simi*.

En Bolivia la ofrenda se denomina “plato”, entendiéndose como vianda o manjar que se sirve al *Apu* o a la *Pachamama* (Rôsing, 1992:36). Ahora bien, aunque parezca prosaico, alimentar a las deidades es un comportamiento económico. Dar comida al *Apu* y a la *Pachamama* está relacionado con mantener la fuerza vital de todo aquello que es o no es sagrado, para conservar un ciclo de permanente poder, fertilidad y riqueza.

Así, la finalidad de todo rito andino es proporcionar la renovación de la fuerza vital de los *Apus*, de *Pachamama*, de los animales y de los seres humanos que tienden a desgastar por la acción del consumo. ¿Qué sucedería cuando no se ofrenda a las deidades?. Sahlins (1974) explicó que la comida hace amistades o enemistades. Entonces no ofrendar a las deidades implica una serie de complicaciones, en primer lugar, rompería las relaciones entre hombres y deidades, en este caso, un hombre no contaría con la protección de sus deidades, motivo por el cual, será vulnerable a las enfermedades, desgracias climáticas, etc. Por esas razones, debe de celebrarse el rito.

Como se ha visto, el *despacho* es un alimento especialmente preparado para las deidades, contiene elementos que simbolizan a los recursos vitales que se hallan en la tierra y poseen fuerza vital.

Juvenal Casaverde clasificó los elementos del *despacho* en origen animal, vegetal y mineral (1970:225-230). Pero un agricultor de Calca dice que el *Apu* y la *Pachamama* necesitan nutrirse con alimentos del mar, *yunga*, *qheswa* y de la *puna*. Al respecto un pampallacteño, con mucha seriedad manifestó que los *Apus* comen estrella de mar (*Luidia Foliolata*), concha marina (*Pecten Nodosus*). Pero los alimentos más apetitosos y que siempre solicitan y les gusta a los *Apus* es *sullu* (feto de alpaca o llama) y *pichu wira* (sebo del pecho de la alpaca). También gusta *chaqchar coca*, comer *pallar*,

qhañiwa, *kinua* y beber chicha de maíz. En cambio, el ofrecimiento a la *Pachamama* consiste más bien en mangares deliciosos o cosas “dulces” –enfaticaba un agro-pastor–, gusta saborear comidas exquisitas, gusta que le traten como a una señora distinguida y hay que atenderla con galletas, caramelos, cerveza, pasas, vino, etc. Si tenemos el cuidado de observar de donde procede cada uno de estos elementos mencionados, evidentemente, pertenecen a los diferentes pisos ecológicos de los Andes. Por otro lado, los elementos urbanos, fueron también incluidos, según nuestro parecer, porque la ciudad y su mercado son centros de acopio de recursos vitales y considerados también, con el mismo valor de los pisos ecológicos. De esta manera, el *despacho* es un paquete que contiene comidas de alta concentración nutritiva, primordial para renovar la fuerza vital o *kamaq* de las deidades, que periódicamente, se desgastan por la campaña agrícola o ganadera.

PAGO A LA TIERRA

Rito: pago a la Tierra de Miguel Huaman (1999)

1. Don Miguel Huaman nos invitó a su casa de Uychu en Calca. Tiene que celebrar la ceremonia del pago a la tierra los primeros días del mes de setiembre. Tenemos que pagar a la Tierra antes de sembrar nos dijo.

Iremos a mi chacra Sursurpuquio. Allí vamos a pagar

Doña Vicentina comentó: “el *despacho* lo compré en el mercado de Calca. Compré un *despacho entero*”.

Don Miguel comentó que la coca había subido de precio. Para nosotros es nuestro pan dijo.

Nos invitó a descansar en su casa y nos sirvió chicha.

Mucha gente ha venido a Calca. Esos son *qollas*, traen *kafras* (ollas de cerámica) para cambiar con maíz.

2. Nos invitaron el almuerzo, era una sopa de fideos con papas y pedazos de carne de oveja.

Después de terminar el almuerzo, doña Vicentina con su hermana Juana y su hija Ricardina lavan los platos.

Toda la tarde conversamos con don Miguel sobre la siembra de maíz. Él es un experto cultivador de maíz blanco. Dijo que los de la puna cotizan mucho nuestro maíz. También vienen los *qollas* de Puno, de Sicuani por maíz.

3. Cerca de las ocho de la noche don Miguel tendió una manta en el suelo. Nos invitó la coca que le llevamos. Cada uno recibimos en las dos manos un manojito.

Don Miguel colocó en la manta el paquete de *despacho* y un buen manojito de coca.

Continuamos conversando. Don Miguel nos alcanzó un ramillete de *k'intu* soplando y gesticulando sonidos que no entendimos, tal vez invocando. Y nos dijo: este *k'intu*, soplando en dirección al *Apu* no los metimos a la boca.

Doña vicentina nos alcanzó su *k'intu*.

Nosotros buscamos las mejores hojas de coca haciendo nuestro *k'intu* invitamos a don Miguel, y después de un tiempo, le alcanzamos nuestro *k'intu* a doña Vicentina.

4. Don Miguel nos dijo: "ayuden hacer *k'intus*"

Eran las diez de la noche y don Miguel abrió el paquete del *despacho*. Se vio un pedazo de estrella de mar, *wayruros*, *chuchos*, una concha marina de abanico, una cruz plateada, papeles dorados, *piñis*, dulces, arroz, galletas, un hilo de varios colores, lana de varios colores, *pallar*, maíz, *wera qoe*, *pichu wera*, un pedazo de feto de llama, figurillas en metal y una cruz.

Don Miguel, cortó el papel para dar la figura de un cuadrado. Dobló de extremo a extremo el papel, de tal manera que las líneas que se formó por el doblado era una "X". Estiró el papel periódico y lo orientó con la cabecera hacia el este.

En el centro de la intercepción de estas líneas colocó la *qocha* (la concha de abanico).

Tomó un *k'into* de lo que hemos hecho nosotros e invocó hacia el *Apu Pitusiray*, soplandole y silbando en su dirección dijo:

Papay, mamay. Hay Apu Pitusiray, hampuy, kay waqcha wawaykita samiyta chaskiway.
(=Padre, madre. Hay, Apu Pitusiray, ven, recíbeme mi *despacho* de este tu hijo pobre).

Dio su aliento al *k'intu* y colocó orientando al Este. Cogió otro *k'intu*, invocó al *Apu Sawasiray* y colocó orientando hacia el oeste. Tomó otro *k'intu* y dijo *Makimaki* y colocó hacia el norte. Con otro *k'intu* invocó al *Apu Calvario*. Los *k'intus* formaban una especie de cruz.

Luego, continuó llamando a los *Apus*: *Chimpa Calca*, *Ausangate*, *Salqantay*, *Pikol*, *Huanka*, *Apu Lares*, *Apu Qochamoqo*, *Apu Poqone*.

Al final se veía sino un círculo con la *qocha* al centro.

Esto es *Qorikancha* señaló don Miguel a la concha marina.

5. Después de una media hora de pausa, don Miguel prosiguió con el *despacho*.

Desatando los envoltorios de cada objeto, los colocó de par en par en el *despacho*. Tomó cuatro maíces, hizo la señal de la cruz y colocó al *despacho*.

Puso cuatro *pallares*, cuatro pasas de uva, garbanzos, galletas, un montón de semilla de coca, *qori barreta*, *qolqe barreta*, *qori libro*, *qolqe libro*, *qori runtu*, *qolqe runtu*, *piñis*, dulces, luego derramó incienso.

El *sullu* (feto) lo partió en dos y junto con la *picho wira* (cebo del pecho de la alpaca) puso al centro del montón de elementos del *despacho*.

Don Miguel nos invitó a poner nuestros *k'intus* a cada uno de nosotros.

Deben llamar a vuestros *Apus*, nos dijo.

6. Al finalizar el armado de la ofrenda, don Miguel ata el envoltorio con un cordel denominado *panti* ceda.

El *despacho* fue asegurado y sellado.

7. Durante la pausa tomamos licor, *piqchamos* coca y bebimos licor. Faltando media hora para las doce de la noche. Don Miguel nos invitó a ir a su chacra, donde al día siguiente iba a cultivar maíz.

El hijo Tiburcio cargó bosta, leña y *palosanto*.

Al llegar buscó el lugar indicado para encender una hoguera.

8. La incineración de la ofrenda empieza con la *t'inka* (asperjar chicha y licor a las deidades), tiende una manta que será el altar donde se halla el *despacho*, hace gotear vino, chicha y licor y pronuncia la siguiente oración:

*Kunan punchaoqa agosto killapi
Pachamama Santa Tierra,
kay churaskayta chaskiway,
chakillawuy qolqe platupi, qori platupi,
ostiaykullay, chullaykullay,
kallpaykita qespirachiy
lluy mihunakunata paqarichinaykipaq,
imaymana sarakunapaq,
imaymana veruntukunapaq,
imaymana mijunakunapaq,
paraqay sarakunapaq, anpuchun,
chullpi sarakunapaq, anpuchun,
kay llankasqay allpayman anpuchun,
Pachamama Santa Tierra
kay wata pasaykachiway
taqellay unta kachun*

*Hoy en el mes de agosto
Pachamama Santa Tierra,
recibe mi ofrenda,
recíbeme en plato de plata, en plato de oro,
cómelo, bébelo,
revitaliza tu fuerza
para que todos los alimentos aparezcan,
para toda clase de maíces,
para toda clase de veruntus (papas),
para todas las comidas,
para el maíz blanco, que vengan,
para el maíz chullpi, que vengan,
que vengan a mis terrenos,
Pachamama Santa Tierra
hazme pasar este año
y que mi troje esté lleno.*

9. Después dijo: “*Pachamama, Sursurpuquio* recibe mi ofrenda, para que tengas bastante maíz.

A *Sursurpuquio* hemos pagado, así diciendo finalizó.

10. Don Miguel nos ordenó retirarnos y no mirar a la hoguera.

Esperamos más de media hora.

Don Miguel fue a ver la quema del *despacho*

Al retornar dijo que la *Pachamama* y los *Apus* disfrutaron de su alimento y están contentos.

Nos iremos a dormir, nos dijo.

RITO DE COSECHA DE MAÍZ

Rito, El haychaya (chacra de Gabino Manutupa)

La cosecha de maíz frente al de la papa, tiene más relevancia para los comuneros calqueños, a pesar que ambos cultivos es una actividad que influye en la gente en su estado psicológico. La cosecha es el cierre del ciclo de la campaña agrícola y la posibilidad de un futuro esperanzador.

El rito del *haychaya* se celebraba en la época de las haciendas, cuando se cosechaba el maíz para la troje del hacendado. Hoy, muy pocas comunidades continúan con esta costumbre y tuvimos la

suerte de haber presenciado un rito en la chacra de don Gabio Manutupa, en mayo de 1980.

1. Los choclos cuando se cuelgan en su tallo, es porque llegó a su madurez, entonces don Gabino en su chacra celebra una ceremonia llamada *t'inkay* o *ch'allay* para iniciar el corte del tallo al que llaman *kallchay*.

Don Gabino, con el *ñawin aha* brinda: "Con vuestra licencia, señores y señoras. *Puqruyoq* me diste buena cosecha de maíz". Diciendo esto, echa una porción de la chicha al suelo y luego se dirige a los *Apus* de su entorno, llamándolos por sus nombres y les asperja (*t'inka*) la chicha.

Con esta ceremonia sencilla, don Gabino dio inicio a la *sara kallchay* (corte de maíz):

2. Don Gabino, propietario del maizal, de nuevo se acerca con su vaso de chicha y derrama unas gotas a los tallos de maíz tumbado y agradece a las deidades con estas palabras:

«*Pachamama Santa Tierra, añaychayki qori sarata, qolqe sarata ruruskanmanta*»
(=*Pachamama* Santa Tierra, te agradezco por el maíz de oro, de plata, que diste fruto).

Las invocaciones van dirigidas al maizal por haber permitido su crecimiento y maduración y brindar una buena cosecha.

3. El *t'inkay* dice don Gabino: "es un brindis con el *Apu* y la *Pachamama*"

Asperja chicha a la semilla que escogieron para la siembra y al maíz cosechado.

Don Gabino nos dice que: "la *t'inka* para la cosecha se hace con oraciones de agradecimiento a la *Pachamama* y a los *Apus*."

4. El *kallchay* o corte de maíz necesita de braceros. Yo tuve que solicitar apoyo a mis parientes y a mis amigos que me ayuden en el trabajo.

Doña Lucrecia, esposa de don Gabino, comentó: "cuando se trabaja en la chacra, se trabaja contento, todos están alegres"

Todos trabajan a la gana, gana, quién llega primero, ese es "macho", ese es "capitán qollana".

El hijo, nos mencionó que después del *kallchay*, se traslada el maíz junto con el tallo para hacer los *arcos*. Allí todavía secará el maíz un tiempo en los "arcos".

5. Entre los comuneros eligieron a los que tienen mejor resistencia, destreza y rinde más en la chacra para que sea el jefe, *capitán qollana*.

Los cargadores fueron agrupados en "masa".

Don Gabino empleó cuatro *masas* de cargadores, cada uno conformado de seis personas.

Para el traslado del maíz el *capitán qollana* va al inicio con su respectiva *masa*. Sigue el segundo jefe *chawpi qollana* con su *masa*.

El último, el tercero, se llama *qaywa qollana*. Él cierra la fila

6. Don Gabino explicó, que el éxito para el rendimiento de los trabajadores, dependía del *capitán qollana*, quien "jala" a los comuneros a que avancen, y el *qaywa qollana* vigila permanentemente y es el que empuja a que avancen en su labor a los trabajadores.

7. El traslado del maíz es una fiesta, donde los cargadores compiten y hacen gala de su energía, tratando de sobresalir al llevar más cantidad de maíz, avanzar rápido y

criticando a los que se atrasan. El traslado del maíz se da inicio cuando el capitán *qollana* da la orden:

«*kalchay qollana haychay. Kunanqa kallchayninchis tukurikun qollana haychay, haychay. Kunanqa haychayusun capitanmanta patankama qaywa qollana. "way - ay - haychay - llay. way - ay - haychay - llay" ».*

(=Recogeremos *qollana*, trasladaremos. Ahora hemos terminado nuestro corte del maíz *qollana haychay, haychay*. Ahora vamos hacer el *haychay* desde el capitán hasta el *qaywa qollana...*)²⁵.

8. En realidad el traslado es toda una ceremonia que lo ejecutan con mucho respeto los agricultores. La forma más ordenada de trasladar los montones de maíz es, enfilandolo a los cargadores en el mismo orden que realizaron el *kalchay*.

9. El *haychaya* es una canción ceremonial que se entona en la cosecha de maíz y la cantan en coro todos los cargadores²⁶.

Rito del *taqechakuy* (almacenamiento) de don Gabino

1. El Capitán *qollana* prepara dos cruces con el tallo y la *parwa* (inflorescencia en espiga) del maíz²⁷.

2. Don Gabino observa que el maíz desojado, ya secó en el tendal. *Papay*, le dice su ahijado, "tenemos que hacer el *taqechakuy*". "Tenemos que trasladar y almacenar el maíz en el *taqe wasi*, en la troje"²⁸.

3. Doña Lucrecia dijo: tenemos que hacer la *t'inka* para que el maíz no se vaya fácil del *taqe weraqocha* (señor).

²⁵ El *haycha* o *haychaya* es una canción que se entona en la cosecha de maíz, y la cantan en coro todo los trabajadores. El término suena como si jalaran los productos al *taqe wasi* (despensa) y esa es la intención.

²⁶ «La tonada del *haychaya* parece un quejido, parece también un grito de entusiasmo; parece un llanto, sin embargo... tiene coraje» (La Revista, 1971: 113-115). ¿Qué significa este quejido, llanto o grito de entusiasmo?. Don Buenaventura de Huama nos explicaba que el *haychaya* significa la acción de "jalar" el maíz de la chacra para "juntar" en el *taqe wasi* (despensa). Entonces el quejido y el llanto que describe la Revista, no manifiestan lástima o lamentación, sino al contrario, jolgorio, alegría, gozo. Todo esto está resumido en el entusiasmo, y el entusiasmo es una exaltación producida por la inspiración divina. Reunir los alimentos al *taqe wasi* expresa estos sentimientos. Además, comentaba don Buenaventura, que para "jalar" y "juntar" el maíz al *taqe wasi*, se necesita valor y mucha fuerza. El *haychaya* expresa la conclusión del trabajo de la campaña agrícola, el triunfo sobre la incertidumbre y la dispersión (la hambruna, la calamidad y el caos (dispersión).

²⁷ Durante el *t'ipiy* (desoje) buscan los trabajadores la *taqe sara*, choclos que por la deformación en el crecimiento de la planta, poseen dos o más maíces pequeños adheridos a la mazorca principal. Estos pequeños maíces son denominados hijos y la mazorca más grande viene a ser la madre. Y a todo este conjunto de maíces los agricultores le dieron el nombre de *taqe* (troje). Mayta encontró también otras denominaciones para esta clase de maíz, por ejemplo dicen: "*wawayoq sara*" (maíz con hijos); *qachayniyoq sara* (maíz reproductor); *taqe sara* despensa de maíz (1971: 107). Para Abraham Valencia no es común encontrar esta mazorca o *taqe sara* y la persona que tiene la fortuna de hallar una de ellas, se siente feliz porque para él, significa abundancia y reciprocidad en todo orden de cosas...con ella almacenan el maíz (1979: 83).

²⁸ El *taqe* es un depósito tejido en forma de cilindro o puede ser rectangular de tallos flexibles entrelazandolos con el *kiswar*, cebada o trigo.

4. Don Gabino sacó las cruces hecho del tallo de maíz y las *taqe saras* que encontraron durante el *t'ipiy*. Y dijo: “Con esto (refiriéndose a las cruces), vamos a proteger de cualquier maldad, del robo”.

5. Los cargadores besan las mazorcas *taqe*, componiendo en ese momento sus propias oraciones:

«*Taytay, mamay, licenciaykiwan, sapa wata kunan hina, qori sarata, qolqe sarata, parakayta, qellota, pukata, chamikuta, ñawin aqhata chullaykunanchispaq rurunaykipaq*».

(Señores y señoras, con vuestra licencia, cada año como hoy, el maíz de oro, de plata, el blanco, el amarillo, el rojo, el chamico, darán sus frutos, para que brindemos el primer bocado de chicha).

Cada año tenemos que hacer esto, para tener buena cosecha.

6. El maíz fue entrojado.

7. Don Gabino entrega a doña Lucrecia toda la cosecha ya almacenada en el *taqe wasi* con estas palabras:

“Cuidarás bien el *taqe wasi*, sin permitir que ninguna persona, ni siquiera los miembros de la familia ingresen sin tu permiso”.

El *taqe wasi* pertenece únicamente a la mujer y el varón es sólo el proveedor de los alimentos y no podrá disponer de él.

Rito: Escarbe de papa (chacra de Tiburcio Merma, junio de 2001)

Ritual No. 7 Escarbe de papa

La cosecha de papa entre los Huarki es una labor familiar. Un comunero con su mujer, sus hijos y algunos de sus parientes o vecinos que decidieron ayudarlo en esta labor, realizan el escarbe de papa como conclusión de la campaña agrícola.

1. Antes de empezar el trabajo, don Tiburcio preparó un *despacho* junto con su familia. Después de un tiempo prudente, uno de los hijos encendió una fogata en medio de la chacra utilizando como combustible la bosta del ganado vacuno.

2. Don Tiburcio y su mujer se acercaron a la fogata, se arrodillaron, y cada uno con sus dos vasos de chicha asperjó a los *Apus*, echaron unas gotas de chicha al *despacho*, y luego a la Tierra. Invocaron sus oraciones de agradecimiento

3. Quemaron el *despacho*, coca, *pichu wira* e incienso para ofrecer y agradecer a la *Pachamama*.

4. El escarbe de papa empezó a las nueve de la mañana.

5. Durante el escarbe los jóvenes procuran encontrar las "taqe papas" o llamado también "puma maki" (manos de puma, es decir, una papa con varios hijuelos), y las *wanlla* o *añawi* (papas grandes).

6. La cosecha de papa es un trabajo de placer y jolgorio para los agricultores. Durante el escarbe, los muchachos entre varones y mujeres juegan, arrojándose con las *wanlla* que encontraron durante el escarbe. El juego simboliza la abundancia de la cosecha.

7. Al finalizar el trabajo, en el lugar donde ofrendaron el *despacho*, el agricultor hizo un hoyo, y de las cuatro esquinas de la chacra, cuatro comuneros con sus mantas empezaron a juntar, según ellos, arreando a los espíritus de cada variedad de papas al hoyo.

Cada comunero invocaba que vuelvan los espíritus de las papas, que por razones de peligro y susto, provocados por el granizo, la nieve o la helada, habrían huido de la chacra. Uno de los comuneros invocaba lo siguiente:

«Hanpuy, hanpuy qonpis, emilia, veruntus, yana bole. Kutiy, kutiy chikchimanta, ama manchakuychu ritimanta, ama manchakuychu qasamanta, ama manchakuychu, kutiy»

(=Retorna, retorna qonpis, emilia, veruntus, yana bole. Regresa, regresa no tengas miedo al granizo, no tengas miedo a la nevada, no tengas miedo a la helada, regresa).

8. Una vez reunidos en el hoyo los espíritus de las papas, los cuatro comuneros taparon el hoyo con una piedra plana para que las papas volvieran al lugar de su origen y vuelvan a retoñar en la nueva campaña agrícola.

CAPITULO IV

ETNOGRAFÍA DE RITOS SOCIALES

El matrimonio en Huarqui

Cuando un comunero decide tener una pareja y formaliza en matrimonio, los demás hablan de él y dicen: va empezar con su "*wachuy saway*"²⁹, es decir, el camino de forjar una familia. Con los términos *saway* o *yananchakuy* (matrimonio), se refieren a ciertas normas sociales pautadas por ellos para definir y controlar las relaciones mutuas de la pareja, así como las relaciones entre éstas y los parientes, los hijos y la sociedad en general. Desde el momento que una pareja es "*yanantin*" (amante), incluyen derechos y obligaciones entre ellos.

La constitución de una familia entre los huarqui, implica una serie de responsabilidades que la pareja emprende para formar un hogar. Las categorías más esenciales para los comuneros son la reproducción y lo económico, sin desconocer, desde luego, las otras categorías como las sexuales y educativas.

Para los comuneros de Huarqui, la familia es lo más vital de su propia existencia, sin ella, es un don nadie, es un *wakcha*³⁰, es decir huérfano, abandonado, sin parientes, necesitado, desposeído. Entonces la ilusión de un individuo es poseer familia, casa, chacras y animales. Por esas razones, todo comunero manifiesta públicamente su estado social y económico a los demás.

Formar una familia entre los huarqui y en las otras comunidades de su entorno es denominada "*wasichakrakuy*". Si descomponemos esta palabra compuesta, "*wasi*" significa casa, hogar, familia; y "*chakrakuy*" expresa las labores agrícolas en la chacra. Pero como palabra compuesta es una metáfora, significa construir el hogar. Cuando un comunero construye su casa y su hogar con este ideal, está expresando sus obligaciones sobre los roles con su pareja, que al unirse a través del matrimonio, debe cumplir con las relaciones existentes entre ellos, los hijos, los

²⁹ *Sawa* viene a ser en quechua casamiento, matrimonio. .

³⁰ *Wakcha* significa pobreza, menesteroso. Lleva también el significado de huérfano, sin padres.

parientes y al mismo tiempo, debe de poseer terrenos de cultivo y animales para formar su familia.

Antes de describir el matrimonio de los Huarqui, es preciso señalar que los comuneros mantienen, como una remembranza del periodo inka, el sistema de descendencia paralela, a pesar que está influida por la descendencia bilateral de los mestizos, todavía se nota, con cierta claridad su presencia en los roles y obligaciones divididas entre varones y mujeres. El profesor Kimura ya notó esta tendencia en la comunidad de Pampallacta (1991), y pareciera que en la región cusqueña, la tendencia del sistema de descendencia paralela está presente como ocurre en la comunidad de Q'eros (Webster, 1971; 1972). En Huarqui, cuando empezamos a observar el matrimonio de una pareja, los roles y las obligaciones estaban bien diferenciadas entre los sexos. Las mujeres se dedican a ciertas labores consideradas por ellas como femeninas, y los varones a sus tareas propios de su sexo.

Rito: Matrimonio de Cristina Huaman y Cirilo Quispe (febrero, 1995)

1. Llegamos a la comunidad de Huarqui a mediados de setiembre. Nos recibió don Felipe Quispe, el papá de Cirilo.

Don Justo, hermano de Felipe nos dijo que en setiembre, octubre o diciembre la gente acostumbra casarse.

Doña Saturnina, madre de Cirilo, también comentó que en febrero, por las fiestas de carnaval, se casa la gente.

2. Y nos dijo Felipe que: “casarse es muy caro, cuesta mucho. El señor cura pide mucho dinero” (se refiere a los derechos de matrimonio)³¹.

Tuve que ahorrar y vender mi ganadito³². Desde antes tienes que prepararte (comentó Cirilo)³³.

3. Las dos mujeres se encargan de barrer la casa

Dos varones construyeron la ramada³⁴ con palos de eucalipto. La techaron.

Don Felipe barre la habitación del *taqe wasi*. Los *taques* estaban llenos de alimentos, *chuño*, *moraya*, maíz, cebada, trigo. Encina de un *taqe* se hallaba el atado ritual.

³¹ Los huarqui tienen la costumbre de combinar el rito católico y el andino para el casamiento

³² Para los comuneros el matrimonio católico implica un desembolso económico bastante considerable.

³³ Muchos esperan casarse por el rito católico, y lo hacen ya de viejos, pero en la mayoría de los casos, la pareja joven prefiere contraer matrimonio para formalizar sus relaciones familiares.

³⁴ La *ramada* era antes construida con ramas de molle, y en la época de los inkas el molle fue una *waka*. Hoy se usa el eucalipto.

Dos mujeres barren la ramada, donde se desarrollará la ceremonia nupcial. De cada esquina, barren la basura hacia el centro del piso.

Los consuegros sacan del *taqe wasi* un *tumín* con agua y otro con chicha, sirviendo en dos *qeros* y dos *phuños* hacen la *t'inika* a la ramada.

Los varones trasladaron una mesa de madera y bancas a la ramada.

Cirilo fue a cambiarse de vestido. Se vistió con dos pantalones, dos camisas, dos chalecos y dos ponchos³⁵.

Las hermanas Antonia y Carlota prepararon la cama nupcial en el *taqe wasi*. Allí dormirán los novios custodiados por los padrinos y los padres de ambos.

Dos mujeres, parientes de los novios preparan en cuatro canastas planas, tipo plato, los *taques*. Cada canasta lleva cuatro mazorcas de maíz paradas, ocho papas, ocho *morayas*, *chuños*, coca, adornados con serpentinatas y cuatro velas encendidas.

Llegaron los padrinos de Cirilo³⁶. Los hermanos de Cirilo sirvieron chicha a los padrinos.

4. El rito se inició cuando el novio Cirilo, junto con sus padrinos y sus padres, se dirigen a la casa del padre de la novia.

El encuentro con la novia y sus parientes es denominado *tinkuy* y se procede a la *cadena watay* (amarrar la cadena)³⁷.

En el patio de la casa estaba construido la *ramada*.

Desde ese instante, novios, padres y padrinos permanecieron juntos, no deben separarse por ningún motivo (ni para las necesidades biológicas) durante los ocho días que dura la ceremonia.

5. De la casa de los padres de Cristina, Tomás Huaman y Epifania Melo, los novios salen junto con los padrinos, los padres, parientes y amistades con dirección al templo cristiano de Lamay.

Suenan los pututos³⁸ de los regidores, se anuncia a la comunidad el matrimonio de la pareja.

6. Llegan a Lamay, y antes de ingresar a la iglesia cristiana, los dos consuegros abren un hoyo y depositan coca, flores, maíz blanco, *pallar*, *quínua*, *kañiwa*.

El padrino mayor hace la *t'inika* derramando unas gotas de licor y chicha en el hoyo.

Todos hacen lo mismo, derraman chicha y licor al hoyo invocando a los *Apus*.

Beben chicha y licor.

³⁵ Para ese día ambos novios deben vestirse con ropas nuevas, porque según ellos, inician una nueva vida, la formación de la familia. Cristina llevaba puesto cuatro faldas, dos llicllas (mantas), dos chompas.

³⁶ Desde algunos meses atrás, cuando la pareja decidió contraer matrimonio, cada uno de ellos nombró a sus padrinos. Aunque pareciera que la designación de los padrinos estuviera reglamentado por las normas de la religión católica (padrino principal y el de aras), sucede que, cada uno de los novios elige su propio padrino guiados más bien por el principio de descendencia paralela.

³⁷ La cadena simboliza la unión y consolidación de la pareja, de la familia y de las relaciones de parentesco. Si uno de ellos deja por un momento su lugar en la *ramada*, creen los huarquis, que por ella ingresará el “daño” o los “malos espíritus” que provocaría el desenlace. Si esto ocurriese por alguna razón, de inmediato el lugar vacío es reemplazado por algún allegado de ambas familias. Amarrar la cadena significa cerrar, controlar y desde ese momento, enlazar las relaciones de parentesco.

³⁸ Los pututos son instrumentos que lo utilizan los comuneros para convocar a una faena o a una asamblea política, etc. Uno de ellos tiene un sonido grave y el otro agudo, considerados por los comuneros como hembra y macho

Después de una pausa, las mujeres tienden mantas en el suelo y llenan con mote, papas, *chuño* y *moraya*. Todos se sirven.

7. Después de la ceremonia cristiana, los novios y los comuneros retornaron a Huarqui. Encabezan el Alcalde y los regidores haciendo sonar sus *pututus*, los novios, los padrinos, los padres, familiares y los invitados.

8. Llegan a la casa de los padres de Cirilo.

Desde ese momento, la *ramada* y el *taqe wasi* se convierten en los lugares más importantes de la ceremonia³⁹.

Se sentaron en este orden: los novios al centro y delante de ellos había una mesa pequeña, a su costado de Cirilo se sentaron los padrinos varones, el alcalde, los padres y otros invitados. En la fila de Cristina, las madrinas, la madre de los novios y las invitadas.

Afuera, parados los regidores tocaban de rato en rato el pututo.

Prendieron el altoparlante y sonaron los huaynos

Desde el momento que los novios ingresaron a la *ramada* no se separarán por ningún motivo.

En la mesa colocaron los ramos de flores y una manta donde los invitados depositan el *ñawincha*⁴⁰.

Un invitado llega y como presente, entrega a los novios una caja de cerveza y saluda abrazando y ofreciendo sus parabienes a los novios.

Don Tomás Huaman y Epifania Melo, llevaron la chicha en un *tumín*⁴¹.

Don Tomás nos dijo que bailaremos ocho días, así dura la fiesta.

9. Comienzan a llegar los invitados uno por uno con sus presentes: animales, productos agrícolas o dinero.

Un pareja recién llegado, se asomaron a la *ramada*, eran los parientes de Felipe, abrazaron a los novios, con sus parabienes, prendieron en su poncho el dinero que les trajeron de regalo de bodas. El contador, don Justo, anuncia el monto.

Los parientes y los invitados llegan uno por uno con sus regalos de animales y productos agrícolas para los novios⁴².

El contador dice se esta sembrando *muhuy* y motiva a los presentes que se asomen a la mesa para que depositen su *muhuy* para los novios.

El alcalde nos dijo que la *ramada* es también denominada *muhuy*⁴³. Según él es reunir el capital nupcial.

Los parientes, uno por uno, depositan dinero debajo de la manta, bajo la vigilancia del contador, quien anuncia el monto depositado. El servicio, sirve dos copas de licor y dos vasos de chicha a los que otorgan el *muhu*.

³⁹ A igual que los rituales del *uywa ch'uyay*, el ritual de casamiento se divide en dos tiempos: durante el día, el ritual se celebrará en la *ramada*; y por la noche en el *taqe wasi*.

⁴⁰ *Ñawincha* es el dinero depositado como regalo de bodas en el plato, el contador dice que es el capital de los novios. Este dinero denominado *ñawincha* simboliza la semilla que va dar inicio a la economía de los casados.

⁴¹ Una vez que la pareja decidió por el casamiento, los gastos de los preparativos se dividen entre ambas familias de los novios

⁴² Los parientes del novio entregan a Felipe el regalo de bodas y los de la novia a Cirila.

⁴³ *Muhu* viene a ser semilla, y *muhuy* es sembrar la chacra con la semilla.

Don Felipe dice a la manta con el dinero “*missataqe*”. Es posible que sea una representación de la *missaqepe* de los pastores).

Doña Saturnina comenta: «esta plata, estos animales se lo dan a la mujer, ella debe cuidar bien, no debe dejar que el varón toque. Por eso dice la gente: “*muhusiani taqenpaq*” (“estoy sembrando su capital”)».

Doña Epifanía dice: “ese dinero sirve para dar inicio a su capital”

Una mujer comentó: “Una mujer comentó: “es para su *ñan*” (camino).

10. El contador anuncia el *muhuy* de los padrinos. Todos aplauden.

El *muhuy* del padrino:

«Con vuestra licencia señores y señoras. Señor Qoyllority, que nuestro padre le ponga su bendición para que vivan bien. También nuestro padre de Tankarniyoc que les ponga su bendición para que no les falte nada y tengan todo completo. Nuestro padre de Exaltación que les bendiga para que vivan bien y sin problemas. Por lo mismo le pido a nuestra Santa Cruz, que les ponga su bendición para que no les falte suerte en su camino. Señores y señoras, con vuestra licencia voy a poner mi *muhuy*».

Después de una pausa, los padres del novio depositan su *muhuy*. Se acercan los padres de la novia y depositan su *muhuy*.

El contador sigue invitando para que depositen el *muhuy*

11. Durante la tarde, después del almuerzo nupcial que sirvieron un plato de lechón, bailan, toman chicha y licor, siendo interrumpido por el contador para continuar con el *muhuy*.

12. Así llega la noche y a partir de las seis de la tarde, las mujeres cantoras se encargan de trasladar las dos canastas *taqe* a la *ramada*. Durante el traslado entonan una especie de *wanka*, cuya letra es la siguiente:

Señor compadri, señor compadri
qhawasiankichu taqenchista,
señor compadri, señor compadri
qanmi qhawananayki taqeta,
taqeyki untañan kashasian.
señor compadri. Señor compadri
huk' ucha ina saywa apamun,
huk' ucha ina aymuray qhawaq,
señor compadri, señor compadri,
señor compadri chirmata qhawanki,
suwamanta waqaychanki.
Señor compadri, señor compadri.

Señor compadre, señor compadre
que estás cuidando la troje,
señor compadre, señor compadre
tu tienes que cuidar la troje.
Tu troje está completo,
señor compadre. Señor compadre
como el ratón que trae la seña,
como el ratón que cuida la cosecha,
señor compadre, señor compadre,
señor compadre cuidarás del daño,
vigilarás del ladrón.
Señor compadre, señor compadre.

Las cantoras colocan en la mesa de los novios las cuatro canastas *taques*.

13. Después de una pausa, las canastas *taques* retornan al *taqe wasi*, cantando y bailando. Los novios, junto con los padrinos y los parientes y amigos se trasladan de la *ramada* al *taqe wasi*.

14. Durante la noche, se hacen invocaciones a la canasta *taqe*.

El padrino principal es el que da inicio al *wachuy* dirigiéndose a la canasta *taqe* con la siguiente invocación:

«Para mis hijos, el Apu y la Pachamama desde el inicio de su vida matrimonial no les haga faltar nada, que con su trabajo la Tierra les de todo para que vivan bien y que tengan muchos animales, que su troje esté lleno de comida hasta que rebalse, como también su corral esté lleno de animales, su cosecha sea abundante, como a sus hijos que Dios les de».

Luego, cada uno invoca haciendo su *k'intu* y su *wachu*.

«Con la licencia de ustedes, señores y señoras y con ayuda de Pachamama y de los Apus voy a decir mis parabienes. Ahora que son parejas formales, sigan vuestro *ñan* (camino) y cumplan con vuestro *wachu* (surco), para que no les falte maíz, papa, *moraya*, alpacas y llamas. Que vengan el *paraqay sara*, la *qello sara*. Que vengan el *bole*, el *veruntus*. Que vengan el pardo, la *wallata*. Señores y señoras les di mis deseos⁴⁴».

Piqchan coca, toman chicha y licor, bailan, hacen bromas e invocan sus deseos, hasta que sea las doce de la noche y los invitados se retiren para dejar que los novios duerman custodiados por los padrinos.

Estos actos entre la ramada y el *taqe wasi* se repite durante los ocho días, primero en la casa de los padres del novio y luego en el de la novia. Muchos de los parientes, que viven lejos, llegan durante esos días a presentar sus saludos y colocar su *muhuy*.

15. Después de cuatro días la pareja y sus padrinos se dirigen a la casa de los padres de Cristina y se repite la misma ceremonia. Siguen llegando los parientes que viven lejos a depositar su *muhuy*.

Durante el día y la noche cantan y baila, beben licor. En séptimo día, el contador anuncia de nuevo a los padres para que den su segundo *muhuy*.

El contador anuncia a los padrinos para su segundo *muhuy*. Después de una pausa, el contador anuncia el monto final de los *muhuy*. Primero del varón, luego de la mujer.

El monto del *muhuy* de la mujer era menos. El padrino de la mujer es el que aumenta para nivelar los *muhuy*.

16. El octavo día se celebra la *cadena paskay* (desatar la cadena). Es el día que los novios se liberan de la ramada para atender a sus padres, padrinos y visitantes.

Los recién casados se separan para desempeñar sus roles de marido y mujer en atender a sus invitados.

La mujer se asoma al fogón y junto a las otras mujeres prepara el almuerzo, mientras el varón hace la labor de servicio.

Este último día, deben acabar con toda la comida y bebida preparada para la fiesta matrimonial, recoger todo los elementos, flores, serpentinas, etc., que sobraron.

Bailan, cantan y bromean.

Los padrinos y visitantes preguntan a cada uno de los recién casados a cerca de los roles que deben seguir en la vida matrimonial.

⁴⁴ *Paraqay sara*, *bole* etc., son semillas de maíz y papa.

Es el momento que toda la sociedad bendice y acepta a la nueva familia y el varón será aceptado como un nuevo comunero con sus derechos y obligaciones para desempeñar en su vida futura.

Pasado las doce del día, los padrinos y los invitados se retiran de la casa y el nuevo matrimonio se queda solo.

A las doce de la noche, con la ofrenda de un *despacho*, el padre de Cirilo entierra todo los elementos sobrantes y hasta la basura de la fiesta.

RITO DE "CORTE DE PELO"

INTRODUCCIÓN

El nacimiento del niño está relacionado con una serie de interpretaciones que la familia hace sobre los roles, que como persona, el niño desarrollará en la sociedad. El comentario acerca de las creencias sobre el sexo del primogénito es tan importante, porque establece el status y guiará el rol del niño para adaptarse en la sociedad. Por ejemplo, si nace un varón, la gente comenta: ¡"nació *wayra*"! (viento), esto significa que el hogar será inestable. En cambio si es mujer, los miembros de la familia se alegran y dicen: ¡"nació *taqe*"!, lo que significa estabilidad, seguridad de la familia. Los mestizos de calca relacionan a la niña con dinero, con el comercio, con la actividad económica, mientras que el niño es vinculado con la política, el que ocasiona cambios. Por eso, el mundo que le espera al niño está encaminado a un futuro con esperanzas y ansiedades matizadas por la cultura y su sexo.

Cuando nace el niño(a), los padres ofrendan un *despacho* a la *Pachamama* y a los *Apus*. Después de dos días, el padre bautiza purificando la cabeza de la criatura con agua, recordando el rito católico. Desde ese momento, el cabello del niño es consagrado, no se la debe tocar hasta la ceremonia del corte de pelo.

La fecha designada para el corte de pelo es cuando la criatura cumplió los ocho años de edad. Durante ese tiempo, el cabello se hace nudos simbolizando el capital del niño para su futura vida. Los de Pampallacta acostumbran unir el bautizo cristiano con la ceremonia de corte de pelo. Los meses propicios para esta ceremonia son setiembre y octubre, porque está relacionado con el inicio a la nueva campaña agrícola.

Con mucho tiempo de antelación, los padres designan a los padrinos según el sexo del hijo. Si la criatura es mujer, con preferencia debe ser una madrina; y si es varón, un padrino. Los padrinos deben preparar la ceremonia designando que animales (alpaca o llama), según el sexo del niño, será donado a cambio de un mechón de cabello⁴⁵.

Rito de “corte de pelo” de María Cuchuyrumi (Pampallacta, octubre, 1995)

1. Visitamos la casa de don Angelino Cuchuyrumi en Pampallacta. En el patio se hallaba una mesa con un *lliqlla* tendida. En la mesa había un plato envuelto en una manta y encima de ella, una tijera adornado con una cinta roja. De la casa salio doña Francisca y detrás de ella, María una niña de ocho años de edad. Estaba vestida con su mejor ropa.

2. Llegaron los padrinos, parientes y amigos de la familia.
El servicio atiende a los visitantes, sirve chicha y coca.
Las hermanas de la madre de María, a quién cortarán su cabello, la peinan con varias trenzas. A cada trenza llaman *muhuy*.
De la Mariacha vamos a comenzar su *muhuy* comentó doña Francisca
Dos trenzas, situadas al centro de la cabeza están adornadas con una cinta roja. Dicen es para los padrinos.

3. Antes de iniciar el corte de pelo, los parientes, los invitados y los padrinos eligieron entre ellos a uno, para que haga el papel de "contador", quien presidirá la ceremonia del corte de pelo.
La madre hace sentar a María en la mesa quién permanecerá durante el tiempo que dura la ceremonia del corte de pelo.

4. Procede el padrino a cortar una trenza con un monto de dinero. Luego el contador invita a los padres de María a que procedan con el mismo acto, después a los tíos, y así, todos los presentes deben proceder a cortar.
A un inicio, es decir en la primera vuelta de la ceremonia del corte de pelo, todos, de manera voluntaria, dan un pequeño monto de dinero y se reservan para la segunda vuelta las trenzas.
El dinero recibe el contador y lo deposita en el plato que está envuelto con una manta.

5. Después de un tiempo prudente, el contador de nuevo invita a los asistentes a proceder con el corte de pelo.
En esta segunda vuelta, la donación es más significativa.
El padrino corta para una alpaca hembra
La madrina corta con una oveja hembra⁴⁶
Los parientes también dan su voluntad.

⁴⁵ Las niñas reciben de donación alpacas y los niños llamas

⁴⁶ Los padrinos donan el monto más importante que capitalice a la niña para su futura vida

El contador siempre anuncia el monto que depositan, y trata de motivar a que corten con más cariño. Después del corte el servicio alcanza a los que dan su voluntad (*muhuy*) dos *qeros* de chicha.

6. Veamos el *muhuy* del tío de María:

Papay, mamay licenciakichiswan, Apu Pitusiray, Sawasiray, Calvario, Andasqo, kay muhuwan rutukusaq, uywakuna, sarakuna, papakuna paqarinanpaq. Kay muhu ñanin kanqa sumaqllata kawsananpaq.

(=Señores y señoras con vuestra licencia, Apu Pitusiray, Sawasiray, Calvario, Andasqo, donaré esta semilla para su ganado, para su maíz, para su papa. Esta semilla será su capital para que viva bien).

7. Se sobra algunas trenzas para el octavo día.

Sirven la merienda. A cada uno de los padrinos sirven en una pequeña fuente la merienda que consiste en un cuy, gallina, tallarines, carne de alpaca, tortillas en abundancia

A los asistentes sirven de acuerdo a la voluntad del *muhuy* que dieron.

Por la tarde el altoparlante sonó con los *huaynos* de moda, cantaron, bailaron y bebieron.

8. Al octavo día, los padrinos terminaron de cortar las trenzas que sobraron. Después de ofrendar a los *Apus* con un *despacho*, enterraron todo los elementos que sobró de la fiesta. Las trenzas y el dinero fueron guardados en el *Taqe wasi*.

CAMBIO DE SUERTE

INTRODUCCIÓN

Durante el ciclo anual, cuando se presenta la mala suerte en el negocio, trabajo, asuntos sociales: familiares, amoríos, salud, y, principalmente en la cosecha agropecuaria, entonces, un calqueño tiene que someterse al ritual de “cambio de suerte” para librarse del mal y obtener un destino más venturoso. Cuenta un calqueño, que una persona no está libre de envidias, malas voluntades, críticas, malevolencia, intrigas, o pueden ser blancos de brujería por parte de otros, sin hallar justicia ni amparo de las deidades andinas o cristianas, es entonces cuando un calqueño debe buscar un curandero, quien es especialista en solucionar estas dificultades.

Puesto que los calqueños tienen fe en los curanderos, cuando sufren de calamidades, se sienten ansiosos de establecer y mantener contacto con ellos, quienes a pesar de todo, puede controlar los malos efluvios, contrarrestándolos para someterlos nuevamente a la

normalidad de su vida cotidiana. Los rituales del cambio de suerte se realizan durante el mes de Agosto. Uno de nuestros informantes nos manifestó, que Agosto es un mes donde los curanderos son bien solicitados y ganan mucho dinero por sus servicios. En cierta medida, el panorama negro y sombrío que pesa sobre una persona, obliga a solicitar los servicios del curandero para cambiar su suerte. Esto quiere decir que mediante los rituales que practica el curandero, puede controlarse la “mala suerte” y protegerse contra todo aquello que causa daño en el futuro de una persona.

El curandero calqueño es a la vez adivino, mago y medicastro. En cuanto adivino descubre las causas que provocó que una persona tenga “mala suerte”, y como mago los contrarresta con el ritual de “cambio de suerte”. Pero cuando actúa como curandero, aplica una serie de recetas que recaen sobre su conocimiento de la medicina necesaria para curar a sus pacientes de una serie de enfermedades, cualquiera sea su naturaleza, al mismo tiempo, pueden también estar relacionadas con el destino de las personas, porque la enfermedad puede ser atribuida como consecuencia de la “mala suerte”.

Los calqueños siempre solicitan a los curanderos para que le adivinen la suerte. Consideran que sus profecías y revelaciones sobre el futuro tienen un gran valor, porque éste puede resolver los problemas sobre las decisiones que puede tomar en su vida futura, por ejemplo, casarse, emprender un negocio, viajar, etc.

En realidad la concepción sobre el “cambio de suerte” es ubicua, porque toma parte en la totalidad de las actividades de la vida de los calqueños. Una persona tiene que tener “suerte” para emprender el normal desarrollo de su vida, por ejemplo, que tenga una buena producción agrícola, ganadera, en la vida doméstica, así como en la vida comunitaria. El mal no es sino el miedo a las causas que afecta la vida normal en el futuro, la inseguridad de no saber que sucederá mañana, o cuantas veces la malevolencia y envidia de sus enemigos hará efecto en los proyectos de su vida para que no den buenos resultados.

No solamente la malevolencia o la envidia causan los males, sino también las transgresiones a las normas, a la ética, y sobre todo,

el olvido a las deidades es una causa principal. La gente tiene miedo a la envidia, al odio, ambos casos se resumen en la brujería. Para muchos calqueños el incesto, el adulterio, la avaricia, los niños “huraña” (niños que murieron sin bautizarse en la religión católica), traen mala suerte. Algunas de estas transgresiones a las normas sociales que cometen los individuos pueden repercutir en toda la comunidad, o sea, las consecuencias de la “mala suerte” que afecta a la comunidad, por ejemplo como la mala cosecha agrícola o la mortandad de los animales, etc., según la opinión de un campesino de Uycho, Calca, es porque la gente no se comporta como las normas de su sociedad exigen. Un testimonio de este comentario fue acerca de las consecuencias climáticas de la última presencia de la Corriente del Niño, los agro-pastores de Huama, atribuyen que los culpables fueron los “convertidos” a la Iglesia Evangélica, ya que éstos no realizan los ritos acostumbrados para ofrendar a las deidades andinas y desde luego, esa conducta tuvo inferencia en un castigo sobrenatural de los *Apus* y la *Pachamama*.

Si interpretamos estas creencias acerca de la naturaleza de la “mala suerte” como reveladoras de la naturaleza de la cultura calqueña, podremos observar, cómo es el sistema social de los calqueños que creen en el “cambio de suerte”, y al mismo tiempo, conocer la lógica que determina las aspiraciones naturales de los miembros de esta sociedad.

Todo ritual de “cambio de suerte” está basado en el principio de limpieza o purificación para neutralizar el “mal” causado por la distorsión de las normas sociales. Desde luego, las técnicas, sólo son conocidas por el curandero y su teoría se basa en este postulado: “todo aquello que se convierte en anormal debe ser retornado a la normalidad”. Precisamente este principio en el *Runa Simi* de los calqueños es denominado “*kutichi*”, que significa concretamente, hacer retornar el daño. La acción del *kutichi* implica rechazar el agente perturbador que provoca el mal, haciendo regresar a su fuente de origen que puede residir en la tierra, en la acción de los brujos, o en las transgresiones de las normas sociales, etc. [Rozas, 1992]. Curanderos y pacientes manejan el concepto de *kutichi* con la finalidad de protegerse de la “mala suerte”, no sólo causado por las enfermedades, hechizos, sino sobre todo, de las envidias, odios o de

las transgresiones de las normas que afecta el estado normal de las personas.

El ritual proporciona a los calqueños un gran campo de acción para contrarrestar la “mala suerte”, desde luego y como ya se dijo, todo ritual de “cambio de suerte” se inicia con la limpieza o purificación de los afectados o víctimas de esa enfermedad social. Pero antes de ese acto, el paciente al encontrar un curandero, según él “de su confianza”, se somete a una consulta de adivinación, es decir a una especie de vaticinio para averiguar las causas que provocaron la “mala suerte”. La adivinación constituye un medio, según un curandero calqueño, para descubrir las causas ocultas que provocaron el funesto destino del paciente. Una vez que el curandero confirma y proporciona un testimonio preliminar y con la afirmación del paciente sobre las causas que provocaron “la mala suerte”, procede con el ritual.

Rito: El cambio de suerte de Epifanio Cori (Calca, agosto, 1994)

1. Cerca de las 10 de la mañana del día martes llega don Manuel Qispe, curandero de profesión a la casa de Epifanio Cori.

Descansan sobre unas bancas en el patio de la casa. Don Epifanio saca un poco de coca y su esposa invita chicha.

Cuando era las 4 de la tarde, el curandero convoca al paciente Epifanio, a su familiares y a dos personas de su entera confianza para actuar como testigos y al mismo tiempo como ayudantes en el ritual.

Solo se cura los martes o viernes dice don Manuel.

Uno de los ayudantes reparte coca a todos para que hagan *k'intus* de coca.

2. Don Manuel tiende su “*mesa*” (altar), coloca el *despacho* (ofrenda), su *mesalrumi* (piedra mesal), dos cruces de chonta que llama Santo *Wara*, *kuti sara* (maíz que cuyos granos crecieron en la mazorca en forma contraria a la normal, se utiliza para retornar o retrucar el mal a su estado de origen).

Cuando se observa con detenimiento, el “*kuti sara*” se hallaba untado con cebo de alpaca, adornado con espinas y bastantes hojas de coca.

3. Después de una pausa, el curandero invita, primero al paciente y luego a los demás, a que echen su aliento por tres veces consecutivas a una porción de coca.

Cada uno ejecutó lo que el curandero ordenó, y luego, realizó la señal de la cruz a la coca y santiguándose rastreó el mal en las hojas de coca, tratando de averiguar en qué lugar de la casa se hallaba o por dónde había penetrado a la residencia el daño.

Es un ritual lento y repetitivo, porque con mucho cuidado rastrea el curandero toda esquina de la casa, incluyendo los huertos, patios, etc., dónde posiblemente pueda existir un maleficio enterrado.

4. Con las hojas de coca el curandero rastrea y localiza el daño.

Encontró en una de las esquinas de la habitación un hechizo y fue extraído con mucho cuidado por el peligro a contaminarse.

El hechizo una vez sacado, fue colocado en una manta y asegurado para incinerarlo más tarde.

5. El “*despacho*” es la parte central de la terapia.

Al *despacho* don Manuel agrega elementos que tenga *kuti*, o sea, un “*despacho*” para “cambio de suerte” debe contener *kuti saras*, *kuti qhiskas* (espinas que tienen el mismo principio de la *kuti sara*), velas e hilos negros y otros.

Con todos esos ingredientes, el curandero realizó el ritual de la “contra”, es decir, hizo regresar (*kutichí*) el daño o hechizo a la persona que la ocasionó.

6. Después de haber confeccionado el *despacho* y colocado granos de *kuti sara* para que tenga mayor virtud y cause mayor efecto. El curandero agregó más ingredientes, *k'intos* de coca, incienso, flores de clavel rojo y blanco, semilla de coca colocando siempre en el sentido contrario a las agujas del reloj, o sea, en otros términos, dispone los elementos en forma contraria a lo “normal”, con el objetivo de pagar en “contra”.
Se entra en una pausa

7. La ceremonia continuó con la purificación de la vivienda.

Se procede a limpiar las cosas “contaminadas”. Para este rito, es necesario haber obtenido agua de un nevado antes que el Sol haga su aparición para el nuevo día.

El agua es mezclada con harina de maíz blanco, *kañihua*, *quínua*, *pallar*, y en dos vasos de madera, don Manuel esparció por toda la casa con la siguiente oración:

*Ripuy, kutiy qhencha,
imamantaq ampuranki
qhencha carajo
pasapuy, kutipuy
maymanta ampuranki,
kutiy, kutiy carajo.*

*Vete, retorna mal agüero,
a qué has venido
mal agüero carajo,
vete, retorna
de donde vienes,
Retorna, retorna carajo.*

8. Cumplido el acto de purificación y luego haber arrojado la desgracia de la vivienda, don Manuel ordena a sus ayudantes –que traigan de cada esquina de la casa una porción de tierra–

Los ayudantes traen en cuatro platos de cerámica la tierra solicitada. Don Manuel hace la señal de la cruz a los platos, mezcla la tierra con la coca masticada que devolvió el paciente y sus familiares, para colocarlo junto al paquete del “*despacho*”.

9. Después de un momento de descanso y haber bebido chicha y licor, *picchado* coca y fumado cigarrillos, don Manuel procede a purificar al paciente y a toda su familia.

Este acto, es el más importante para “el cambio de suerte”, el principio es el mismo, revertir el estado de cosas, “la mala suerte” en “buena suerte”⁴⁷.

⁴⁷ En el curso de nuestras observaciones pudo apreciarse que el principio del “cambio de suerte” consiste en que una persona que sufre ese mal vuelva a su vida normal, a la vida cotidiana y a triunfar en los objetivos que planificó, especialmente en los negocios, en la cosecha agrícola, etc. El mejoramiento de una persona debe ser, en todo caso, en los planes que motivan su existencia, moral, espiritual, material, familiar, económico y social. Toda persona tienen ilusiones, “sueños” relacionados a una buena vida futura, al bienestar general, y entre los calqueños puede variar estas ilusiones, por ejemplo, los campesinos de Pampallacta, añoran

10. Luego de haber purificado la vivienda de don Epifanio, don Manuel se encaminó al dormitorio del paciente donde continuó la ceremonia, preparando un baño curativo con agua (traída del nevado y mezclado con harinas de maíz blanco, *pallar*, *kañihua* y *quínua*).

Antes de ingresar a la habitación, colgó en la puerta un látigo y un par de *kuti khisqas* envueltos en hilo negro en el sentido contrario a lo usual.

Don Manuel, cuando ingresa a la habitación, lo primero que hace es echar incienso en un bracero de cerámica, para Sahumar el contorno del cuerpo del paciente que desde el inicio del tratamiento esta acostado en una tarima.

Luego, procede al baño curativo.

11. Purificado el paciente con el baño, don Manuel le hace masajes por todo el cuerpo con el “*despacho*”, desde la cabeza hasta los pies, realizando, la limpieza del cuerpo al tiempo que reza la siguiente oración:

<i>Ripuy, ripuy millay khencha,</i>	<i>Vete, vete horrible mal agüero,</i>
<i>imamantaq amuranqui,</i>	<i>a que has venido,</i>
<i>ripuy ñaqay onqoy,</i>	<i>vete maldita enfermedad,</i>
<i>lloqsiy kay runa kirpuymanta,</i>	<i>sal del cuerpo de este hombre,</i>
<i>sumaqlata pasapuy, ama ñakarichiychu</i>	<i>déjalo tranquilo, no le hagas sufrir</i>

12. con la oración vota el mal fuera del cuerpo del paciente. Este deseo de retornar a la normalidad, es reiterado en cada acto de la ceremonia del “cambio de suerte”.

Las intenciones se notan cuando, después de haber sido sahumado el paciente, bañado y limpiado con el “*despacho*”, con un hilo negro y otro blanco, intencionalmente torcidos al revés, son envueltas desde el cuello, hombros, muñecas de las manos, tobillos hasta los dedos de los pies, siempre en el sentido contrario a las agujas del reloj.

13. Durante el acto de envolver con los hilos, el curandero reza, esta vez, llamando a la buena suerte, a la estabilidad de la vida, a que se normalicen sus negocios, salud, el rebaño, la cosecha de las chacras con la siguiente oración:

<i>H`amuy suirty, phurtuna.</i>	<i>Ven suerte, fortuna.</i>
<i>Santísima Virgen Pachamama,</i>	<i>Santísima Virgen Pachamama.</i>
<i>Kay runa huahuayquita</i>	<i>A este tu hijo</i>
<i>sumaqlata uyway</i>	<i>críale bien</i>
<i>manan agosto wayra apanapaq,</i>	<i>para que el viento de Agosto no le lleve,</i>
<i>manan suwa suananpaq,</i>	<i>para que el ladrón no le robe,</i>
<i>manan onqoy apinanpaq,</i>	<i>para que la enfermedad no le agarre,</i>
<i>suertillan, suertilla kachu</i>	<i>que tenga suerte</i>
<i>kay ñan, purinanpi,</i>	<i>en este camino, que camine.</i>
<i>Pachamama Santa Tierra,</i>	<i>Pachamama Santa Tierra,</i>
<i>Kanlla, saminchayquita saminchay</i>	<i>Tu, dale tu bendición.</i>

tener bastantes alpacas, llamas, ovejas, chacras, ponderan a su mujer, sus hijos y su estancia. Mientras el mestizo poblador calqueño, sueña con tener un buen negocio, un carro, su casa y una vida holgada.

También debemos mencionar, que la secuencia del ritual del “cambio de suerte”, puede variar de un curandero a otro, así anotó Jorge Lira (1969), cada uno tiene un método y sistema propio.

14. Con la oración el curandero llama a la “buena suerte”, lo que en quechua se denomina “*musuqchakuy*” (renovarse), pidiendo a las deidades protección para el paciente contra el peligroso viento de Agosto, porque hace desestabilizar la armonía de la vida, afectando la economía familiar, provocando enfermedades que pueden arrastrar hasta la muerte, en otros términos, generando el caos en la familia.

Protegiendo con estas oraciones, don Manuel recomienda a su paciente que permanezca con los ojos cerrados, hace que los acompañantes recen el “Padre Nuestro” y el “Credo”, mientras él se dedica a cambiarle la “suerte” del enfermo.

Nuevamente hace “pases” con el *despacho* por todo el cuerpo del paciente, pero esta vez, en el sentido de las agujas del reloj, de derecha a izquierda, lo que quiere decir, que es el momento en que el curandero saca del cuerpo del enfermo el “mal” y hace retornar la “buena suerte”.

Recomienda a los asistentes que está prohibido mirar este acto del curandero, porque la “mala suerte” podría salir y saltar a cualquier persona presente.

15. Después de esos masajes, procede a arrancar los ovillos con el que estaba envuelto el enfermo, los despedaza, y teniendo sumo cuidado para que ningún retazo falte o se caiga, los asegura en una manta junto al *despacho*.

El paciente escupe siete veces para que la “mala suerte” que penetró en su cuerpo sea totalmente expulsada.

El ayudante alcanza el paquete de la “buena suerte”, que contiene *taqe saras*, *taqe papas* (maíz y papa con troje) y *missa sara* (maíz de dos colores definidos, tienen virtudes positivas, simboliza toda clase de fortuna y riqueza, buena producción en sus productos agrícolas, prosperidad en el negocio y en la ganadería).

Después que el paciente echa su aliento al paquete de la “buena suerte”, el curandero con ese mismo paquete, nuevamente frota todo el cuerpo del enfermo.

16. Terminado el rito, don Manuel ordena a los ayudantes para que todos los elementos utilizados durante la curación sean recogidos y colocados en un costal de tocuyo para enterrarlos después de ocho días.

17. Luego se dirige al paciente y ordena que debe estar dos días en cama sin salir de la habitación, y tapándole la cabeza con una manta, le azota por tres veces con el látigo que se hallaba colgado en la puerta de la habitación.

18. Se dirige al centro del patio de la casa con un cuchillo, escarba un hoyo, hace la señal de la cruz, derrama hojas de coca analizando su posición cuando caen, para así ver si el ritual resultó y fue aceptado por los *Apus* y *Pachamama*, echa una gotas del agua mezclada con las harinas ya mencionadas, deposita algunos granos de *kuti sara*, *missa sara* y *taqe sara*, pero antes de ser enterrados, ordena a los asistentes para rezar la oración católica del “Padre Nuestro” y el “Credo”.

19. Cerca de las doce de la noche, se dirige a un lugar previamente asignado para incinerar el “*despacho*” y en otro lugar, generalmente en el encuentro de dos ríos, al que llaman “*tinki mayo*” arroja todos los elementos negativos, quemando antes el hechizo hallado. Así concluye esta ceremonia.

20. A los ocho días don Manuel enterró los elementos que se utilizaron en el ritual. Con esto finalizó el rito de “cambio de suerte”.

CAPITULO V

 ESTRUCTURA DEL RITO: HACIA UN BALANCE
COMPARATIVO DE LOS RITUALES

INTRODUCCIÓN

Desde nuestro punto de vista, el rito andino, en especial el de Calca, mantiene una estructura, no sólo relacionado al ciclo climatológico o sobre todo cuando es una proyección del mundo religioso del comportamiento social como lo que sostiene Berg, sino, que, en el tiempo final de la cosecha y el inicio de la siembra (en palabras de Turner, tiempo liminal), el rito adquiere su propia estructura, sus propios términos y hasta su propia jerarquía en su organización. Es esa estructura a lo que nos referimos. Lévi-Strauss representó este proceso con una fórmula matemática en su libro "El pensamiento salvaje" (1966: 211-212), que después Turner y Leach han formalizado más el argumento. Este espacio ambiguo que se ve graficada en la figura No 1., la zona liminal o ambigua es el espacio del rito y como principio básico, implícito, tiene también su propio orden, su propia estructura y hasta sus propias expresiones verbales.



Fig. 1

Debemos aún enfatizar, que al margen del ordenamiento simbólico del mundo cotidiano a través de los límites del espacio y el tiempo social como Leach manifiesta (1985), el ritual organiza su propio orden para lograr establecer el paso a otro estado de orden o proteger el mismo orden. Tomando al matemático Gleick, este ordenamiento es también un sistema, es decir, los sistemas cambian

provocados por otros sistemas. Los sistemas sencillos actuaban como un proceso creativo (Gleick, 1988). Sin este proceso, puede entrar en caos (anormalidad) y no podría manifestar la idea de normalizar, es decir reordenar o proteger el orden como son los deseos humanos.

El modo de pensamiento ritual

Como objeto de apreciar las ideas de los comuneros acerca del ritual, debemos tener presente que el rito es de propiedad particular, en especial su forma y estilo de celebrarlo es propio de cada uno. Esta propiedad entre los comuneros es reconocido con el término *ñan* (camino), es decir la forma como manifiestan y expresan sus sentimientos frente a la grandeza y subliminal energía del numen, que se puede traducir como fuerza, movimiento y voluntad. Para los comuneros el *ñan* es la ruta que tienen para llegar a cumplir sus objetivos que se trazó en el destino de su vida frente a la incertidumbre. En este sentido, a través del ritual conceptualizado como camino, es la ruta para llegar a ser *runa* (hombre).

Puesto que el ritual es el camino del comunero para su superación económico, social, político y religioso, tiene que someterse a cumplir una serie de obligaciones, tareas frente a las deidades; según don Buenaventura de Huama, estas obligaciones se traducen en el significado semántico del término "*wachu*"⁴⁸.

La doctrina que imparte la religión andina a través de la socialización a los niños, es enseñarle que toda labor que una persona emprende en su vida, no debe ser abandonada a mitad de su camino, sino, siempre se debe de culminar, porque este incumplimiento, es provocar la dispersión y el desorden.

⁴⁸ Este término agrícola que designa surco o camellón se convierte en un "*wachu social*" y así va en el ritual en un sentido más metafórico. En la faena agrícola, un agricultor que empieza a desyerbar un surco, debe culminar antes de finalizar su labor del día y no abandonarlo a la mitad. De la misma manera significa el *wacho social*, se debe finalizar una carrera empezada y no abandonarlo, es un compromiso de honor frente a una deuda, es una dependencia para cumplir un trabajo, una obra, o una promesa que emprendió durante su vida como persona social, por ejemplo llegar a ser *varayoc*. Ese compromiso es de honor frente a él mismo, a los demás y las deidades.

No obstante que cada agro-pastor tiene su propio ritual y la forma de celebrar es particular en cada familia, existen reglas universales determinadas por la costumbre cultural que deben ser cumplidas. Una de ellas, es la reciprocidad como principio básico para la celebración del ritual.

En la comunidad todos son solidarios al cumplimiento del *wachu*, si uno de ellos tiene dificultades para lograr una labor, los demás están casi obligados a colaborar en la culminación de esa labor, esta colaboración lleva el nombre quechua de *wayka*, es decir, "ayuda mutua". Todos colaboran al unísono al cumplimiento de su *wachu*. En cambio en el rito los comuneros por su propia voluntad o a solicitud del celebrante colaboran por la reciprocidad, en la celebración del rito, por ejemplo, como músico o para agarrar los animales y colocar los zarcillos (aretes) en las orejas, o emparejarlos para el rito de casamiento de los animales.

Sobre todo, saben que al cumplir con su fe religiosa y con las celebraciones de los rituales, se minimizarán todos los males. Es por eso que cada individuo busca en su ritual su propia realización como persona, como comunero, dicho de otra forma, es trascender a ser *runa* (hombre), es decir, el que entendió en su propia dimensión la naturaleza. Es evidente que sólo el comunero imbuido de esta doctrina podrá concebir esta dimensión. Sólo quien comprende la verdadera importancia del ritual juzgará de este modo. La incertidumbre, la dispersión y la supervivencia son los factores esenciales de la existencia del ritual.

Los comuneros con su ritual son reservados, a pesar que su práctica es abierta al público, son un tanto herméticos y celosos hacia las personas ajenas, no divulgan con facilidad sus métodos ni sus conocimientos. Con el hermetismo evitan que sus secretos y tácticas del comunero sean copiados por los vecinos.

El profesor Tomoeda, en uno de sus últimos artículos: "Estética del ritual andino", ilustró sobre la particularidad que tienen los celebrantes del ritual cusqueño en expresar durante el desarrollo del rito, la belleza, como una mención específica y directa. Concluye que: «los campesinos tienen como anhelo perenne no sólo que se cumpla la función del mismo, sino que los pasos para cumplirlo se

realicen de manera bella» (Tomoeda, 2000: 353-368). En este sentido el ritual es particular y al mismo tiempo universal que se transmite de padres a hijos desde muy temprana edad; los niños se van acostumbrando gradualmente a actuar de esa manera.

Análisis de la estructura del rito andino

Es difícil establecer una estructura universal del ritual andino, sin embargo, nos basaremos en el rito de los pastores como un ejemplo que es casi el único en su estilo, para poder observar en su sentido global y que los otros rituales tengan la misma lógica. En lo posible procuraremos distinguir los pasos en el cual se asienta la estructura de la ceremonia. El orden general nos podrá suministrar los principios de cómo los espacios y el tiempo se han logrado ordenar:

1. Estructura del tiempo celebrativo:

En primer lugar, los comuneros de Calca cuentan con un calendario ritual distribuidos durante el ciclo anual. Pueda que los cambios estacionales al que se refiere Hans van den Berg hayan influido en las fechas, pero la verdad es que el calendario está relacionado con las actividades agropecuarias y muchas veces con el santoral católico, es mejor que veamos el cuadro siguiente:

CUADRO No. 2 CALENDARIO AGROPASTORIL, COMERCIO Y CEREMONIAL

MES	AGRICULTURA	PASTOREO	COMERCIO	CEREMONIAS
ENERO	Cosecha de Miska de maíz	Parición, empadre de las alpacas y llamas	Venta de fibra y pieles de cría, carne de oveja	Nombramiento de alcaldes y regidores. Presentación y parabienes de los alcaldes a las autoridades distritales y provinciales.
FEBRERO	Riego y deshierbe de las chacras. Segundo aporque de la papa. Cosecha de Miska de maíz	Parición y empadre de las alpacas y llamas	Venta de pieles de cría, carne de oveja	Ritos de uywa ch'uyay. Fiesta de Carnaval. Ceremonia del muyuy reconocimiento de los linderos comunales. Matrimonios
MARZO	Crecimiento de los cultivos	Parición y empadre de las alpacas y llamas	Venta de pieles de cría, carne de oveja	
ABRIL		Baños contra la sarna y el piojo	Venta de carne de oveja	
MAYO	Cosecha de maíz	Baños contra la sarna y el piojo. Prevención de las afecciones estomacales en las crías. Prevención contra los parásitos gastrointestinales	Venta de carne de alpaca, llama y oveja. Venta de maíz	Ritos de haychaya San Marcos, rito para las vacas. Rito de cosecha y entroje
JUNIO	Cosecha de papa. Elaboración de chuño y moraya	Prevención de las afecciones estomacales en las crías. Prevención contra los parásitos gastrointestinales. Saca	Venta de carne de alpaca, llama y oveja. Venta de maíz	San Juan, rito para las ovejas
JULIO		Prevención de las afecciones estomacales en las crías. Prevención contra los parásitos gastrointestinales	Venta de carne de alpaca, llama y oveja	Santiago, fiesta de la llama, rito del Machu ch'uyay
AGOSTO	Primera siembra de maíz	Prevención de las afecciones estomacales en las crías. Prevención contra los parásitos gastrointestinales	Venta de carne de oveja. Mercado ferial, trueque de productos agrícolas con cerámica	Rito del machu ch'uyay. Cambio de suerte, fiesta de la Virgen Asunta. Rito de pago a la Tierra
SETIEMBRE	Siembra de maíz	Destete	Venta de carne de oveja. Mercado ferial, trueque de productos agrícolas con cerámica. Venta de maíz	Rito de pago a la Tierra. Fiesta del señor de Huanca
OCTUBRE	Siembra de papa	Prevención contra los parásitos gastrointestinales. Esquila. Diagnóstico de preñez	Venta de carne de oveja	Rito de pago de Tierra
NOVIEMBRE	Última alternativa de siembra de papa	Esquila. Diagnóstico de preñez	Venta de fibra de alpaca	Ceremonia y culto a los muertos
DICIEMBRE		Diagnóstico de preñez. Saca	Venta de fibra de alpaca	Fiesta del Niño Jesús y cargo de los hijos varones de dos años de edad.

Cuadro No. 2

Este cuadro visualiza la estructura de las actividades desarrolladas durante el tiempo anual. Como puede notarse los comuneros de Calca celebran casi durante todo el año los ritos.

Los comuneros, como ya mencionamos, dividieron el ritual en dos tiempos: i) Diurno se celebra en corral durante todo el día con participación de los animales ii) Nocturno durante toda la noche, esperando las doce de la noche para incinerar los despachos y se desarrolla en la vivienda del pastor con participación sólo de los humanos.

Se sabe que la celebración de todo ritual alcanza su plenitud, gracias a la combinación del espacio y del tiempo. Una diferencia con los rituales occidentales o al menos con la cristiana, es en la utilización del tiempo. El ritual andino dura entre los cusqueños cuatro días y en los ayacuchanos ocho días, es lento, repetitivo y hasta se puede decir aburrido, frente a la dinámica de la misa cristiana que es de media hora.

2. El espacio sagrado

Los rituales se han caracterizado para su acto litúrgico, utilizar un espacio adecuado al que se puede denominar espacio sagrado⁴⁹. Para los andinos la casa, el corral y la *pukara* son espacios consagrados para realizar el ritual. Sin embargo, según el criterio del ritualista, cualquier lugar, cerro, lagunas o rocas puede ser elegido como el espacio sagrado.

La hornacina o el vano cerrado de la habitación que da frente a la puerta es el lugar donde se aseguraba el atado ritual, hoy se la guarda en el *taqe wasi*. Esta hornacina en cualquier vivienda actual de los comuneros todavía cumple con esta función, pese a que se hallan imágenes cristianas, en especial la imagen del señor de Huanca (Rozas, 2005: 158-165). Si para Arnold, Jiménez, Yapita y Romero la casa es un todo integrado con la chacra donde viven (1998), para un agro-pastor calqueño, el espacio sagrado del ritual es la vivienda, el *taqe wasi*, la chacra y el corral (Rozas, 2005). A esta unidad productiva los comuneros denominan *Rugal*, *Lugar* o *Pukara*.

⁴⁹ Los espacios sagrados son los lugares elegidos para desarrollar una ceremonia ritual, puede ser un templo, un lugar de la casa, una roca, una cueva o el corral de los animales.

Un comunero de Paqchanta comentó que *Pukara* es un cerro con su laguna, alpacas, llamas, chacras, familia y la vivienda.

El corral durante la ceremonia del ritual es denominado *qorikancha* (corral de oro), *qolqekancha* (corral de plata), *mullukancha* (corral de conchas marinas). El *taqe wasi* (despensa), la casa y el corral es el espacio sagrado y considerado como el centro del mundo, es decir, simboliza un centro de concentración y acumulación de riquezas de todo orden, abundancia, origen de la vida, fuerza vital, poder sobrenatural, bienes que todo comunero desea en su vida.

El lugar designado para ubicar la *missapepe* en el corral es orientar este atado mirando hacia el Este, de tal manera que el oficiante y su esposa (dueños del rebaño) se ubiquen al centro y detrás de la *missapepe*. A la derecha se instalan los varones (parientes, amigos, etc), y a lado izquierdo, se sitúan las mujeres, de modo que les permite participar en la celebración. Durante la ceremonia se encuentran los animales (alpacas, llamas, ovejas, vacas).

En la casa del pastor, el lugar sagrado se halla al pie de la hornacina que se encuentra mirando la puerta de entrada a la habitación. Allí se coloca en una mesa de madera la *missapepe*. Los oficiantes se ubican en el mismo orden, varones a la derecha y mujeres a la izquierda rodeando el fogón.

3. Episodios del rito

1. Antes de dar inicio a cualquier ceremonia, es preciso obtener los siguientes elementos: los *despachos* (paquete que contiene los elementos de la ofrenda), flores, chicha, vino, palo santo, membrillo, maíz blanco, *pallar*, *kañiwa*, *quínu*a. Se debe degollar una alpaca para la cena ritual. Comprometer a los músicos (casi todos son parientes). El dueño del rebaño debe hacer el papel de Patrón, oficiante del ritual y la esposa de Patrona. El servicio siempre es el yerno. Las labores domésticas, como la preparación de la cena ritual, está a cargo de la esposa, ayudado por las hijas, yerna y parientes. La pastora hace el papel de la *semillera*, su función es observa que los

ritualistas no cometan ningún error, corrige con látigo y multar a los infractores.

2. Sólo los varones se dirigen a la *Pukara* del agro-pastor para aperturar el ritual con la ofrenda del *despacho*.

3. Una vez reunidos en la entrada del corral, animales y humanos, a la hora señalada y pidiendo licencia a las deidades y al Patrón (Oficiante), se invita a los ceremoniantes a pasar al corral llamado *Qorikancha*, *Qollqekancha* orden: Primero dan su ingreso el Patrón y la Patrona, luego los parientes más cercanos y a continuación los invitados.

4. El rito está dividido en acciones rituales denominados *Irpa*. Existen tres principales *Irpas*: i) el acto de Purificar (*ch'uyay*), ii) el matrimonio de los animales (*saway*), iii) y los deseos y pedidos a la deidad (*samiy*). En cada acción existen pausas, es decir el tiempo de descanso antes de proceder con el acto siguiente.

Simultáneamente, cada una de estas también están divididas en otras *Irpas*. Por ejemplo, la purificación del rebaño se desarrolla en cuatro actos: se empieza con las alpacas (*Chusllu ch'uyay irpa*), luego las llamas, (*Chullumpi ch'uyaya irpa*), después las ovejas (*chita ch'uyay irpa*), y finalmente las vacas (*Markus ch'uyay irpa*).

5. El matrimonio de los animales procede en el mismo orden: alpacas, llamas, ovejas y vacas.

6. La ceremonia nocturna consta también de cuatro actos o *samiy* (deseos): *Kuyu mullu* (bolo de coca masticada), *Corral perkay* (construir el corral), *Wachuy* (sembrar, reunir los animales en el corral) y *Hostiar* (cena ritual).

7. Se clausura el ritual ofrendando un *despacho* y junto a esta ofrenda se entierra todos los elementos que sobraron durante la celebración del rito.

4. Los elementos que integran el ritual

1. La *missaqepe*: Traducido al español vendría a ser “atado ritual” en el uso diario, en sí es un altar portátil, es el centro de la acción litúrgica. Según don Buenaventura simboliza el templo del *Qorikancha*, pero muchas veces recibe también el nombre de “huerta” como metáfora del mundo espiritual, y se vuelve algo íntimo y debe ser mantenido con mucho cuidado y cariño. La huerta siempre se encuentra cerca de la casa y se la atiende algo diferente de los otros terrenos de cultivo, es protegido de las heladas con paredes de piedras o adobes, reforestando con árboles a su alrededor y está provistas de agua permanente (Tomoeda, 2000). En este atado se halla el *enqaychu* (esculturas de camélidos), por lo general son de piedra y mantienen poderes sobrenaturales en función a la fecundidad; simbolizan el origen, abundancia de los animales en el corral. Otra reliquia que contiene la *missapepe* es un par de conchas marinas de abanico, en otros atados vimos que poseían un par de spóndilus. En ambos casos lo llamaban *mullus* y otros calificaron de *qocha* (laguna), los dos términos están relacionados con el agua; el *mullu* puede tener varios significados: es un preciado alimento para los *Apus* y al mismo tiempo representa el origen de las llamas y alpacas. También se tiene una piedra dura y pesante llamado *jiwaya*. Otros elementos que contiene este atado es la *missasara* (mazorca de maíz de dos colores bien definidos, simboliza toda clase de fortuna y riqueza, buena producción agrícola y ganadera), pedazos de orejas de llamas y alpacas, fibra, feto de alpaca y llama, vajillas ceremonial, plumas de aves, especialmente de cóndor, extremidades del *mayu puma* (especie de nutria andina), coca, sogas y un cuchillo con que se trasquila la fibra de la alpaca.

2. El *markachu*: es el fogón que casi siempre se instala a lado derecho de la ubicación de la *missaqepe* en el corral, en ella se ofrenda el *despacho* y el incienso.

3. Es imprescindible la flauta de cuatro orificios llamada *lawata* y el tambor (*Tinya*) que lo denominan *tamboracha*. Los varones tocan la flauta y las mujeres el tambor y cantan.

4. **La q'aspa:** Es el costillar asado en el fogón, sin condimentos ni sal, se sirve para la ceremonia del *hostear*.
5. **La chicha:** Se prepara días antes y para la ceremonia se la mezcla con *kañiwa*, *quínua*, *pallar* y maíz blanco. Deidades, humanos y animales la beben para renovar la fuerza vitale.
6. **El agua:** Un día antes se la debe recoger, en lo posible de un manantial que esté brotando de la nieve. Esta agua también se la mezcla con *kañiwa*, *quínua*, *pallar* y maíz blanco
7. **Coca:** esta hoja es imprescindible en el ritual, se la utiliza en el *despacho* y para la ceremonia *kuyu mullu*.
8. **Los objetos, las insignias y el ornamento litúrgico** que se usan en la celebración del ritual tiene un valor práctico y simbólico. Por ejemplo, los *qeros* fabricados de madera y decorados artísticamente con alusiones o motivos relacionados al ritual, se las utiliza para el brindis ceremonial. Lo mismo son los *p'uuyñus* (vasos de mate), en ella se sirve chicha a los ritualistas. Fuera de estos vasos utilizan *aríbalos* como depósito de chicha y agua. Una manta para que el servicio recoja la coca masticada, los huesos de la cena ritual y reunir todo los elementos utilizados y sobrantes durante la ceremonia.
9. **Los aqarapis**⁵⁰ son banderas blancas, es una especie de estandarte que representa al *Apu* en el ritual.
10. El *k'urkur ichu* (*chasquea scandens kunth*) o *waylla ichu* (*Stipa ichu*). Paja andina representada en los dibujos que nos dejó el cronista Guaman Poma de Ayala y descrita por Molina el Cusqueño en el movimiento del *taqi onqoy*.
- 11) **Las flores** que crecen cerca de los nevados como el *chiwanway* y *pallcha* son muy importantes para el rito, con ella adornan a los animales.

⁵⁰ Aqarapi es la nevada tenue, nevisca. Las cuatro banderas blancas del ritual son denominados con este término simbolizando pureza y representando al *Apu* en el ritual.

- 12) El **taku rojo** (óxido de hierro) sirve para dibujar los seq'es en la espalda de los animales.
- 13) **Dos sogas** de fibra de llama adornadas con campanillas de bronce.
- 14) **Hilos de lana**, con ella se fabrican *walqas* (collares) para las alpacas o los *zarcillos* (aretes) para las llamas en su ritual.
- 15) *Pukuchu* bolsa de cuero para guardar las hojas de coca para servir en el ritual y elaboren los *k'intus* de coca.
- 16) *Niwa* (Cortaderia quila -Neos- Stapf), de la familia de las gramíneas, crece en las quebradas, sus tallos son rectos y muy livianos, se las utiliza en el ritual para proteger de las fuerzas negativas al ritual.
- 17) **Membrillo**, un fruto que crece en la *qheswa* y simboliza fecundidad, con este fruto se las golpea a los animales.
- 18) El **vestido** es elegante, el poncho de *pallay* es obligatorio para el celebrante principal. Todavía utilizan la *tabla casaca*, una especie de frac o vestido de etiqueta. Las mujeres se visten también elegantes.

5. Los especialistas

Desde muy temprana edad, varones y mujeres en la comunidad aprenden a celebrar el rito del *pago a la Tierra*. Pero los rituales más complejos, como por ejemplo ser oráculo (consultar a los *Apus* para saber el futuro) se necesitan de una especialidad. Se podría decir que entre los comuneros existen *paqos*, especialista en rituales de adivinación para ver el futuro, así como también curar a los enfermos o hacer el cambio de suerte, y puede conversar con los *Apus*. Entre los *paqos* existen jerarquías: El de más rango se denomina *Altomisayoq* y de menor rango *Pampamisayoq*. El rango consiste en recibir la iniciación (*karpay*) para llegar a ser *Altomisayoq* (baño ritual en una laguna al pie del nevado). Una vez iniciado su iniciación recibe lecciones de un maestro para ser oráculo y medicastro, él trata con los *Apus*. El *Pampamisayoq* es en sí un aprendiz, puede celebrar los rituales del “pago a la tierra” y ser

curandero. En cuanto a las mujeres, pueden llegar a ser curanderas pero no pueden ser *Altomisayoq*.

En cambio los rituales ganaderos lo celebra el mismo comunero, el viene a ser una especie de sacerdote, no es oráculo y tampoco es un curandero. Los rituales ganaderos aprenden, como lo dije líneas arriba, desde niño. Todos los miembros de la familia colaboran, tienen hasta sus roles específicos en la ceremonia. Las mujeres, en especial la esposa cumple un papel importante durante el desarrollo del ritual, está siempre vigilante a la equivocación y corrige el error.

6. Estructura del culto: Las deidades

Los comuneros de Pampallacta, Huarqui y Huama creen y adoran a *Pachamama* y a los *Apus*⁵¹. ¿Cómo entender a estas deidades andinas?. En primer lugar los antropólogos han revelado que *Pachamama* –símbolo de la tierra- es considerada como deidad femenina y el *Apu* como masculino (Nuñez del Prado, 1979; Casaverde, 1979; y otros). Pero, ¿en qué medida lo masculino y femenino explica las características del poder sobrenatural de estas deidades andinas?. Primero, los comuneros de Huama dicen que la tierra puede ser también masculina, es decir *Pacha tira*⁵², y el *Apu* tiene nombres femeninos como *Anawarki*, *Pukara Pantilliqllla*, *Mama Simona*, etc⁵³. Esto puede manifestar con precisión la existencia de

⁵¹ Al margen de ser creyentes de las deidades cristianas, los comuneros adoran a las rocas, cerros, árboles, animales, incluyendo el culto a los muertos.

⁵² Juvenal Casaverde sostiene que *Pacha tira* parece ser la hermana gemela de *Pachamama*, pero es malévol, es la que castiga cuando no se la ofrenda a la Tierra, provoca enfermedades como *pacha hap'iska* (agarrado por la tierra). Sin embargo, hay versiones que más bien es masculino como sostiene Juan Nuñez del Prado

⁵³ Para entender mejor nuestro propósito, analizaremos desde el punto de vista de emic y etic y así, poder conceptualizar lo que es *Apu* y *Pachamama*. Por ejemplo, desde la perspectiva etic, a la religión andina se la clasificó como naturista, animista, etc. De la misma manera consideraron que *Pachamama* es una deidad femenina y el *Apu* masculino (algunos etnólogos piensan que el *Apu*, a través del agua de riego, fecunda a *Pachamama*). Sin embargo, los datos etnográficos nos muestran que existen *Apus* con nombres femeninos. También hemos escuchado decir que *Pachamama* tiene su lado masculino denominado como *Pacha tira*, *Pacha Qaqa* o simplemente *Pacha*, que según Juan Víctor Nuñez del Prado, «es lo contrario de *Pachamama* y es masculino y de naturaleza perversa» (1970: 75). Esta dicotomía de masculino y femenino, etc., desde nuestro punto de vista, no nos convence, no explica lo que en sí serían estas deidades. También por otro lado, los andinos atribuyen de bueno y malo a sus deidades, hacen el bien y castigan al mismo tiempo, en fin, existen muchos ejemplos al respecto. Lo que sucede es que, visto desde la opinión de los comuneros, esta categoría buena y mala, femenina y masculina, etc., tiene que ver, más que todo, cómo conceptualizan el poder (*kamaq* o *kallpa*). Es decir, el poder depende cómo los comuneros lo entienden, conceptualizan y manejan. Si mantenemos nuestra atención fija en el significado dinámico del poder entre los comuneros y dependiendo de cómo ellos lo conciben y de los resultados de

una dicotomía, como hembra y macho, izquierdo y derecho o abajo y arriba. Pero esta dicotomía no está bien explicado y de nuevo nos conduce a interrogarnos sobre ¿qué es en sí *Apu* y *Pachamama*?

La respuesta no es tan simple, sin embargo, si pudiéramos también ver de otra manera la dicotomía, es decir conceptualizando el poder, y con la revelación etnográfica que nos proporcionaron los comuneros de Calca, *Pachamama* en términos de poder, simbolizaría lo que es una fuerza universal, general, en cambio, el *Apu* es considerado como una fuerza particular. Para don Buenaventura:

Pachamama es su terreno de cultivo, sus laymis, sus pastizales, los cerros, las lagunas, todo lo que rodea es ella. Le llaman también Doña Juana Puyka. Pachamama hace brotar los ríos, en ella crecen los árboles, están las rocas. En ella viven los hombres, todos los animales, la maripositas, las avechitas, es todo lo que vive en ella.

La fuerza de *Pachamama*, por ser muy general es difusa, estado en el cual, resulta difícil para el hombre, *ayllu* o comunidad manejarla. Para Gow y Condori: «el poder de la tierra es infinita y lo envuelve todo» (1976). Veamos la versión de doña María Merma:

Pachamama vive y en ella, todos estamos viviendo juntos. Todos los del mundo estamos viviendo. Es a ella la que saludan los comuneros, los ayllus. Todos los peruanos vivimos en su suelo. Sabe enojarse, se molesta cuando no se le da sus alimentos, pierde su fuerza. Todo nos da, ella tiene todo lo que comemos, tiene su taqe wasi lleno.

Para que sea posible manejar este poder de *Pachamama*, el comunero debe seguir un proceso consistente, en primer lugar conceptualizar el poder de *Pachamama* como lo que don Buenaventura y doña María Merma opinan, para a continuación identificarla en alguna de sus manifestaciones particulares. Por ejemplo, cada chacra tiene su nombre y se la ofrenda a ella de manera particular. Esta particularización se la puede interpretar cuando Gregorio Condori Mamani relata sobre los alimentos que se encontraban concentrados en una sola planta. Cuando Dios ordenó de esa manera, *Pachamama* protestó y dijo: “Yo no puedo dar tantos frutos. Más bien uno por cada planta con raíz aparte”. De esa manera el

nuestra investigación etnográfica, podríamos explicar acerca del poder, y así entender a las deidades andinas.

comunero piensa que la fuerza infinita de *Pachamama* puede ser manejable. Dicho de otra manera, una vez que la fuerza o el poder de *Pachamama* es singularizada, es posible manejar su fuerza para emplearla según los intereses de un individuo o grupo social. A cada aspecto de esta fuerza o poder se puede denominar como *Apu*. Además, la particularización de la fuerza de *Pachamama* adquiere una forma de derecho privado, con nombre propio, tal como: *Apu Andasqo*, *Apu Pitusiray*, *Choquesafra*, *Pachatusan*, *Picol*, etc. Una vez nos dijo Melchor Deza⁵⁴ que:

...los Apus viven en las colinas, en los cerros, en los nevados como el Ausangate. Son como nosotros, tiene sentimientos y necesitan comer, come mullu, le gusta el pechowera. El Apu es parte de nuestra familia, el nos puede ayudar muchas cosas, pero para eso tenemos que darle su despachito. Cuando no se le da su alimentos sufre y hasta es peligroso, se come a nuestros ganados, a nosotros mismos, por eso se la debe siempre, en cada agosto darle de comer.

En realidad, el poder de *Pachamama* se manifiesta a través de los *Apus* y esta manifestación particular del poder o fuerza es peligrosa, inclusive mortal, cuando especialmente el hombre entra en contacto, pero los comuneros aprendieron a controlar esta “fuerza” para atribuirle en su propiedad.

Esta particularidad puede ser interpretada según los intereses de los comuneros, por ejemplo, para un agricultor o pastor pampallacteño o paqchanteño –por citar dos ejemplos- ciertos lugares o cerros (*Apus*) de su región tienen mucha importancia por ser centro de fuerza o poder. Pero para los de otros lugares o regiones, esos lugares o cerros serán irrelevantes en general. Este fenómeno evidencia que un individuo, *ayllu* o comunidad sólo dedica atención y veneración a sus propios lugares sacros. A su vez, un *Apu*, sólo podrá entrar en relación con un comunero de su jurisdicción y no con foráneos. De esa manera –subrayamos- que cada comunero, *ayllu* o comunidad le atañe únicamente su propio *Apu*; en reciprocidad recibe protección y seguridad divina para sus rebaños, cosechas agrícolas, para vivir bien, tener salud, etc.

⁵⁴ Melchor Deza fue un sabio *altomisayoq* de Huasao, un pueblo que pertenece a Saylla y está muy cerca de la ciudad de Cusco.

Así pues, el poder del *Apu* es una fuerza mágica y al mismo tiempo peligrosa para quienes pretenden utilizarla en un sentido universal, pero además se le atribuye capacidades de proporcionar energía vital a los hombres, animales y a la producción agrícola en general. Esta fuerza generalizada, también puede manifestarse a través de objetos, árboles, animales o personas. Un ejemplo de esa fuerza singularizada son los *enqas*, *enqaychus* o *qonopas* (principio generador y vital para las plantas y animales), o el poder transmitido a los *paqos* (especialistas religiosos). Esta fuerza (*kamaq* o *kallpa*) puede activarse o se revitaliza, cuando está servido adecuadamente con *despachos* (ofrendas) o sacrificando animales.

La fuerza o el poder del *Apu*, no es pues, una propiedad inherente, sino una cualidad que puede concentrarse como también dispersarse. El comunero puede manejar esta fuerza mediante su *pukara* (lugar donde logra tomar contacto con esa energía vital).

La *pukara* básicamente significa la privatización del poder que maneja un agro-pastor; y cuando uno de ellos dice: “mi *pukara*”, está interpretando, en primer lugar como su “poder” y luego como el origen de sus rebaños y de las plantas comestibles, etc.

Los *Apus* también tienden a universalizarse, es decir, existen cerros que por su ubicación o tamaño son destacados, es el caso del *Apu Ausangate* o el *Apu Salqantay* (nevados que pasan los seis mil metros de altura en Cusco), que influyen sobre todo una región más amplia, o por lo que en su zona, abundan las alpacas y llamas, por eso son también tomados en cuenta en las invocaciones de los comuneros residentes en diferentes regiones.

Una persona o comunidad, puede también en forma particular jerarquizar a los *Apus* de acuerdo a sus intereses, es así que existen cerros pequeños que son más importantes; esto depende a que comunidad o *ayllu* está “criando” el *Apu*. Si un *ayllu* o comunidad goza de prestigio económico, social o político, su *Apu* también disfrutará de esa reputación. Lo que hace entendible –para citar un caso– que los puneños invocan al *Apu Pitusiray* y al *Apu Sawasiray*, a pesar de no ser *Apus* de su región, es porque estos *Apus* están encargados de controlar la producción del maíz blanco que ellos

comercializan en la zona de Urubamba, Cusco. Así pues, existen muchos ejemplos como éste caso.

7. Balance comparativo de los rituales

Comparar los rituales, a pesar que es de un mismo contexto cultural, es difícil. El problema no es construir definiciones del rito andino, sino descubrir el modelo de pensamiento que se halla subyacente en ella. Y ¿con qué material contamos si sólo existen ritos para las actividades de subsistencia (pastoreo y agricultura) y por incorporación los ritos sociales?. El objetivo es encontrar, si en cada uno de ellos, si existe o no una idea general que permita saber el común denominador del pensamiento de los comuneros.

En los capítulos anteriores presentamos una descripción casi detallada o al pie de la letra de los rituales que practican los comuneros de Calca, en especial los de Pampallacta, Huarqui o Huama. Presentado así, la descripción etnográfica de por sí muestra una idea en común. Cuando una creencia se nutre de un pensamiento frecuente y se manifiesta en los mitos, el rito almacena esta creencia para perdurarla en el tiempo.

Así pues, con respecto a los rituales, debemos establecer un balance comparativo para extraer la razón de su existencia. Este balance lo desarrollaremos a través de tres entradas: Una de ella es, si todos los rituales mantienen una estructura única; si la intensidad es una sola para todos y; guardan el mismo pensamiento. Una vez conocido la composición interna, hay que intentar comprender todo lo que el ritual almacena, en cuanto es el modelo de pensamiento.

a). ¿Los ritos ganaderos, agrícolas y los sociales mantienen una estructura universal?. Es posible que en algún tiempo, los rituales conservaran una misma estructura que, por el correr del tiempo y la influencia de otras extrañas sufrieron cambios. El rito ganadero, desde nuestro punto de vista, es más original, más complejo y se podría decir, más organizado en comparación con los otros ritos. Se puede notar que los episodios o acciones denominados *irpas* son más evidentes que en otros rituales, como ya mencionamos, es lento, repetitivo y su desarrollo dura bastante tiempo (cuatro a ocho días). En cuanto al calendario, los rituales ganaderos tienen fechas fijas

(febrero y agosto) para celebrar el ritual, así como el pago a la tierra o el ritual de cosecha también se celebran en fechas fijas. El matrimonio es a decisión de las personas, pueden celebrarse en cualquier fecha, sin embargo los de Huarqui aclaraban que febrero es una fecha recomendable para el enlace matrimonial, en cambio el mes de agosto no es aconsejable por ser un mes de vientos y tampoco durante la semana santa (abril).

Una de las principales características del ritualista, es la práctica de la reciprocidad. Se sabe que el mundo social y cultural de los comuneros de Calca, la reciprocidad es fundamental para las actividades agrícolas, ganaderas o la construcción de una casa, etc. Este mismo principio también se mantiene para la celebración de un ritual, en especial si es ganadero. En la celebración de los ritos existen personas que manifiestan su lealtad y cariño por haber establecido una relación de parentesco, por ejemplo el yerno⁵⁵, el ahijado o el compadre que por colaboración en el ritual reciben el *suñay* (el obsequio de una alpaquita hembra).

En la ceremonia ganadera y en el matrimonio humano, los papeles de cada actor (varones y mujeres) están bien distribuidos, vale decir, que tanto varones y mujeres tienen sus propios roles determinados. Los lugares que ocupan y la ornamenta que les corresponde es de acuerdo a la jerarquía ya establecida por los comuneros. Los oficiantes, que cuyo lugar es el centro de la *missaqepe* de donde dirige el ritual, que como ya se mencionó, llevan el nombre ceremonial de *Patrón* y *Patrona*. En el rito del matrimonio humano, no existen oficiantes, aunque los padrinos pueden cumplir con este rol. En ambos ritos, por regla general, los varones se ubican a lado derecho y las mujeres a lado izquierdo.

En los rituales del pago a la tierra, el oficiante es dueño de la chacra, pero también puede ser un *paqo* (curandero) o muchas veces las mujeres hacen este papel. En cambio en los rituales de sanación, el curandero o curandera es quien dirige el ritual combinando con el uso de baños de hierbas, bebidas de infusión, etc.

⁵⁵ En Ayacucho el yerno es llamado *masa* y en Cusco *katay*.

Para la celebración del rito ganadero, la familia se organiza de acuerdo a su sexo y a la posición de nacimiento que ocupa. Es decir que las mujeres y varones tienen sus propios roles que desempeñan en el ritual, por ejemplo, el esposo es quien celebra el ritual con la ayuda de su esposa, que constantemente da consejos y hace recordar una acción para que no existan equivocaciones. El cargo de la esposa, es la preparación de la cena ritual y la vigilancia meticulosa del desarrollo del rito, cuidando que no existan equivocaciones o no falte ningún elemento para la ceremonia. Los varones se encargan de tocar los instrumentos de viento, mientras las mujeres la *tinya* (tambor) y cantan las canciones rituales.

El acto de purificar como las invocaciones y oraciones de deseo se hace en pareja, incluyendo a los niños. Según don Buenaventura, la pareja es denominada *masa* o *yanantin* (es decir varones y mujeres que invocan juntos).

En realidad no hay nada que improvisen, en algunos rituales el tiempo de ofrendar el *despacho* puede ser antes o después, eso depende del criterio de cada agro-pastor. Los elementos que pueden faltar pueden ser remplazados con otros o simplemente no es tan necesario su uso. Sin embargo, hay elementos imprescindibles que no deben olvidar, como por ejemplo la coca, el *despacho* y la chicha. Una estructura idéntica podemos encontrar en el rito del casamiento de los calqueños.

Todo acto a realizarse o pasar de un acto a otro se pide permiso (“licencia”) a las deidades, a la *missaqepe* y a los ritualistas. Este es una forma de reverencia y respeto por la ceremonia misma.

Y por último, el principio básico de la organización interna del rito consiste en ordenar los elementos de la estructura en pares de oposición (*masa* o *yana*). Si apreciamos las ideas tal como conciben los comuneros, debemos tener presente el significado de *masa* y *yana*, en ambos casos se refiere a una unidad productiva (*orqo chinantin*: el macho con su hembra). De acuerdo a la concepción de esta unidad, el “par” como constantemente mencionan los comuneros, tiene la estrecha relación con los significados que atribuyen a cada uno de las categorías que emplean como *lloqe* y *pañá* (izquierda y derecha), *hanan* y *urin* (arriba y abajo), *china* y *orqo*

(hembra y macho) y *tantay* y *chequeska* (reunir y dispersar). La idea de emplear estas categorías es conceptualizar la unidad total del sistema del rito, de esa manera, el dualismo (par) tiene sentido por que explica la interacción que se da dentro del sistema andino. Según los comuneros, el “impar” es improductivo y el “par” es lo imprescindible para la producción.

b). Las intenciones de los comuneros cuando ritualizan es: en primer lugar, lo económico, es decir que tengan buena cosecha y un rebaño con bastantes animales; en segundo lugar viene la salud, no ser “agarrados por la enfermedad” como dicen los agro-pastores; y en tercero lugar es la felicidad, que consiste en tener una familia, chacras y animales, porque el ser sólo (sin familia) significa ser pobre.

Para lograr estos deseos o intenciones se busca la fertilidad de la tierra y de los animales. El don de la fertilidad, prescrito en los mitos, indica que a través de ella el agro-pastor logre llenar el *taqe wasi* de todos los productos semejante al de *Pachamama* del cuento de los “hermanos malévolos”⁵⁶, y de rebaños de alpacas y llamas que la tierra ofrece a través de sus pastizales. La idea esencial es manejar la dispersión que está en constante amenaza dando origen al caos.

Por esas razones los comuneros dedican una considerable cantidad de energía para obtener la cosecha y que además perdure durante el año o un tiempo más para evitar la hambruna (*muchuy*) ocasionado por alguna circunstancia climática. De aquí se debe resaltar que la cosecha agropecuaria es considerablemente un placer porque es la conclusión de una campaña de trabajo e incertidumbre.

Para los comuneros la cosecha de los alimentos significa ausencia del temor, seguridad y confianza en el futuro. Esta seguridad la obtienen, no sólo por la aplicación de una buena tecnología sino también del ritual. Los alimentos acumulados en el *taqe wasi* son para ellos algo bueno; su ausencia sería temor y hasta muchas veces vergüenza, por que implica ociosidad o descuido.

⁵⁶ Ver capítulo VII

El alimento significa salud y energía, y las deidades también la necesitan para cumplir su función como divinidad. Es por eso que la parte central del rito es el ofrecimiento de los dones a las deidades con la idea de revitalizarlos. Los comuneros al ofrecer las ofrendas a las deidades, esperan que consuman para luego pedir su solicitud y entren al juego de la reciprocidad para obtener los deseos descritos líneas arriba. Sin embargo, es en el ritual que hombres, animales y divinidades se encuentren necesitados de esa energía revitalizante y poder así, pedir el incremento del rebaño y la abundancia de los productos en el *taqe wasi*.

Se debe aclarar que los comuneros tienen temor a la dispersión de sus recursos vitales que fue reunido con tanta dificultad, por eso tienen la convicción permanente de poseer el ritual para evitar la desintegración del sistema que ya estuvo organizado.

c). Como vimos, el modelo de pensamiento de los calqueños se ha formado en base a la experiencia y la percepción del poder de *Pachamama* como una totalidad. Según don Manuel Merma de Acchawata: “*todo en este mundo es Pachamama*”, y su manifestación y accesibilidad para el uso de su poder es el *Apu*. En este sentido, todo está integrado y no hay nada que pueda ser aislado, es decir es un único proceso vital y sobrenatural que gobierna la naturaleza. Sin embargo, esta extensión universal y basta del poder de *Pachamama*, al mismo tiempo, se la concibe dispersa por su misma grandeza.

Después de haber descrito en las páginas anteriores en forma detallada el ritual, las oraciones de deseo, las canciones rituales, podemos en lo posible establecer las tendencias o caracterizar el sentido del rito:

En el rito de los pastores los vocablos utilizados son vocablos sagrados, los animales tienen nombres rituales que pertenecen a la esfera sagrada, prohibiendo los términos ser utilizados en la vida cotidiana, en cambio, en las otras ceremonias como el cambio de suerte, etc., los términos rituales no existen. La alpaca es denominada *chusllu*, *allpachu*, *vena* y son de propiedad de las mujeres, en cambio la llama que pertenece al varón tienen los nombres de *chullumpi*, *capitan macho*, *capito*, *monteliku*. Así mismo, la cena ritual es denominada *hostiar* (término cristiano de la eucaristía)

y *chuyay* el brindis ceremonial (este término quechua tiene el significado de pureza, limpio o cristalino).

El principio fundamental es el de unificar lo disperso (alimentos, animales o fuerzas sobrenaturales), es una de las características del pensamiento de los comuneros. Todos los rituales manifiestan esta idea, por ejemplo el *despacho*, que es la ofrenda principal, contiene los alimentos que se hallan diseminados en los pisos ecológicos de los Andes. Pues no sólo es eso, sino que también se convoca a los *Apus* visualizando el poder particular de cada uno de estos. En realidad el *despacho* y el *taqe wasi* tienen la misma función: el primero en el aspecto real y económico (acumular los alimentos para la subsistencia); y el otro, en el aspecto ideal, es necesario convocar las fuerzas sobrenaturales para una mayor eficacia del ritual.

Del mismo modo, la idea central del rito de los animales y la ceremonia nupcial de los humanos, es reunir un capital: en el primer caso, las invocaciones están orientadas a concentrar a los animales dispersos en el corral del agro-pastor; y en el segundo caso, el capital económico (llamado *ñawincha* o capital inicial) es para iniciar su nueva vida, es decir, el de casado. En ambos casos el motivo aparente del rito es, sin duda, implorar a los dioses el incremento del rebaño y el inicio de un capital para la economía familiar. En este caso son los humanos, que al mismo tiempo que solicitan el incremento de sus recursos vitales, también aportan para que esta tríada -humanos, animales y deidades- aparentemente diferenciados, formen una unidad única y global de interés para entender la economía familiar.

Por último, el ritual es propiedad de cada comunero y es íntimo, personal, que lo denominan *ñan* (camino) como metáfora. Los comuneros dicen que cada uno de ellos tiene su propio *ñan*, que significa su recorrido social en su vida a través del rito. El camino puede representar varias cosas, como por ejemplo realización en la escala social, pasar de un status a otro, pero también puede significar la forma cómo manifiesta y expresan los sentimientos frente a la grandeza y subliminal energía de numen, que se puede traducir como fuerza, movimiento o voluntad. El *ñan* es la ruta que tiene el comunero para llegar a cumplir sus objetivos que se trazó

para el destino de su vida y también para enfrentar a la incertidumbre provocado por la dispersión. Conceptualizado así el rito, viene a ser la ruta del comunero para llegar a ser “runa” (persona social).

Ampliando el significado de *ñan*, podemos decir que un comunero espera que su superación sea en el camino económico, social, político o religiosa, y para ello, tiene que someterse a cumplir una serie de obligaciones, tarea no sólo frente a las deidades, sino también en la sociedad. Sin embargo, el *ñan* espera una serie de cumplimientos, objetivos logrados en el trayecto del sendero de los status sociales establecidos por la sociedad. Según don Buenaventura de Huama, estas obligaciones se traducen en el significado semántico del término “*wachu*” convertido en metáfora. En lo literal *wachu* es un término que pertenece a la actividad agrícola que quiere decir surco o camellón preparado para la siembra⁵⁷. Pero los comuneros a esta palabra lo han convertido en un “*wachu social*” y así va en el ritual en un sentido más metafórico⁵⁸. Así pues, el ritual para un comunero es un camino y al mismo tiempo una obligación. Por eso los comuneros procuran cumplir con su fe religiosa y con las celebraciones de los rituales; la falla de ellos, es la causa de todos los males⁵⁹.

⁵⁷ El término *wachu* viene a ser surco o camellón, pero también se la utiliza para atribuir significados sociales como labor o tarea obligada a concluir. El término *wachaq* significa fornicador en varones y mujeres. *Wachuchakuy* es enfilarse, ponerse en columna o hilera, hacer cola.

⁵⁸ Una costumbre entre los comuneros durante la faena agrícola es, que al empezar a elaborar o desyerbar un surco, debe culminar este surco y no abandonar a su mitad cuando las horas de su labor del día culminó. De la misma manera, esta obligación es definida en el *wacho social* como metáfora. Un comunero desde su nacimiento y desde sus primeros años, empieza con su carrera política y social, culmina un status y empieza otro hasta lograr ser, en todo el sentido de la palabra, “runa” (persona social). La metáfora significa que, de este modo, los comuneros, por ningún motivo, una carrera iniciada puede ser abandonada, esto se convierte en un compromiso de honor. Con todo esto, podemos decir que un comunero hace del *wacho social* una dependencia, una obligación para cumplir un trabajo, una obra, una deuda, una promesa que emprendió durante su vida como persona social, por ejemplo, llegar a ser *varayoc*. Ese compromiso es de honor frente a él mismo, a los demás y las deidades. Así pues, la doctrina que imparten los comuneros por medio de la socialización a los niños, es que toda labor que una persona emprende en su vida, no debe ser abandonada por nada del mundo a mitad de su camino, sino siempre debe culminar. En la comunidad todos son solidarios al cumplimiento del *wachu*, si uno de ellos tiene dificultades para lograr su labor, los demás podrán ayudar por reciprocidad a través de la *wayka*, es decir, “ayuda mutua”. Todos colaboran al unísono al cumplimiento de su *wachu*.

⁵⁹ Cada individuo busca por medio de su ritual su propia realización como persona, como comunero, dicho de otra forma, busca trascender a ser *runa* (hombre) complementando sus actividades económicas con la fe y la esperanza religiosa. Es evidente que el comunero imbuido de esta doctrina podrá concebir esta dimensión. La incertidumbre, los riesgos y la supervivencia

De ese modo, también podemos comprender que el propósito del rito es, sin duda, renovar la fuerza vital esencial para el incremento del rebaño, para el incremento de la cosecha agrícola, y esto por añadidura se expresa en el camino de la vida social de un comunero. Estos tres elementos familia, rebaño y agricultura, es sin duda, la ilusión de un comunero de Calca.



son los factores esenciales de la existencia del ritual. Es por esa razón que el ritual es propio de cada familia; pero existen reglas universales determinadas por la costumbre cultural que deben ser cumplidas

CAPITULO VI

EL MODO DE PENSAR DE LOS ANDINOS

ACERCA DE LOS PARES DE OPOSICIÓN

La mayoría de los antropólogos piensan que los andinos habrían fundamentado su ideología bajo el modelo de la «dualidad opuesta complementaria» (Platt, 1976; Isbell, 1976; Nuñez del Prado, 1979; Urton, 1994; Carmona, 1999, 2002). Sin duda, esta posición estructuralista se convirtió en un paradigma de la antropología andina. Tristan Platt al enfocar acerca de la noción que encierra el término *yanantin* (pareja o matrimonio), fue uno de los primeros en utilizar el concepto de “oposición complementaria”, que actúa como principio de la organización dual andina. Sobre esta idea brillante planteada por Tristan Platt, Deysi Nuñez del Prado agregó que los principios *yanantin* (oposición complementaria) y *masintin* (identidad equivalente), son categorías que demuestran y sustentan la existencia de una organización dual como un principio de organizar el universo total del mundo andino (1979). Esta posición teórica para comprender a la cultura andina rebasó al mundo académico de los antropólogos, y creo que desde ese momento, se convirtió en un modelo teórico y en nombre de los andinos, todos empezaron a especular encontrando sin dificultad los ejemplos. Bajo estas mismas ideas, Isbell sugirió lo siguiente:

«A través del proceso de antítesis y síntesis donde el aspecto dual sexual de procreación es un tema predominante. El pueblo está dividido en barrios de arriba y abajo; el tiempo está dividido –en tiempo de lluvias asociado con las entidades femeninas y tiempo de sequía con las masculinas. Cuando ocurre un matrimonio, los parientes de ambos cónyuges están unidos por relaciones simétricas. El plano ideal de la herencia es paralelo– los hombres heredan de los hombres y las mujeres de las mujeres... En base de toda estas estructuras están el principio de complementariedad sexual... es indispensable para formar un todo» (1976: 37).

Pues bien, según Isbell los principios sexuales de oposición y complementariedad tiene capital importancia para la organización social: todo lo activo, positivo, es masculino (arriba, sequía, etc.), y todo lo pasivo, negativo, es femenino (abajo, tiempo de lluvia, etc.), ambas cosas forman un todo. De considerar los principios sexuales de oposición como apertura para organizar la sociedad, no habría

más que discutir, y a esto se añade el adjetivo calificativo “complementario” para explicar el “todo”. Muchos autores se aferran a ella para buscar explicaciones sobre el mundo andino, en vez de considerarlo como sistema de pares en oposición.

Para satisfacer nuestra curiosidad, el principio binario es un principio de la naturaleza, que al añadirle arbitrariamente significados simbólicos se convirtió en ideas abstractas, vale decir culturales. Para hablar con más exactitud, la cultura descubre, imita y lo hace suya, en este caso el binario, y precisamente, la labor de la antropología es descubrir, qué sistema utilizó esta determinada cultura para organizar su sociedad.

Más que el complementarismo de tesis y antítesis de Isbell, se debe resolver la síntesis, en otras palabras las contradicciones de estos dos principios en lucha. El dualismo es teórico y aparente; en la realidad el binario presentado así no tiene nada más que explicar, pero si existiera un tercer elemento como resultado de la interacción, se podría entender con más claridad el pensamiento andino, posible, en un sentido de sistema. En este discernimiento, el dualismo adquiere un equilibrio al que podríamos determinar como el orden de las cosas.

Por otra parte, los estructuralistas⁶⁰ como Gary Urton, sostienen que el dualismo es un camino para interpretar la organización sociocultural del mundo andino y sugirió lo siguiente:

«El dualismo sociológico se refiere a la organización política y social – basadas en complementariedad y jerarquía– que se formulan y reproducen sobre la base de intercambios, interacciones, competiciones, etc., entre dos grupos de personas que conforman una sociedad. En cambio, dualismo simbólico se refiere a las representaciones diádicas, clasificatorias y simbólicas (masculino/femenino, noche/día, sol/luna, etc.) que son elaboradas en una variedad de formas y materiales (mitología, iconografía), así como también en las prácticas rituales» (Urton, 1994: 118-119).

Las ideas de Urton no están lejos del modelo de los otros antropólogos que presentan acerca de la dualidad andina, lo que sucede es, por ejemplo, a diferencia de Isbell el dualismo de Urton

⁶⁰ Lévi-Strauss y Leach afirman que las formas binarias son procesos de construir un orden y significación: masculino/femenino, izquierda/derecha, arriba/abajo.

es interpretado desde la perspectiva de la organización social y simbólica como punto de partida de un aspecto resaltante, que al final es la misma concepción. De esta manera, la posición teórica de la “dualidad opuesta complementaria” se convirtió en el modelo universal para analizar el pensamiento de los andinos. En estos últimos años, el profesor Carmona utilizó este principio para señalar lo siguiente:

«La tradición andina tiene una “cosmovisión dual” del mundo. La vida y la naturaleza están compuestas por dos fuerzas opuestas pero necesariamente complementarias. El concepto de complementariedad converge en el tinkuy, unidad de los opuestos que expresa la fuerza y el principio de generación de vida, de la reproducción, del trabajo, la prosperidad... De esta forma la concepción de tiempo-espacio, el sistema de valores, de la religión y de la vida, fueron planteadas dentro de una conexión dual... no es uno que expresa sólo un valor, sino la conjunción de dos opuestos como decir dos en uno. El uno sólo es ch’ulla que quiere decir sólo sin par, incapaz de generación. El ch’ulla es equivalente de waqcha (huérfano), que por no tener complemento expresa soledad, infertilidad y pobreza» (Carmona, 2002: 31).

Carmona quiere entender que los comuneros conciben de manera polarizada la naturaleza. Su idea es coherente, así se puede comprender la concepción de tiempo-espacio, los sistemas de valores, la religión, la vida que fueron planteadas dentro de la coexistencia dual. De todas las ideas vertidas de los que plantearon la “dualidad opuesta complementaria”, la de Carmona se acerca más a la forma de pensar de los comuneros de Calca cuando dice que: *«...no es el Uno, que expresa solo un valor, sino la conjunción de Dos opuestos como decir dos en uno» (Ibid: 31).* El valor de estas palabras es la concepción de la unidad, básico para establecer la organización.

Hace mucho tiempo, don Melchor Deza⁶¹ que falleció en 1993, nos enseñó su concepto de unidad a través de conceptualizar el valor universal que se le da a *Pachamama*, según él: *“Pachamama, la tierra, era una sola, incomprensible por su magnitud, inmensa, con un poder absoluto, universal”*. Y don Melchor Deza continuó diciendo, *“Pachamama así muy grande, es incomprensible, nosotros para vivir*

⁶¹ Don Melchor Deza fue un *altomesayoc*, un sabio andino que vivió en Huasao cerca de la ciudad de Cusco, a los setenta años murió, pero dejó en mi memoria muchas de sus enseñanzas. fue un conocedor, no sólo de los rituales, sino que define con claridad lo que significa cada cosa, cada paso, episodio, cada elemento del contenido del rito, va hacia lo profundo como lo que nos enseñó sobre lo que simboliza en sí *Pachamama*. Lo que escribimos en esta obra no es sino lo que él piensa y su propia teoría.

tenemos que comprenderla. El Apu es parte de Pachamama, así pues, Apu y Pachamama es uno solo, es lo mismo”.

La discusión de Carmona sobre “dos en uno” se refiere a la unidad estructural tal como puede pensar Deza. Pero esa unidad es abstracta y sólo se la puede entender cuando, en primer lugar, se la desmenuza, se la separa en partes y cada parte, se sabe bien que pertenece al todo. En esa separación, sólo para comprender, tenemos que pensar ¿cómo es la forma que los andinos unen los elementos?. *Apu y Pachamama* es uno solo y al mismo tiempo son diferentes, con roles diferentes, no tanto por masculino y femenino, sino por dicotomías para entender la unidad. Pero para asociar, juntar uno con otro estas dicotomías, es necesario algo más, un tercer elemento que hace esa unión o interacción. En el caso de *Pachamama* y *Apu* es la visión del poder.

El uno desde el punto de vista de la simbología matemática andina, tiene mayor valor que los números que la siguen (dos, tres, diez, etc.) por su misma concepción de unidad. Bien, esto en cuanto al valor matemático que conceptualiza la unidad. Al mismo tiempo, la universalidad de este principio de unidad para don Melchor Deza está ordenada sobre la base de dos, tres, cuatro, diez que vienen a ser más bien un sistema de unidades de pares. En el caso del tres se puede explicar como *masa*, es decir una unidad de producción, pero para que esté sustentada en la racionalidad del par, necesita otra *masa* para que funcione como sistema. En este caso la unión de esto elementos dicotómicos es la visión de la organización del trabajo.

La incomprendibilidad del tres que rompe la bipolaridad del par, que para don Buenaventura y Melchor Deza es una “*masa*”⁶² entendida como una unidad de producción para realizar una faena agrícola y se extiende el término hasta el compañero (amigo) o cónyuge, es parte de una expresión trinitaria.

Las expresiones simbólicas trinitarias existían antes de la llegada de los españoles en el mundo andino y que continúa en la

⁶² El Diccionario Quechua – Español – Quechua. Simi Taqe de la Municipalidad del Qosqo, 1995. Define la *masa* como: Grupo de personas, generalmente tres, que realizan una faena agrícola como el barbecho. También es una extensión de tierra que se puede barbechar en un día. Medida de tierra, generalmente un cuarto topo. Yunta de bueyes. Compañero, amigo, cónyuge. *Masayki* tu compañero. Y el término español par como *masa*, *yana*. *Orqo chinantin*: macho y hembra.

actualidad. El argumento más representativo de esta tríada sería lo de *qollana, payan, callao*, «que funciona como categorías generales y lógicas en todo lo que respecta a la clasificación de objetos, cosas y personas» (Bernabé Cobo, 1956, Zuidema, 1994, Urbano, 1987).

La tríada es fácil de comprender por su propia naturaleza, nace de dos términos complementarios y un tercer término es el producto de la unión de los dos primeros. Don Melchor Deza explicaba lo que en sí significaba el *k'intu*, esas tres hojas de coca, el decía con estas palabras: «*es padre, madre y espíritu santo. A esto decimos masa*». Padre y madre es entendible, porque allí puede existir acción y reacción recíproca, pero, con el término espíritu santo, ¿qué quiso decir don Melchor?. Cuando habló sobre la *masa*, no pudo ser solo padre, madre e hijo, sino algo diferente, algo así como dos polos que cada uno posen fuerza que sumados, produce una unidad de fuerza, y para que se produzca la acción y reacción necesita de un tercer elemento que impulse.

Volviendo a Melchor Deza y su comentario acerca de *Pachamama*, corroborado por don Buenaventura Chui, y como ya se mencionó, esta deidad simboliza la fuerza universal mientras que los *Apus* son más bien fuerzas específicas. De esa manera, el poder de *Pachamama* se convierte en una fuerza que no se la puede manejar. Para poder tener acceso, los comuneros deben seguir un proceso consistente, en primer lugar, conceptualizar el poder de *Pachamama* para a continuación identificarla en alguna de sus manifestaciones particulares. Es esta manifestación particular que se la debe organizar para que de esa manera, el agro-pastor, el *ayllu* o la comunidad puedan acceder con facilidad al poder.

Los *Apus* están constituidos de dos fuerzas conceptualizadas en derecha e izquierda y para ser activada, necesita de la invocación humana. Al convertirse particular y adquirir un nombre propio como *Apu Pitusiray, Choquesafra, Piqol*, etc, se convierte en propiedad privada. Como se puede notar, la idea fundamental del comunero es visualizar la totalidad y no necesariamente con una oposición complementaria (*Apu y Pachamama*).

De esta manera, para los agro-pastores de Pampallacta, Huarqui y Huama su visión del mundo, la vida, la naturaleza estaba

compuesta por una sola fuerza o poder que fue organizado bajo intereses personales y colectivos. El orden que establecieron fue sobre la base del sistema de pares de oposición.

Si las oposiciones duales son los códigos simbólicos que programan el sistema, estas oposiciones los andinos las entendieron en términos de “par”. En este sentido, más bien basan su organización espacial y cultural en pares de oposición. También tenemos que ver que los sistemas de pares interactúan, son heterogéneos, iguales, paralelos y pueden ser contrarios.

Es verdad lo que Carmona discute, que el individuo para lograr ser un ente social necesita forjar una familia o integrar dentro del cuerpo de un grupo de parientes. El no tener parientes equivale pobreza. Y ser miembro de una unidad familiar, implica ubicación y posición social.

Los andinos imitaron de la naturaleza las oposiciones duales y la forma ternaria, lo conceptualizaron a su modo e intereses en términos sociales. Colocar en orden las cosas, no solo tiene sentido, sino garantiza la sobrevivencia y conducen a una forma de vida adaptada dentro de la naturaleza. Los andinos a estas categorías empíricas (“par” o “pares”) lo denominan en quechua “*masa*” y “*yana*”. Para los comuneros la polarización es tan importante porque tiene sentido, los pares manifiestan la idea de fecundidad, producción, energía o fuerza. Una *masa* de *Taqlleros*⁶³ es una unidad de producción. En realidad la *masa* pertenece al ternario, pero conceptualizado en oposiciones complementarias, que es un producto de la unión de dos elementos distintos (la *masa* de *taqlleros* constituye está formado por dos trabajadores derecho e izquierdo y otro sembrador, igual que la *yunta* que son dos toros derecho e izquierdo) y de su acción y reacción recíproca de esas fuerzas puede provocar el crecimiento de las plantas. El ternario andino puede muy bien simbolizar como el padre, la madre y el hijo o también conformando la *masa* el suegro, el yerno y un rapador (que puede ser varón o mujer). En el primer caso, se ve claro la oposición que genera una tercera cosa, mientras en el segundo ejemplo, los

⁶³ La *masa* de *taqlleros* es equivalente a una *yunta* de bueyes. Está conformada de dos varones que manejan la *taqlla* y uno que voltea los terrones en el barbecho

elementos son semejantes pero no iguales (las *masa* de *taqlleros* es un sistema de producción para la labor agrícola).

Lo más interesante es la forma simbólica cómo está organizada la *masa*, pues salta a la vista varias cosas: una de ellas, es su organización, es decir, los trabajadores deben ser derecho (*paña*) e izquierdo (*lloq'e*) y es conceptualizada como dos fuerzas opuestas que interactúan para lograr el rendimiento en el trabajo. Otro, es la denominación al compañero de trabajo en la *masa*; los andinos utilizan el morfema "*masi*" que va después del sujeto que significa semejante, igual, que Nuñez del Prado denomina "identidad equivalente" (1979). Tomemos mejor el ejemplo de *llank'aqmasi* que en español viene a significar "mi compañero de trabajo". Además el morfema "*masi*" deriva de "*masa*" que quiere decir en pares. Entre los comuneros de Calca, el suegro y el yerno conforman la *masa* y así consiguen otras *masas* a través del *ayni* (reciprocidad de mano de obra), para barbechar o sembrar los terrenos de cultivo.

Cuando se trata del término "*yana*" (*orqo chinantin*: el macho con su hembra) atribuyendo a la unidad, es decir a una pareja, se refiere a la familia. Al parecer, para los andinos todo debe estar organizado en pares, *lloqe* y *paña* (izquierdo y derecho), *hanan* y *urin* (arriba y abajo), etc. Cada uno de estas oposiciones forma una unidad. De esa manera, para el comunero el dualismo tiene sentido porque explica la interacción que se dan dentro del sistema andino. Según un agro-pastor de Huama, para él, el impar es improductivo porque no forma el "*yana*". Don Buenaventura Chui de Wama opina que la *masa* es una unidad del sistema productivo.

El modelo de vida basado en el principio de "pares" y de unidad para formar un sistema, les llevó a los andinos a un esfuerzo continuo y variable para mantener el equilibrio de su sociedad en el medio ambiente de los Andes.

Este modelo de vida coherente junto al medio ecológico, el sistema de normas y creencias forjadas sobre la base de una tradición muy particular, es la que todavía sigue funcionando en este tiempo donde la modernidad está globalizando la Tierra.

Con esta idea de conjunto o *masa*, los andinos programan su entendimiento del mundo, la naturaleza, el orden social, el tiempo, entonces de esta manera estableció su identidad cultural. Así pues, los comuneros de Calca piensan que el mundo que les rodea, la sociedad y su forma de pensar deben estar organizados bajo los sistemas de “pares de oposición”. Lo cierto es que un comunero de Huarqui al referirse a su rebaño, a su chacra, a su familia o a su producción, está pensando, que todo esto se da a través de pares en pares. Es decir cada par o *masa*, están relacionados con otro par, donde cada uno es diferente entre sí.

Este principio de pares también nos conduce a pensar que los andinos conceptualizan geoméricamente la posición del número cuatro, en otros términos de la figura geométrica del cuadrado, cerrando así, como si fuese un círculo, es decir la unidad entre las cuales se produce toda manifestación.

Volviendo a los números andinos, la unidad está simbolizada en el número uno (*huk* o *ch'ulla*) que es impar, desigual, pero su valor para los andinos empieza con el dos donde surge la polarización del ser o unidad (para los comuneros el impar es incomprensible, lo que quiere decir que toda las cosas deben estar organizadas en pares). Así, tres que viene a ser la *masa* (unidad) necesita para su dinamicidad otra de su mismo valor, que unidos forman el cuatro (*tawa* o *tawanku*) y geoméricamente se convierte en círculo conceptualizado como el valor de diez, de nuevo una unidad. Y a partir de diez (*chunqa*) que implica cosas completas y redondeadas obtienen el valor de uno o unidad, y desde allí se empieza el conteo: uno, dos, tres, cuatro masas, jugando en los valores numéricos registrado en los *kipus*. Es posible que los números y las matemáticas sean utilizados por la necesidad concreta y utilitaria.

CAPITULO VII

LOS MITOS

INTRODUCCIÓN

La naturaleza, la forma de pensar y el mito se unieron cuando el hombre tuvo consciencia de su interacción con el medio ambiente. Desde ese momento, el hombre se preocupó por el entendimiento de su propia ser y de su situación en el entorno que le rodea. Es posible que este hombre tuviera muchas inquietudes y apaleó a muchas preguntas para satisfacer algo innato en el ser humano, su curiosidad. Si es así, las preguntas que se hizo (cuyo procedimiento es propio de la filosofía⁶⁴), lo llevó a construir respuestas a través de dos ángulos: uno desde la ciencia (conocimiento sistematizado y práctico aplicado a la sobrevivencia); y el otro, por medio del mito (construcción histórica). Desde estos dos campos, un modelo de pensamiento ofrece respuestas que sugieren sobre las relaciones entre el medio ambiente y la naturaleza humana. Las respuestas han derivado a una amplísima variedad de culturas, que cuya tradición mítica, nos ayudará a abrir el campo de la mente humana. Desde el momento que el hombre se preguntó de su propia existencia una infinidad de veces, las respuestas, aún dudosas a estas preguntas, pero que satisfacían la ansiedad de creer en algo, quedaron en su memoria, para luego ser relatadas y transmitidas a las generaciones venideras. Apareció el mito⁶⁵ como una técnica para mantener en el tiempo este conocimiento que fue aceptado por todos. Pero, la forma de relatar el mito, se basará, no sólo en el modo cómo piensa este grupo de seres humanos, sino en su lógica de cómo lo aplicó para articular dicho pensamiento que determinarán la tradición de sus creencias acerca de la naturaleza que le rodea. Es Georges Balandier quien deslinda la posición entre el la ciencia y el mito:

El pensamiento científico plantea preguntas, el pensamiento mítico da las respuestas, las explicaciones que no se sitúan evidentemente en el mismo registro de la introducción erudita. Son dos usos de la razón, dos procedimientos que

⁶⁴ Entenderemos la filosofía como un modo de pensar o un modelo de pensamiento, así se convierte en una filosofía colectiva y no individual como lo acuñaron el término los griegos desde sus orígenes.

⁶⁵ Mito para nosotros, es también una técnica memorística que sirve para almacenar conocimientos para transmitirlos a las generaciones venideras a través de sus relatos.

permiten poner orden e inteligibilidad en el universo y llegar a este último mediante "relatos" absolutamente distintos por su modo de producción, por la lógica, la autoridad y la inscripción en la duración que les son propias. El relato científico es corregible y corregido. El relato mítico, una vez establecido, requiere una perennidad y no varía realmente sino manteniendo sus apariencias, su forma, se inscribe en una tradición, echa raíces, y es la migración lo que provoca sus metamorfosis en otros lugares (Balandier, 1989:17)

Si Lévi-Strauss dice que los mitos despiertan en el hombre pensamientos que son desconocidos (Lévi-Strauss, 1987), estos pensamientos desconocidos los toman bajo una orientación, es decir, bajo la experiencia vivida sobre la percepción de cómo interactúa la sociedad con su medio ambiente. El deseo del hombre de comprender el mundo que lo circunda, es decir su entorno natural y la sociedad donde vive van adquirir significados, o sea, se trata de un modo intelectual de pensar (Ibid). Lo más trascendental sería lo que un pueblo piensa y cómo piensa, esto quiere decir, que el mito contiene el modo de pensar del pueblo, la lógica que establece lo ideal.

Pues bien, ¿cómo podríamos saber acerca del modo de pensar de los andinos a través de los mitos?. Las historias mitológicas en los Andes, desde nuestro punto de vista, tienen su propia coherencia, su propia forma narrada para comprender el mundo constituido por los Andes. El mito relata los tiempos fabulosos y heroicos, mantiene una tradición alegórica basada en un hecho real, histórico o filosófico, y están vinculados con la religión. En cambio el mito para Arguedas es:

[...] una fuente de conocimiento valiosísimo del modo de ser de cada pueblo [...], (la cultura) no podría entenderse sin el conocimiento de la mitología particular de los pueblos y de los elementos comunes que en este gran conjunto de creación humana existen, a pesar de su diversidad y originalidad particulares (Arguedas, 1991)

Pues bien, el mito narra acontecimientos que nos lleva a comprender los pensamientos desconocidos que dice Lévi-Strauss.

Tal vez una característica de la narrativa andina, es que el modelo de pensamiento que define a una sociedad, se encuentra fragmentado, podríamos decir por partes en las versiones de cada de cada mito. Entonces, para tener una idea total del principio de

este modelo de pensamiento que encierran estos mitos, se debe de juntarlos, semejante a un “rompecabezas”, y compararlos para entenderlos en su contexto global⁶⁶. Sólo de esa manera, podríamos adquirir un sentido, un significado, una idea total del pensamiento andino. Sin lugar a dudas, mi intención es comparar los mitos y poder ingresar a la ideología de los comuneros, que como ya dijimos, se halla subyacente en los relatos. Al comprender el pensamiento de los andinos a través de estos relatos, vale decir, el pensamiento que está oculto, puede servirnos de modelo para analizar las creencias, las costumbres, la lógica de su ideología y así entrar sobre todo, en la lógica que encierran también los rituales, porque de alguna manera el mito está relacionado con el rito.

La caída de los alimentos

Veamos el “zorro glotón”, uno de los relatos andinos que tiene muchas versiones en su forma narrativa, pero es única en su manifestación del modo de pensar de los comuneros andinos:

“El zorro glotón” es uno de los relatos que se halla difundido entre Perú y Bolivia en los Andes Centrales. En forma particular se ha recopilado en el Cusco, en especial en el valle de Urubamba. Morote y Lira fueron los que publicaron las versiones de Cusco. Los tres relatos que Morote recolectó, trata del origen de las plantas comestibles (1988: 55-103) y es similar a la de Lira (1965: 127-140). Las versiones de Calca recopiladas en la Escuela de Pampallacta y Huama tiene la misma versión que las de Morote. En realidad las diversas versiones que existen acerca del zorro son idénticas, por ejemplo las de Anibarro que recogió en Sucre, Bolivia, un relato en quechua donde narra que del estómago del zorro se vierten *quínua* y *coima*⁶⁷ (1976. 360-361) son semejantes a los de Huama con la diferencia que, del estómago del zorro se vierte más bien habas, *tarwi* y *año*.

El zorro glotón fue sometido a una interpretación cuidadosa por Tomoeda (1980) para establecer ciertos significados que

⁶⁶ El modelo del pensamiento andino no sólo puede estar contenido en los mitos, sino también en los juegos, ritos, en su forma de organización social y hasta en la tecnología aplicada para la agricultura o el pastoreo.

⁶⁷ Coima o millmi es un *Amaranthus caudatus*

caracterizan el pensamiento andino. La versión del relato mítico se refiere al origen de las plantas comestibles en la tierra a raíz del desenlace de los potajes tendidos en una mesa celestial por causa del zorro, un mamífero cánido astuto, ducho, sabido, que habita en los Andes de Perú. En toda la región andina existen varias versiones de este relato, pero nosotros utilizaremos la narración de Paredes en Bolivia que tiene cierta similitud con la de Cusco:

a) Relato: “El zorro glotón”

Cierto día un zorro encontró en su camino a un cóndor y pidió a este que lo llevara a participar en el banquete celestial. En aquel tiempo en el cielo sólo se comían los manjares más delicados, no conociéndose alimentos putrefactos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que el zorro se comportara debidamente; en el banquete empero el zorro hizo derroche de glotonería y malos modales, por lo que el cóndor como castigo a la mala conducta del zorro, se alejó del lugar. El zorro, gracias a la ayuda de los papachiuchis (ave pequeña), quienes le proporcionaron una sogá, pudo empezar el descenso. De pronto pasó una bandada de loros, quienes fueron insultados por el zorro; al verse ofendidos, los loros cortaron la sogá, y el zorro se vio precipitado hacia abajo, estrellándose y reventándose como una naranja madura; de su vientre salieron los manjares ingeridos, que se esparcieron por la tierra. Desde entonces existen: el maíz, quínuá y la qañiwa (Paredes, 1973: 23-25).

El relato del “zorro glotón” de don Manuel Inka Roca de San Sebastián, Cusco, que recopiló Morote Best, es similar a la narración de Paredes. El cuento cusqueño relata que el zorro come los potajes servidos en la meza y luego peleó con los perros celestiales. Por este hecho fue expulsado el zorro y cuando descendía del cielo a la tierra, insultó a los loros que pasaban por allí y éstos por castigo, cortaron la sogá y cayó de manera precipitada que, con el contacto con la tierra, su vientre reventó y se esparcieron los alimentos ingeridos: papas, ollucos, maíces, cebadas, dando origen a las plantas comestibles (Morote Best 1988: 59-75). Lo que plantea Tomoeda es, que en este relato, existe un patrón invariable que caracteriza la formación de la narrativa en los Andes: “dispersión después de disyunción” (arriba/abajo).

Pues bien, este mismo patrón también se repite en la *yunsa* (corta monte), una fiesta de carnaval que festejan los Apurimeños. Los participantes de la fiesta plantan un árbol en el centro de la plaza adornado con frutas, panes, chancacas, botellitas de cañazo,

etc. La gente danza alrededor de este árbol y cada uno, varones y mujeres, dan un golpe con un hacha al árbol hasta derribarlo, y luego tratan de apropiarse los adornos (disyunción y dispersión). En la comunidad de Incahuasi plantan un tronco al que llaman *mallki*. En la parte superior de este *mallki* está adornado con los mismos objetos del árbol de la *yunsa*, en este caso, durante la danza alrededor del tronco, los varones intentan subir, y el que logra, arroja los objetos al suelo y los participantes procuran apropiarse. Así presentado el ejemplo, Tomoeda trata de explicar estas categorías empíricas de arriba/abajo, disyunción/dispersión.

Podemos ir por partes, en primer lugar, sobre el término “disyunción”, que al pie de la letra significa desenlace, separación de las cosas que están unidas. Entonces, la pregunta es, ¿qué provoca la disyunción?. En segundo lugar, Tomoeda no explica la acción de “concentración”, idea fundamental del pensamiento andino, porque expresa la labor de reunir, agrupar, centralizar, juntar en un centro los alimentos (plantas, animales, etc. que en los Andes se hallan dispersos), para su respectivo control. Lo más recomendable hubiera sido mejor la siguiente propuesta: “concentración, disyunción, dispersión”, así tiene sentido. Vayamos al ejemplo: En la mesa celestial los alimentos están reunidos, ordenados, y aparece el agente disociador (el zorro) que va provocar la ruptura. Por la conducta negativa del disociador, como efecto, viene la dispersión de los alimentos dando origen a las plantas comestibles en la tierra.

Así planteado, la visión estructuralista de Tomoeda no permite ver la universalidad del mensaje del cuento andino. Pues bien, la dicotomía andina es sólo para ordenar el espacio, la sociedad, el tiempo, la cosmovisión, etc. Pero, sólo el fenómeno de la dicotomía tampoco no explica la idea conjunta de la visión andina. En efecto, la primera condición para que se pueda entender la totalidad de la visión de las categorías empíricas planteadas por los andinos, es la posibilidad de establecer más bien una correspondencia interrelacionada entre las categorías empíricas válidamente establecidas por ellos, dicho de otro modo, es preciso agregar a la dicotomía una tercera categoría, sea en el orden principal o en el orden de la manifestación. Así la dicotomía adquiere movimiento, dinamicidad, y puede provocar cambios. Entonces, si organizamos

la idea brillante de Tomoeda en este sentido: “concentración, disyunción, dispersión”, podría más bien tener una comprensión más universal que reduccionista, como el mito quiere decirnos. Pues bien, tal vez si unimos estas mismas categorías empíricas desde una visión más bien global, tendría sentido. Cuando los andinos dicotomizan su espacio es sólo para ordenar, pero este espacio también adquiere movimiento. En este sentido, cualquier elemento causado por cualquier agente puede generar cambio. En el relato del “zorro glotón”, el agente disociador es el zorro que causó el origen de las plantas comestibles. De esa manera, las categorías empíricas se convierten en orden – caos – orden.

Este agente disociador está presente en la narrativa andina, en los juegos, en el medio ambiente. En las narraciones, los andinos buscan la explicación del origen y orden del universo relatando que ciertas “imperfecciones” como la desobediencia, el engaño o la mentira son las causas del orden actual (Morote Best, 1988). En los cuentos andinos, las aves u otros animales son causantes del origen de las cosas en el mundo a raíz de engañar a un Dios creador ingenuo. Esta idea de disociador es algo así: un componente que actúa como acción y reacción para provocar la dinamicidad a la dicotomía⁶⁸. Este tercer componente puede producir la unión de los “pares” a través de una acción y reacción recíproca. No es un simple ternario basado en el ejemplo de padre, madre e hijo, sino va más allá, va hacia la unidad, hacia una idea común. Si bien es cierto que la dicotomía está presente en la naturaleza y la cultura humana la tomó como una categoría esencial para dar sentido y orden al espacio, clasificarlas, sistematizarlas en su afán de sobrevivir, y al agregarle un componente actuante lo convierte en un elemento social, es decir, un espacio social, un tiempo social, etc., de todo relato está contenido en la integridad de la existencia universal.

Lo que acabamos de decir determina ya el sentido del universo social. Es decir, este universo social es creado a imagen y semejanza de lo que sucede en la naturaleza. La otra categoría que aparece en el relato andino es la acción de concentración y dispersión o dispersión y concentración (al menos en términos relativos) del que derivan la idea de oposición; donde la oposición

⁶⁸ Nosotros lo llamaríamos dicotomía. La sociedad andina organiza, el espacio que ve, la sociedad, etc., dividiéndolo en dos partes, al que llaman “masa” (pares).

está en las apariencias y tiene su razón de ser en cierto nivel o en cierto campo. Aquí juega un papel importante la complementariedad o el complementarismo que ayuda a entender la dicotomía o en este caso, la dualidad conforme a la naturaleza real. Las oposiciones antagónicas como en la ley física, de que los polos opuestos se repelen, es un principio basado también para el origen de las cosas, de algo nuevo, de un nuevo orden. La polarización dirigida en este sentido, por su propia naturaleza, necesita de un intermediario, en cierto modo entre ambos (puede ser una conducta como la desobediencia, atracción como algo biológico o físico, etc.). Sin embargo, el término complementario nos hace pensar en la unidad, en su realidad esencial, mientras que el término contrario es más bien caótico, conflictivo, cambiante.

Continuaremos con más ejemplos tomados de la narrativa andina, en este caso, lo que explica la importancia de que los alimentos deben estar concentrados en un solo lugar, en un punto.

b) Relato: Protesta de Pachamama

Yo no sé en que tiempo todavía nuestro Taytacha (Padre celestial) había ordenado para que una sola planta, con una sola raíz, creciesen todos los frutos que comen los hombres, así, en la cabeza de esta planta tenía que estar el trigo; en sus costados, diez y cinco mazorcas de maíz y en la raíz, papa. Aquí Pachamama había hablado protestando, coléricamente:

Yo no puedo dar tantos frutos. Más bien uno por cada planta con raíz aparte.

Desde esa vez, la papa, el maíz y el trigo, son apartes con sus propias raíces. Si aquella vez la Pachamama no hubiera protestado para dar simultáneamente tantos frutos en una sola planta, con una sola raíz; también las mujeres en un sólo parto hubieran alumbrado cinco o diez hijos, entre varones y mujeres (Valderrama y Escalante, 1979: 50-51).

Los comuneros lo consideran al zorro como un cánido astuto, ducho y pícaro que habita en los Andes, convirtiéndose en un anti-héroe del desenlace de los alimentos reunidos en la mesa celestial para dar origen a las plantas comestibles en los Andes. Este tipo de historia, condensan y generalizan una idea acerca del ordenamiento de las cosas en la tierra. Así, puede explicar, por ejemplo, cómo lo reunido se dispersa o por qué lo que se halla organizado se desorganiza para dar origen a su vez a otro orden. El relato de

Gregorio Condori Mamani que lo escribieron los esposos Valderrma, expresa precisamente, cómo *Pachamama* (deidad) protestó ante la ordenanza del *Taytacha* (Padre celestial). Pues bien, en este estilo característico de la narrativa andina, expresa la creación mediante el antagonismo entre una divinidad con sentimientos nobles frente a la otra divinidad que protesta y desobedece. Una de ellas tiene buenas intensiones y la otra burla esas buenas intensiones. Este tipo de narración está marcado por creencias y costumbres ancestrales o tal vez vienen de la tradición narrada por algunos cronistas de los héroes *wiragochas* (Urbano, 1998). El Dios ordenador pretende que el orden de las cosas debe estar siempre reunido, concentrado como en la planta de *Pachamama* o como en la mesa celestial del zorro glotón, sin embargo, pareciera que la intención verdadera fuera lo contrario, es decir la dispersión y la particularización (cada planta como la papa tendrá su raíz propia y su ambiente propio) fenómeno propio que contradice toda concentración.

Por otro lado, en el relato del “zorro glotón”, los andinos explican el modo de ver de su ambiente determinado por los Andes, nos referimos a los pisos ecológicos. Este manejo de los pisos ecológico por parte de los andinos está en el sentido de optimizar los recursos vitales de subsistencia, explicando y racionalizando su explotación y los riesgos. En primer lugar, los andinos han planeado su estrategia de subsistencia ubicando, en lo posible, sus centros poblados entre los 2800 hasta los 3700 metros sobre el nivel del mar. Desde este lugar, pueden manejar los pisos que están situados más arriba para cultivar papa y criar camélidos como los que están más abajo para sembrar maíz y aún más abajo coca. De allí vienen estas categorías de arriba y abajo o abajo y arriba. Pero una decisión categorizable es haber ubicado el *taqe wasi* (despensa) en el piso o lugar situado en la categoría de arriba. En el cuento del zorro glotón, la mesa celestial es una metáfora del *taqe wasi* y el cóndor simboliza lo de arriba, vale decir la puna, la nieve, el granizo, la helada, al *Apu* (deidad de esta zona). La idea es concentrar los alimentos en el *taqe wasi*. En cambio lo de abajo está representado por el zorro, la dispersión de los cultivos, *Pachamama* (deidad femenina).

La mesa celestial, llena de diversos potajes, es también evocada entre los cusqueños. En la ciudad de Cusco existe una

costumbre generalizada entre algunos curanderos y sus clientes, de celebrar el cumpleaños de los *Apus*. En esta fiesta, clientes y el curandero (*paqo*) tienden una mesa con diversos potajes (cuy al horno, papas sancochadas, choclos, *moraya* sancochada, *charki* de camélido, *chicha*, etc.), semejante a la mesa celestial del relato del zorro glotón. Comienza la ceremonia cuando el *paqo*⁶⁹ convoca a los *Apus* que llegan uno por uno a disfrutar los manjares. Aquí es claro el pensamiento andino, la tendencia casi siempre de concentrar los alimentos. La mesa celestial y el *taqe wasi* (despensa) plasman la idea como una variable constante en el modo de pensar entre los comuneros andinos. Esto en nada nos aleja en considerar que el *taqe wasi* es un banco de alimentos, cuya función es ahorrar los alimentos para consumirlos de manera proporcional evitando la hambruna en los tiempos de escasez. Del *taqe wasi* simbolizado en la mesa de potajes que tiende el curandero, se distribuyen los alimentos para el consumo y la inversión en semilla para la nueva campaña agrícola. En el caso del banquete de los *Apus*, los potajes son consumidos tanto por deidades como humanos, lo que significaría la dispersión. La riqueza de una familia está conceptualizada con el *taqe wasi* que debe contener toda clase de productos alimenticios. Una vez más, el relato de Gregorio Condori Mamani nos facilita entender, que así reunidos los cultivos en una sola planta, podrían controlar mejor los alimentos y evitar el desgaste de energía, el esfuerzo de caminar para juntar los alimentos dispersos, etc. Sin embargo, los comuneros piensan, que por culpa del malvado zorro, las plantas comestibles se hallan desparramadas por todas partes, y deben invertir tanto esfuerzo en bajar, subir con sus llamas de carga, reuniendo y trasladando, a través de los empinados valles del Ande los alimentos.

El retorno de los alimentos

Otro relato elegido para nuestro propósito fue el del granizo, donde los protagonistas: el "granizo", la "nieve" y la "helada", hijos de *Pachamama* sigue el mismo patrón de la narrativa andina, es decir, manifiesta el mismo modelo de pensamiento, pero, en el sentido contrario a la versión del "zorro glotón". El mito tiene varios títulos: el "Granizo"; los "Hermanos malévolos"; "La nieve y la

⁶⁹ Paqo es aquella persona especializado en celebrar rituales, hace de oráculo, curandero y de sacerdote.

helada”; “el Granizo y la Nieve”, etc. Estos relatos del granizo abundan en la región de Cusco, en especial en las comunidades indígenas de Calca. Las versiones recogidas tratan de los hijos de *Pachamama* y se refieren a los fenómenos climáticos que no dan garantía a la cosecha agrícola (Nuñez del Prado, 1970: 96-97). En apariencia la narrativa es diferente a la del “zorro glotón”, pero comparado con éste, adquiere sentido, coherencia, y más que todo, completa la idea. A pesar que los relatos varían de una región a otra, el argumento de estos cuentos es similar. La idea central de este narración radica en que las plantas alimenticias que fueron dispersadas por el zorro y controladas por los humanos a través de sus cultivos, corren de nuevo el riesgo de un nuevo desenlace para volver a la troje celestial (mesa celestial), vale decir, a su estado original (Rozas, 1995: 212-225).

En los Andes la presencia de estos fenómenos meteorológicos no garantiza la cosecha agrícola ni el pastoreo de los animales. La helada, el granizo y la nieve se originan por el enfriamiento del ambiente y pueden destruir por completo los cultivos. La helada es el congelamiento por acción del frío y ataca a las plantas al amanecer, es decir, viene en forma de vientos fríos que descienden de los nevados y se asientan en forma de remolinos en la parte baja haciendo daño a los sembríos. Los comuneros distinguen de acuerdo a la época que cae, dos tipos de heladas: una de ellas, la denominan helada de poda (*mihkuna qasa*), es decir, sirve de podadura sólo si la helada atacó al comienzo del crecimiento de la planta dándole la posibilidad de volver a retoñar para mejorar la producción. La otra es llamada helada de la muerte (*wañuna qasa*), es peligrosa porque aparece en los meses de enero o febrero cuando la planta está floreciendo, ya no se recupera del daño ocasionado. En cambio el granizo es una lluvia helada que se precipita en granos y puede arruinar los cultivos. Mientras que la nieve, es también una lluvia helada que baja en copos ligeros, y raras veces se presenta, pero es más devastadora para los cultivos y los animales.

Los comuneros identifican a estos fenómenos del clima como demonios, ladrones y son hermanos, hijos de *Pachamama*. En los relatos estos hermanos tienen los apelativos de *Chikchi* (granizo), *Riti*

(nieve) y *Qasa* (helada)⁷⁰, son terribles, malévolos y están dotados de poder y voluntad (Ñunez del Prado, 1970, Rozas, 1995). Son los hijos de *Pachamama* (Madre Tierra) y se dedican a robar y trasladar la cosecha (papa, moraya, chuño, maíz, quínuva, alpacas, llamas, ovejas, vacas, caballos, etc) de los comuneros. Transportan la cosecha en venados o vicuñas que son las acémilas del *Apus*. Veamos una de las versiones de este cuento obtenido en Huama, Calca, Cusco:

c) Relato: “Los hermanos malévolos”

Una tarde un trabajador salió de su hogar en busca de leña, y sin darse cuenta, había caminado muy lejos y antes de volver a su casa el manto oscuro de la noche había envuelto la tierra. Era una noche lóbrega, y el trabajador no podía distinguir el camino de retorno. En eso, a lo lejos, una luz de una casa solitaria le dio esperanzas de buscar alojamiento por esa noche. Agotado por el cansancio, el hombre tocó la puerta y salió una buena mujer, a la súplica de éste, le invitó pasar y lo acomodó en un rincón de la habitación. Pero la mujer advirtió que se ocultase en una tinaja, porque sus hijos iban a llegar muy pronto, son traviesos, peligrosos y malos. A través de la tinaja, el trabajador admiró la habitación, brillaba como oro, contenía todo los alimentos bien almacenados en las trojes: maíz, pallar, kínua, qañiwa, habas, cebada, trigo, moraya, chuño, chalona de alpaca se hallaban en abundancia. Cerca a la media noche, detonando y con mucho ruido llegó uno de sus hijos. El trabajador se hizo el dormido y escuchó la conversación con la madre. El hijo le decía, que esta vez no trajo nada, era el mayor llamado Riti. Luego llegó el segundo hijo Qasa, él había procurado cargar en sus vicuñas algo de papa y maíz. En ese momento, entró por la puerta el menor Chikchi, el más temible, había cargado en vicuñas y venados casi todos los alimentos de las chacras de los comuneros. Sólo había huido cuando el Arariwa (guardián de las chacras de la comunidad) le gritaba: sua, sua, sua (ladrón). Cerca de la madrugada, el hombre se durmió, y cuando despertó, era de día y se hallaba al centro de unos pedrones.

Como podemos notar a primera vista, el relato manifiesta una idea opuesta al cuento del "zorro glotón", aquel "héroe" que provocó la dispersión de los alimentos. En este caso, los protagonistas, hijos de *Pachamama*, recolectan los cultivos diseminados en los Andes para volverlos a juntar en la despensa de *Pachamama*.

¿Cómo se podría interpretar estos dos cuentos?. Hemos visto que ambos relatos en apariencia son contrarios, en una oposición, pero no jerárquica ni igualitaria, sino, en un mismo grado que expresa una realidad simétrica en cuanto complementaria para

⁷⁰ En quechua al granizo le dicen *chikchi*, *riti* a la nieve y *qasa* a la helada

manifestar una idea de la totalidad o de la unidad. Es importante señalar que, en este último caso, la idea central se manifiesta, y no hay duda de ello, que los andinos están explicando a través de estos dos relatos, el "ciclo" anual de las actividades agropecuarias en los Andes. Así adquiere sentido el tiempo de secas y el tiempo de lluvias, la siembra y la cosecha, y el tiempo liminal entre la siembra y la cosecha.

En efecto, la esencia y la sustancia universal del modelo del pensamiento andino es, no tanto los polos en oposición, sino más bien la unidad, el todo. Los polos de oposición son únicamente el mecanismo para estructurar la unidad, es decir el todo, lo universal. Esos mecanismos de estructuración se pueden expresar de diferentes maneras, lo de arriba con lo de abajo, la derecha con la izquierda, es obvio que dentro de ellos, el mediador, que puede ser el hombre o cualquier cosa, se convierte en un "soporte" de manifestaciones, por ejemplo, puede generar cambio o puede lograr la estabilización.

En el segundo cuento, los andinos expresan el conflicto entre los espacios, el de arriba con el de abajo. En este caso el conflicto es una forma de expresar la "conexión" (mediador) entre estos dos polos espaciales. Lo de "arriba" viene a ser el espacio sobrenatural (lugar de *Pachamama*) y lo de "abajo" es la tierra (lugar de los hombres). Los de arriba (hijos de *Pachamama*) "roban" los cultivos a los de abajo (humanos).

Con el episodio de ambos relatos podemos también encontrar cierta relación existente entre lo que significa para los andinos la *puna* (lugar de las temibles heladas, granizo y la nieve) y la *qheswa* (lugar del maíz). En todo caso, sea cual sea el nivel en el que se las considere correlativamente, la *puna* y la *qheswa* se las atribuye según el modelo del pensamiento andino:

Arriba	Abajo
Puna	Qheswa
Cóndor	Zorro
Granizo	Humanos

Veamos mejor un ejemplo de las que existen en la sociedad andina. En la provincia de Canas, los comuneros tienen la costumbre de realizar batallas rituales en el mes de febrero o marzo llamado *Ch'arage*. Estas batallas simbolizan el conflicto permanente entre las comunidades campesinas, “enemistades tradicionales”, posiblemente conmemorando las antiguas luchas por terrenos o por linderaje (Hartmann, 1972). Las batallas rituales se entablan siempre entre bandos antagónicos, pero tan pronto terminaban, la vida volvía a la normalidad (Glave, 1992).

En muchas ocasiones preguntamos a los de Cheq'a o a los de Layo: ¿por qué pelean?, la respuesta siempre fue la misma: “*porque así es nuestra costumbre*”. Una costumbre tradicional que posiblemente es una forma de recordar los antiguos conflictos entre los *quechuas* y los *qollas* cuando el Inka emprendió la conquista al altiplano puneño. Las batallas rituales se escenifican en los cerros de Cheq'a entre los bandos de Canas y los Canas de Chumbivilcas (Glave, 1992). Ambos bandos son ganaderos de ovinos, vacunos y crían caballos y cultivan papa. Sin embargo, a más de 4000 metros se hallan los pastores de camélidos. A estos dos bandos los divide sólo un río, lo que quiere decir que viven en el mismo piso ecológico, pero, ellos hacen que se diferencien conforme a sus interpretaciones simbólicas entre “arriba y abajo”.

¿Qué significa esta batalla ritual?. Si los de “abajo” ganan la pelea, tendrán una buena cosecha, caso contrario, sufrirán hambruna. Cada bando mentaliza esta situación identificándose con lo de abajo (tierra) por la sencilla razón de que la *qheswa* simboliza los cultivos y la puna el caos, la hambruna, etc. En fin, de allí derivan, de manera general, lo que representa estas categorías “arriba y abajo (*Apu* y *Pachamama*, *puna* y *qheswa*, *hanan saya* y *urin saya*). En la visión universal de su principio común, arriba y abajo asimilan respectivamente, al margen de su complementariedad, la competencia generado por un conflicto simbólico. Sabido es que, esta complementariedad entre estos dos espacios no tendría dinamicidad sino fuera por su propio principio de un tercer elemento subyacente que es de carácter dinámico, el “disociador” de los relatos andinos.

El conflicto entre estos dos espacios, está simbolizado por la pelea entre el *arariwa* (vigilante de las chacras) con los hijos de *Pachamama* (granizo, helada y nieve). Para enfrentar el *arariwa* a los demonios debe poseer ciertas armas como conocer el comportamiento de los fenómenos atmosféricos a través de sus indicadores como el de las plantas, de los animales, la dirección de los vientos que traen o alejan las lluvias o saber observar los astros. Con este conocimiento pueden pronosticar la amenaza de las heladas, del granizo y la nieve. La fecha de la siembra es tan importante, porque tiene el fin de evitar a las heladas. En algunas comunidades, el *arariwa* cuenta con cuatro ayudantes jóvenes (parientes de él) y un *paqo* (especialista en rituales) para cuidar las chacras contra los demonios. En el momento en que se desata la granizada, el *arariwa* hace sonar con fuerza su látigo y la esposa arroja piedras con la honda, ambos lanzan insultos contra el granizo y le gritan *suwa* (ladrón). El *arariwa* se revuelca en el suelo, muestra sus posaderas al demonio, da gritos y alaridos. Si el granizo destruye a los cultivos, el *arariwa* recibirá mucha crítica y a veces hasta golpes. En las fiestas le van a reprochar su ociosidad y su ignorancia en la observación de los fenómenos climatológicos (Rozas, 1989)

Conforme a lo que hemos dicho ya, los "conflictos" forman el pivote del cambio o del equilibrio para la estabilidad, como según se pudo apreciar en los ejemplos mencionados líneas arriba. Sucede que el "conflicto" entre los polos opuestos, dinamiza la interacción, es decir, la estructura de "pares" que al interactuar, establece a la vez un sistema y un ciclo. En otros términos, el conflicto adquiere significados, formas de interpretar la interacción que dinamiza y pone de relieve la organización social, política, espacial, etc. De esa manera es fácil comprender que el conflicto no sólo ocasiona cambio, sino establece las reglas de reciprocidad o de equilibrio. Veamos mejor un ejemplo, esta vez acerca de las relaciones de género. En la sociedad andina, todavía existe la tendencia que los roles de cada sexo estén bien establecidos. Sin embargo, entre ambos roles existen también "conflictos" que dinamizan la interacción. En Calca, el apelativo de las mujeres es "*taqe*" y de los varones "*wayra*". *Taqe* es un depósito de alimentos que González de Holguín (1989) y Lira (1982) lo traducen como la troje o algorín para guardar alimentos. Habían dicho que los andinos denominan a su despensa

taqe wasi y pertenece a la mujer donde guarda los productos agropecuarios y los objetos más valiosos de la familia. Y cuando se refieren a *wayra*, es decir al viento, para los andinos es una divinidad; en algunos relatos aparece el viento como hijo de *Pachamama* que roba también la cosecha de los comuneros. Los de Huama dicen que es un ser, un ente poderoso que a veces se muestra enojado y arrastra los techos de las viviendas. Los comuneros lo describen como si fuera una “persona traviesa” que quiere jugar una broma pesada. Existen buenos y malos vientos. Los buenos son los normales, que se respira y se convierten en aliento vital, y además su movimiento es aprovechado para aventar la cáscara de los cereales durante la trilla de los granos. Y los malos son peligrosos, se presentan en forma de remolinos o huracanes y arrasan todo lo que encuentran a su paso, provocando calamidades y miserias.

Los comuneros al utilizar la metáfora “despensa y viento” es con el motivo de explicar la vida cotidiana de la familia. El lenguaje utilizado en estas expresiones, es para relacionar en sus roles a varones y mujeres. Con estas palabras *taqe* y *wayra* (despensa y viento) fundamentan la naturaleza de las relaciones de género en el mundo andino. De manera que la palabra *taqe* simboliza muchas cosas: cohesión, retención, protección de los recursos frente a la dispersión. En otros términos, el *taqe* presenta una acción centípreta. Y cuando está ligado a lo femenino significa una promesa de abundancia, estabilidad, prosperidad. Mayta describe: «cuando una familia tiene como primogénito a una mujer, eso se considera como *taqe*» (1991: 107). Así pues, la mujer en el hogar representa estabilidad afectiva y prosperidad económica de la familia (Lapiedra, 1985: 46-47). En cambio el varón calificado como *wayra* es visto como inestable, como señal de escasez, de modo que el primogénito, el “niño *wayra*”, es un símbolo de mal augurio para el nuevo hogar. Lo que sucede es que en la vida cotidiana, el varón cumple con el rol político, mientras que la mujer se encarga de la economía familiar, es quien administra el *taqe wasi*.

Al margen de las relaciones de género que representan estas dos palabras *taqe* y *wayra* que definen al varón y a la mujer en el actuar de su vida cotidiana, también se extiende su significado al rol de las divinidades, al papel del *Apu* y de la *Pachamama*, obviamente

es metafórico. El *Apu*, según dieron a entender nuestros informantes, es una metáfora de la actividad política vinculado al rol cotidiano de los varones, lo que por añadidura se extiende a la expresión negativa de la dispersión. Por el contrario, *Pachamama* es simbolizado por el *taqe wasi*, significa la acción de lo concentrado, de la retención, ahorro de los recursos vitales para planificar la supervivencia.

Volviendo al principio para esclarecer sobre el “ciclo” en el mundo andino, tenemos que de nuevo apelar al relato del “zorro glotón”. El zorro es considerado ladrón, sin embargo esta actitud negativa es lo que provocó el desenlace de los alimentos que se hallaban concentrados y ordenados en el cielo para dar origen a las plantas comestibles en la tierra y los humanos pueden cultivar sus chacras. En cambio el relato sobre los hijos de *Pachamama*, simbolizan el retorno de los alimentos a la troje de *Pachamama*, que para los comuneros es una acción calificada negativa. El “cielo” dona y a la vez quita, y de esa manera se produce un movimiento cíclico, es decir, se concentra, se dispersa, y lo disperso vuelve a concentrarse. La metáfora de *taqe* y *wayra* que explica los roles de género de la vida cotidiana también están relacionados a este sistema conceptual de los andinos, a la planificación económica entre el *taqe wasi* y los terrenos de cultivo. El *taqe wasi* así se convierte en un “banco familiar”, retiene el ahorro de los alimentos y se invierte en semilla para los nuevos cultivos.

Así pues, los términos dispersión como concentración no son conceptos simples, sino que manifiesta dinamismo y complejidad. Estas dos categorías como formas del pensamiento andino, también pueden ser el punto de partida para entender los rituales andinos.

CAPITULO VIII

CANCIONES Y ORACIONES DEL RITUAL

¿Qué cantan las mujeres?

Las canciones siguen la secuencia de los actos (*irpa*). A primera vista los actos son sucesivos y evocan la necesidad de revitalizar las fuerzas vital (*kamaq*) para fomentar la multiplicación de los animales en el rebaño. El mismo orden establece el significado de las frases cantadas coordinado a una secuencia temporal: i) La vida cotidiana y el recordar el rito. ii) La pérdida de la fuerza vital y la necesidad del rito. iii) La función del rito. iv) La recuperación de la fuerza vital. v) La renovación de la fuerza vital y reconocimiento de su utilidad.

De alguna manera los dos ritos (el de febrero y agosto), con intenciones un poco diferentes, son complementarios para la vida económica del agro-pastor. El de febrero es un rito propiciatorio relacionado a la multiplicación de los animales y el de agosto es para renovar la fuerza vital del animal con fines utilitarios para la agricultura.

El cuadro No 3 nos ayudará a sistematizar las canciones que a propósito se la ha dividido en frases que contienen un mensaje importante. Dicho de otro modo, para poder interpretar las canciones, es mejor fraccionarlo en elementos mínimos que contenga un mensaje importante, para así compararlas entre los rituales⁷¹, y luego, apreciando coincidencias y diferencias poder, de esa manera, sacar un común denominador del mensaje, y desde luego, saber qué mensaje oculto contienen. Es importante también indicar, que en el desarrollo del análisis, procuraremos ver la originalidad de la forma de pensar de los agro-pastores.

⁷¹ Para analizar las canciones tuvimos que imitar la técnica aplicada para los mitos o cuentos de dividirlos en motivos o mitemas, es decir en elementos mínimos de las frases de la canción, en cuanto contiene un mensaje importante y completo en sí mismo.

CUADRO No 3

CANCIONES RITUALES

RITOS	I) La vida cotidiana. Recordar el rito	II) Pérdida de la fuerza vital	III) Función del rito	IV) Recuperación de la fuerza vital	V) La renovación y el reconocimiento de su utilidad
Rito de febrero	Recién te estoy recordando mi patronita de poca fuerza.	Por flores habrás venido wallatita de pies rojas.	Quizás nos encontremos tu y yo ritualizando. Mucha chicha beberemos, con él, contigo beberemos. ¿qué chicha padre bebermos?, ¿qué chicha madre beberemos?	Mi mujercita, señorita, iré a tu cabildo. En tu Pukara enraizaré	Una hermosa soltera de recogerá, en su manta de llama te cocytechará
Rito de agosto	Recién estoy llegando o a la madrugada, llegaré. Me quedaré solo recordando cada pueblo, recordando cada viaje.	Tal vez mi madre me recuerde lo triste que estoy caminando, con poca fuerza estoy caminando	A qué has venido, por flores habrás venido Wallatita de pies rojas. La flor de clavel que te di, la flor de palcha que te daré.	Madre mía no me hagas deleitar, año tras año yo me alegraré.	No te vayas, no me dejes, llegaré de otros pueblos, cargando cargas de oro y de plata
Rito de la agrícola					
Rito de matrimonio	Señor compadre, señor compadre que cuidas la troje. Señor compadre tu tienes que cuidar la troje... Señor compadre cuidarás del daño, vigilarás del ladrón.				

Establecido la secuencia y el motivo de las canciones en el cuadro No 3, comensaremos a examinar las frases cantadas por las mujeres. Tenemos que recordar que la mujer es propietaria del rebaño de alpacas y es obvio decir que está a su cargo el pastoreo, en cambio, las llamas son de los varones y su cuidado no es de tanta importancia como de las alpacas.

Los ejemplos sistematizados en cada grupo de muchas frases cantadas, son las que expresan más el sentimiento y el deseo acerca de la vida cotidiana y de la pérdida del *kamaq* (fuerza vital). Esto significa asegurar la alimentación, importante para la vida. El primer grupo de canciones (i), expresa la vida y la esperanza del agro-pastor sobre los resultados de la actividad del pastoreo. Recordar es muy importante, pues bien, se sabe que recordando la

tradicción de ritualizar, puede, no sólo volver a ser real la ceremonia, sino mantenerla a través del tiempo, ya que el futuro es peligroso, puede provocar el olvido. Precisamente la de febrero expresa con mucha claridad este sentimiento. ¿Por qué es importante el rito para los agro-pastores?. Al margen de las obligaciones pendientes para con los animales y las deidades, el rito mantiene la tradición cultural, por eso, vuelvo a decir que recordar es importante. Para los agro-pastores es significativo el encuentro entre humanos, animales y deidades, por ejemplo, las frases de esta canción manifiesta lo dicho:

Canción No. 1

*Chayllaraqmi yuyarimuyki
Puka chakicha wallatacha
Pisikallpayki kaspaykichu
Chayraqmi yuyarimuanki
Puka chakicha wallatacha*

*Recién te estoy recordando
Wallatita de pies rojas.
Por mi poca fuerza
recién me recuerdas
Wallatita de pies rojas⁷²*

En estas frases de la canción No. 1, existe un diálogo entre humanos y animales; pero al mismo tiempo el diálogo se da también entre humanos y deidades: “Recién te estoy recordando”. Se debe evocar porque necesitan (humanos, animales y deidades) de la fuerza vital. Es por eso que se espera con mucha expectativa la ceremonia que debe celebrarse cada año o cada dos a cuatro años (canción No.2). Lo importante es recordar, porque el olvido es peligroso.

Canción No.2

*Ama mamay pasapuychu,
ama taytay pasapuychu,
icha mayllas tupasunman
qanlla maylla ch'uyarispa*

*No te alejes madre mía,
no te alejes padre mío,
quizás nos encontremos
tu y yo ritualizando*

*Anchay sulla sullarisun,
paywan, qanwan, sullarisun.
¿Ima taytay sullarisun?,
¿ima mamay sullarisun?*

*Mucha chicha beberemos.
Con él, contigo, beberemos.
¿Qué chicha padre beberemos?.
¿Qué chicha madre beberemos?.*

⁷² Se debe señalar que los animales son denominados aves o plantas. Esta metáfora con la wallata (*Chloephaga melanoptera* Eyton) ganso andino es por asociación con el mito, estas aves viven en las lagunas o cerca de los pantanales, y el mito dice que las llamas y alpacas salieron del *ukhu pacha* (mundo de abajo) por las lagunas.

Como ya dijimos, las frases de la canción No. 2, es clara en su manifestación, la necesidad de reunirse de nuevo entre humanos, animales y deidades por haber desgastado la fuerza vital durante el ciclo anual, y es por eso el deseo de beber juntos la chicha revitalizada. Ellos saben que beberán la chicha que contiene elementos revitalizantes (*quínua, kañiwa*, harina de maíz y *pallar*).

Canción No.3

*Ama mamay kusichiwaychu;
watan, watan kusikusaqme.
Ama mamay kusichiwaychu
noqa chullalla kaspaga,*

*No me hagas alegrar madre mía;
porque año tras año me alegraré.
No me hagas regocijar madre mía
a pesar que estoy sola,*

*Chayllaraqmi yuyarimuyki
Pisikallpalla patronachay*

*Recién te estoy recordando
mi patronita de poca fuerza.*

Si comparamos las frases del primer grupo (i) cantadas en el rito de agosto con las de febrero. La de febrero, expresa con mucha claridad cómo los agro-pastores añoran el ritual para revitalizar la fuerza perdida y se pueda propiciar la fecundación de los animales. En cambio la intención del rito de agosto es renovar la fuerza vital de la llama para la nueva campaña agrícola.

Las frases cantadas como podemos notar en la canción No. 4, siempre están relacionadas con la vida cotidiana, con el trabajo que realizan las llamas, transportando los recursos vitales obtenidos por el comercio de otros valles o trasladando la cosecha al *taqe wasi*.

Canción No.4

*Ama ripuychu, ama saqewaychu,
hawa llaqtamanta chayaramusaq
kori, qolqe q'epita q'epimuspa.*

*No te vayas, no me dejes,
llegaré de otros pueblos
cargando cargas de oro y de plata.*

Los viajes necesitan mucho esfuerzo, de mucha vitalidad para atravesar las abras de un valle a otro, esto quiere decir, que se necesita de mucha alimentación, y asegurar la comida también se precisa de fuerza vital. En realidad las frases de las canciones No. 4 describe el viaje que realiza la llama y es por eso que la llama "macho" o capitán (*capito*) significa un ejemplar de pura sangre, semental y de mucha vitalidad. Tenemos que recordar al lector, que

como propietario de la llama, el varón viaja a distancias largas atravesando las cordilleras para conseguir los otros productos vitales que crecen en las otras regiones. Así es, la escena de la llama es evocar la actividad de la llamería: la preparación del viaje, despedida y caminatas que con mucho sacrificio se realiza a distintos lugares y el triunfo de conseguir la “carga” para su retorno.

Las canciones de los ritos (febrero y agosto), las frases cantadas en ambas, dan el mismo mensaje, vale decir, la vida cotidiana y la necesidad de ritualizar para renovar la fuerza vital perdida durante el ciclo anual de las actividades productivas.

Cuando los animales llegan a un límite y el cansancio consumió el aliento y la energía vital, las canciones también aluden a este estado: “*mi patronita de poca fuerza*” (canción No. 3), es decir, el paso de un estado de crisis vital a una nueva fortalecida. La renovación es para ser de nuevo fecundada o para continuar con el esfuerzo del trabajo cotidiano. Si bien los animales en el rito de febrero no beben chicha como lo hacen en agosto, no obstante son purificadas con ella, pero si las deidades y humanos brindan este líquido vital que simboliza revitalización y eso es lo que expresan las canciones del grupo (ii).

Canción No. 5

*Imallamanmi hamuranki,
t'ikallamanchu hamuranki
puka chakicha wallatacha.*

*A qué nomás has venido.
Por flores habrás venido
wallatita de pies rojas.*

En esta canción No.5 cantada en el rito de febrero, las flores simbolizan fecundidad y pureza, son derramadas antes y durante el matrimonio (acto del *saway*) en la espalda de los animales con esta intención. En la canción las flores son metáfora de matrimonio y evoca que los animales deben prepararse para el rito nupcial.

Canción No. 6

*Pillas, mayllas pallasunki
 Laris qhasa puka pallcha
 Laris qhasa puka ñuqchu
 Qhasan eran pallasunki
 Sumaq soltera kaspaykichu
 llama lliqllampi pallasunki*

*Quién, cuál te recogerá
 palcha roja del habra de Lares,
 nuqchu rojo del habra de Lares.
 En la era del abra te recogerá
 por ser una hermosa soltera,
 en su manta de llama te cosechará*

En la canción No. 6, se puede notar que la actividad del pastoreo está relacionada con la agricultura como metáfora. Claro que la agricultura y el pastoreo es una actividad complementaria, y tal vez por esa misma relación se emplea muchos términos agrícolas, no sólo para el pastoreo sino también para la vivienda, por ejemplo, *wasi chakrakuy* significa construir la casa. Volviendo a las canciones, los deseos manifestados en frases cantadas es con la intención de, no solo poseer una abundancia de animales en el rebaño, sino el de enfrentar y evitar la dispersión que siempre está presente. La vida del pastoreo es dura y difícil y la canción (7) enraíza el sentimiento al rebaño.

Canción No. 7

*Ama mamay kusichiwaychu
 Watan, watan, kusikusaqmi*

*No me hagas ilusionar madre mía,
 cada año me festejaré.*

El rito representa la fuerza vital disponible para restituir después de una larga caminata. Ver la siguiente canción No 8.

*Icha mamayqa yuyarimuwanman,
 kunan llakisqa puriymusianin.
 Pisi kallpaywan puriymusiani
 icha mamayka yuyallawanka,
 kunan ripuqteyka yuyariwanka,
 kunan kutimoqteyka, aylluwallanki*

*Tal vez mi madre me recuerde,
 lo triste que estoy caminando,
 con poca fuerza esto caminando.
 Tal vez mi madre me recordará,
 ahora que me vaya me recordará,
 y cuando retorne, me acogerás
 en tu familia.*

Antes del rito como se anuncia en la canción No 8, el de agosto, aclara que humanos, animales y deidades están debilitados y es necesario el rito. Todos esperanzados en restituir la fuerza desgastada esperan que sean recordados como en esta frase: “con poca fuerza estoy caminando”. Con el discurso cantado evocan constantemente la pérdida de la fuerza vital (*kamaq*) y su recuperación. Los animales bien alimentados simbolizan la fuerza,

la energía con la palabra *capitán*, *punteracha*, con que califican al mejor ejemplar, no sólo porque lleva la carga más pesada y llega primero al abra, sino por que también se le atribuye la categoría de *enqa* (semental).

Según el grupo de canciones (iii), en cierta forma, manifiesta que el rito es imprescindible para los agro-pastores, porque en ella expresan y comparten sus deseos, se ponen de acuerdo en lo que realmente significa para ellos. Al margen de esperar su eficacia, la fiesta misma es un regocijo por el encuentro entre humanos, animales y deidades. Convierte la incertidumbre en seguridad, la procreación de los animales es un deseo que se manifiesta en la acción del rito.

El rito de renovación consiste en hacer beber chicha a las llamas, no sólo porque simboliza energía vital, sino también se necesita la fuerza espiritual.

Enfatizaré que la sensibilidad humana es muy importante en la religión y el ritual andino. Los andinos de hoy perciben, más que entienden, su mundo religioso, aun la falta de instrumentos o aparatos especiales que le haga sentir la experiencia trascendente de la religión (por ejemplo, máscaras, parafernalia elaborada o templos suntuosos) (Tomoeda, 1995: 248).

Una manera de sentir el debilitamiento o la pérdida del *kamaq* es percibiendo la escasez de pastos. Durante el ciclo climático, el mes que llega al límite de la escasez de pastos es agosto, un mes de transición entre el tiempo de secas y el inicio de las lluvias y este hecho, provoca vientos, que según los agro-pastores trae enfermedades, y razón por el cual los animales humanos y deidades están débiles, entonces debe renovarse el *kamaq* que también está debilitada. La búsqueda de pastos dispersa a los animales y la abundancia de ellas los junta.

Las canciones de grupo (iv) exteriorizan el valor de la fuerza vital recuperada por la acción de haber consumido las ofrendas, de esa manera los animales podrán brindar sus beneficios al *ayllu* como manifiestan las frases cantadas en la canción No. 9

Canción No. 9

*Dueñollay, patronallay
 Chiri qhasapi rapisay
 Warmichallay, señorita
 Cabildoykimancho ripusay
 Pukarallay, Laris qhasa
 Pukaraykipichu rapisay
 Sumaq puya, puka pallcha
 Ima kuyayllan urayamuni
 Qori lliqllayoy qepinachayoqlla
 Kuyaqchaykuna, waylloqchaykuna*

*Mi dueño, mi patrona
 en el abra frío estaré dando raíz.
 Mi mujercita, señorita
 iré a tu cabildo.
 Abra de Lares, mi pukara
 En tu pukara enraizaré,
 hermosa puya, pallcha roja.
 Que admirada he bajado
 con mi manta de waylla de oro,
 con mis tiernos querendones, mis
 dulces amadores.*

Celebrado el rito, los animales con su fuerza y energía recuperada, esperan echar raíces para multiplicarse (canción 9). Renovado da esperanzas de protegerse frente a la dispersión (canción No- 10). La fragilidad y la posible pérdida de los animales se convertirán en un nuevo ordenamiento, recategorizado a través del rito, se continuará con la nueva campaña agropecuaria.

Canción No. 10

*Ima kuyayllan urayamuni
 Qori lliqllayoy qepinachayoqlla
 Kuyaqchaykuna, waylloqchaykuna*

*Que admirada he bajado
 con mi manta de waylla de oro,
 con mis tiernos querendones, mis
 dulces amadores.*

En el grupo de canciones (v), alude a los animales bendecidos por el ritual, provoca en los agro-pastores sentimientos de seguridad y nuevas fuerzas para continuar con el pastoreo (ver canciones Nos. 6 y 7) .

Canción No. 11

*Wapa soltera pallasunki
 Llama lliqllampi pallasunki*

*Una hermosa soltera te cosechará
 en su manta de llama te recogerá.*

La canción No. 11 describe la continuidad y la utilidad de un rebaño abundante. De los animales nada se desperdicia: fibra, carne, pieles, tendones, sebo, hueso, estiércol y vísceras, y también se la usa de animal de carga⁷³. Los beneficiados del animal son, en primer

⁷³ Algunas veces las alpacas pueden ser utilizadas como animales de carga, pero a pequeña distancia como de la chacra al *taqe wasi*.

lugar la deidad, quien recibe a través de sacrificios y ofrendas fetos y grasa del animal. Luego los humanos, que como describimos líneas arriba nada desperdician, convirtiéndose los animales en un recurso imprescindible para la sobre vivencia. Así pues, deidades y humanos son los beneficiados. A cambio, los animales han obtenido varios beneficios en su asociación con los humanos como: su cuidado frente a las enfermedades, protegiendo a los débiles, a los neonatos y a las crías de los depredadores, en especial en los primeros días después de su nacimiento. Proporcionándoles buena alimentación, procurando que las *churas* (pantanos) estén permanentemente húmedas para proporcionarles los pastos o trasladando el rebaño de un lugar a otro para evitar el sobre pastoreo.

La intención de las oraciones

Al igual que las canciones, las oraciones llamadas *samiy* (deseos o peticiones), también están ordenadas de acuerdo a la secuencia de los actos del rito y estas son: *kuyu mullu*, *corral perkay*, *wachuy* y *hostear*. De aquí en adelante nos detendremos en los *samiy*. Como ya describimos, el performance del ritual se compone básicamente en invocaciones y canciones, donde, desde nuestro punto de vista, viene a ser la piedra angular que plasma la creencia que sostienen los comuneros bajo una ideología de dispersión y concentración y el respectivo manejo de estas categoría empíricas.

Por regla general, las invocaciones se realizan acompañados de libaciones de chicha, licor o vino en el momento oportuno en el desenvolvimiento de la ceremonia. Como ya se dijo, las invocaciones se llaman *samiy* que viene de la palabra quechua *saminchay*, que quiere decir bendición, augurio de buena ventura, peticiones y deseos. A su vez *samiy* viene a ser suerte, ventura, fortuna, satisfacción. En el contexto ritual expresa una serie de deseos o esperanza. Cuando el comunero realiza su *samiy* esta pensando en alguna cosa deseable relacionado a la abundancia, y se debe invocar en voz alta. Por ejemplo “*vengán todos los rebaños de par en par de Sicuani a mi Qorikancha*”. Esta idea de multitud de rebaños, sólo puede darse si es que caminan de manera ordenada, de par en para enfilados (par en par) y que se agrupen en el corral deseado.

De los *samiy* varias veces repetidas, se puede construir los discursos invocatorios en la siguiente forma: En primero lugar las invocaciones se realizan en parejas y al mismo tiempo el *samiy* es individual formando uno por uno las oraciones. En segundo lugar, todos coinciden en que sus deseos manifiestan sus esperanzas y que las cosas deseadas (pastos, alpacas, llamas, el corral, productos agrícolas, hombres, etc.) vinieran desde diferentes procedencias o regiones, al lugar de donde se está invocando, es decir al *qorikancha* (corral) de la familia⁷⁴.

Ahora intentaremos analizar el primer grupo de *samiy*, es decir, mostrar la invocación llamada *Kuyu Mullu*, que se refiere a sembrar los pastos que está descrita en el capítulo sobre “la etnografía de los rituales”. Para los agro-pastores, los pastizales son tan esenciales como los terrenos de cultivo, es por eso que conceden enorme estima al forraje que comerán los animales y este sentimiento se plasma en el ritual. La invocación del *kuyuy* se realiza cuando los participantes entregan su bolo de coca masticada al “servicio”, para luego, junto a un *despacho*, se la incinere más tarde. Veamos que significa las invocaciones:

En Primer lugar, la idea central de la invocación gira en torno a reunir los pastos en determinado lugar para que los animales tengan en abundancia los forrajes y no falte.

El *samiy* del *kuyu mullu* de la ceremonia de Francisco Mamani representa lo siguiente:

“Kuyumusaq lluy q’achupaq: pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, chayllata papay, mamay kuyuykamuni.

(=Haré mi *kuyu* para todos los pastos: pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, eso nomás, señores y señoras hice mi *kullu*).

Las intenciones son claras, la acción de concentrar los pastizales en un solo lugar, parece una idea general de los comuneros, si es así, tendríamos frente a nosotros una forma de pensar general. Si comparamos el *kuyu Mullu* de Francisco con la de Nicanora no existe ninguna diferencia en este contexto, veamos:

⁷⁴ Esta invocación es lo mismo para la despensa (*taqe wasi*).

Kuyumusaq lluy q'achupaq: amuchun pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, chayllata papay, lluy pukarakunamanta. Papay, mamay kuyuykamuni. Añanchay»

(=Haré mi kuyu para todos los pastos: que vengan pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, de todas las pukaras. Señores y señoras hice mi kuyuy. Gracias).

No encontré el kuyu en un ritual ayacuchano, es posible que si exista como también en la puneña. Lo que sucede es que la literatura escrita es sobre los rituales de agosto, no son similares al de febrero. Es importante notar, no precisamente la ausencia de este *samiy* en los rituales de agosto, sino el deseo del mensaje que transmite, se refiere a la búsqueda de la abundancia de los pastos, inevitable para el ganado. El *uywa ch'uyay* como reiteradamente ya lo dije, se celebra en la época de lluvias, tiempo que crecen y florecen los nuevos pastos. En realidad, la fe está relacionada con la necesidad, así expresa este sentimiento don Cirilo Cuchuyrumi “¿cómo no va haber kullu, sin kullu no viviríamos, no valdría?”. Citaremos un último ejemplo para ilustrar, cómo la creencia se consolida en el hecho, cuando el “bolo” de coca es depositado en el extremo del poncho del servicio e invocan:

“haré mi kuyuy para los chusllus, para el chullumpi, para el padrillo, para el viejo padrillo, chita, Markus...Haré mi kuyu para todos los pastos: parwa, awaranko, ichu, pulla pulla, kunkuna, kurkur, waylla ichu, laya, lachu, wallpa wallpa, chiliwa, chikirama, así hice mis deseos, con la licencia de ustedes señores y señoras.” (Félix Pari)

Kullu mullu de doña Juana:

Voy a poner qoya , las flores de todos los pastos para que coman nuestros animales, para que cada uno esté verde. Para el wallpa wallpa, pulla pulla, qanqawa, qorqor, todo estos para que cada año siempre esté verde

En ambos *samiy*, al finalizar se deposita el “bolo” que ha sido retenido en la boca el tiempo suficiente para que pierda su sabor y se revitalice con el aliento humano. La pérdida del sabor es una manera metafórica del agotamiento de la coca (pastizales) y su revitalización (Tomoeda, 1999). Son supuestos pareados, se pierde energía y se revitaliza.

El segundo tipo de invocación se refiere al *corral perkay* que se realiza en el ritual nocturno. Se puede notar que el orden de las invocaciones está relacionado con la misma actividad del pastoreo.

Un pastor para poseer un hato debe tener acceso a los pastizales, por esas razones, cada familia se esfuerza para poseer una unidad de producción de pastos capaz de alimentar sus animales. Sin embargo, esta producción ideal no es posible por la difícil geografía, la composición de los suelos, el sistema de tenencias de pasturas, etc. Los deseos idealizados se mantienen vigentes dentro de cada fase de la ceremonia. En realidad se escenifica la actividad tecnológica del pastoreo. Luego de tener acceso a los pastizales y contar bajo la imaginación con un innumerable variedades de pastos viene el *corral perkay* (construir el corral). Cada corral se construye sólo en la imaginación, pero relacionando como lo que fue, ese gran templo inkayqo del *Qorikancha*.

En alguna oportunidad presenciamos en la comunidad de Paqchanta, al pie del Ausangaqte, Cusco, lo que Cirilo Huaman construyó un corral nuevo para sus alpacas. La ceremonia fue muy sencilla, que la celebró al momento de colocar las primeras piedras y solo ofrendó un *despacho*.

Veamos el *corral perkay* de Francisco Mamani, es uno de los más expresivos en la manifestación de su deseo.

“qorikanchata perqaykusaq. Watan, watan Andasqo Apumanta qespeta qepeyachisaq, Pitusiraymanta titi rumita, Laris q’asamanta raqchi rumita, pukara Pichincha qochamanta rumikunata chanqaramusaq. Watan, watan hiwaya rumita warak’asaq. Mullukanchata perkaykusaq pukara ankasmarkapi, paris, paris rumikunata tanqaramusaq, paris, paris rumikunawan perkaramusaq. Suniy sunita perkaramuni, mat’i mat’ita perkaramuni. Papay, mamay perkaramuni”.

(= voy a construir mi Qorikancha. Cada año del Apu Andasqo a las piedras vidriosas haré llegar, del Pitusiray pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la pukara Pichincha qocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras. Cercaré el corral de conchas marinas en la pukara de Ankasmarka, empujando las piedras de par en par, de par en par construiré el corral. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral).

Perqay es un vocablo quechua que consiste en amurallar, cercar o edificar las paredes de una casa o la construcción cualquiera. Este mismo término utilizan también los ayacuchanos y apurimeños para el mismo fin en sus rituales.

«En Ayacucho y en Apurímac los pastores utilizando flores silvestres e ichu (pastos de las alturas), construyen un corral cusqueño, casi de miniatura, para ser colocado en la mesa qepi, o altar donde se ofrenda a los wamanis o apus. No hay invocación el concepto es el mismo pero en lugar de expresarse en un discurso, los pastores de estas regiones mimetizan las acciones necesarias para lograr el mismo resultado» (Tomoeda, 2000: 353-368).

A pesar que no hay invocaciones como las que existen en el Cusco, la idea que expresa el discurso cusqueño es la misma de los ayacuchanos como de los apurimeños. Sin embargo el discurso cusqueño puede ser una remembranza arquetípica de la construcción de la ciudad de Cusco y de su templo el *Qorikancha*. Si observamos con cuidado las invocaciones como la de Nicanora, las piedras no son extraídas y llevadas en la imaginación de cualquier cantera o lugar, sino son parte de los *Apus*, veamos este texto de doña Nicanora:

«qolqekanchayta perkaykusaq. Hatun rumita, sally rumita tankamusaq Pitusiray ritimanta, Laris q'asamanta sumaq sally rumita, Andasqo Apumanta qespeta tankamusaq, Pukara Qocha Moqomanta hiwaya rumita chutasaq. Qorikanchayta, Mullukanchayta perqayamune. Paris, paris rumikunawan perqaykamuni. Papay, mamay chayllata perkaykamuni».

(=voy a construir mi corral de plata. Una piedra grande, piedra dura empujaré del nevado de Pitusiray, del abra de Lares una bonita piedra dura, del Apu Andasqo piedras vidriosas empujaré. De la Pukara Qocha Moqo piedra pesas jalaré. Mi corral de oro, mi corral de plata, mi corral de conchas marina cercaré, con piedras de par en par cerqué. Señores y señoras así nomas construí el corral).

Este *samiy* es similar a la de Francisco, las piedras son extraídas de las canteras divinizadas. Lo que sucede es que el ritual restablece el pasado mítico convertido en un modelo ideal. Los cronistas del siglo XVI y XVII manifiestan este modelo ideológico como lo que escribe Polo de Ondegardo:

A...[la] Ciudad del Cuzco era casa de morada de dioses, e así no avía en toda ella fuente ny paso ny pared que no dicesen que tenya mysterio como parece en cada manyfestación de los ador[Polo de Ondegardo, 1916]

Pachacuti Yanqui atribuye a Mayta Capac que en su gobierno había ordenado a los *kurakas* que trajeran a sus *waqas* para realizar una fiesta para ellos, y cuando estuvieron las *waqas* en Cusco, Mayta

Capac había cambiado de parecer y les dijo que con ellos iba a construir los cimientos de una casa.

Este lo habia mandado, ciendo mancebo, hazer todos los ydolos y guacas de su reino á la ciudad del Cuzco, prometiendoles que haría procesion y fiesta general, y después de haber bisto toda las guacas, y ydolos en su mano, los abian hecho gran burla a los muchadores de guaca, haciendo con todos los Ydolos y guacas cimientto de una cassa que para ello estauua hecho á posta; y dizen que mucho ydolos y guacas se huyieron como fuego y vientos, y otros en figura de paxaros, como Ayssavillca y Chinchaycocha y auca de los cañares, y Villcanota, Putina, Corupuna, Antapucu y Choquiuaera Choquepillo &. Y de esta burla del dicho Ynga dizen que toda la tierra los temblaron mas que en otro tiempo de sus passados (Pachacuti Yanqui, 1879: 225).

Dentro de estos mitos también se la debe incluir a las “piedras cansadas” como las que existen en Ollantaytambo. Pues se hallan muchos relatos en las crónicas como la de Guaman Poma:

Fue hijo de Topa Ynga Yupanqui, que tenía cargo de hazer llevar piedras desde el Cuzco a Guanoco. Dizen que la piedra se le cansó y no quiso menear y lloró sangre la dicha piedra. Y acá se quedó hasta oy, que su hijo Guayna Capac Ynga lo hazía llevar la piedra a Quito, Tomi [Pampa], a Nobo Reyno desde la ciudad del Cuzco, Yucay, tantas mil leguas (Guaman Poma, 1980: 139).

Al prevalecer el sentido de la construcción de los corrales están los comuneros pensando en el cosmos en su estado de plena manifestación. El templo inka fue un centro espiritual, que vinculaba entre lo terrestre y lo imaginario sustentando en un espacio sobrenatural, al partir del cual los andinos efectuaron su creencia y su organización espacial. Así, la ideología determina a este desarrollo como una extensión, se cumple desde su punto de partida en todas las direcciones imitando al centro mismo. Como se puede notar, este centro del mundo al mismo tiempo manifiesta la idea centrípeta y centrífuga de las cosas. Por esas razones los comuneros mantienen su modelo ideal representando al templo en su corral, en su chacra, en su vivienda o simplemente en su *taqe wasi*.

El mito contemporáneo de Inkarrí manifiesta la misma idea. Este Inka divinizado iba a construir una ciudad grande y para ello hizo caminar a las piedras con latigazos. El dibujo de Guaman Poma en la página 138 del primer tomo de “El primer nueva corónica y buen gobierno”, el Inka sobre una piedra arrastrada con sogas por

los faenantes (mitas), implica la dificultad de llevar las piedras para la construcción de las ciudades. El llorar sangre es una metáfora del gran esfuerzo desarrollado por no cumplir con su “*wachu*” (misión).

Inkarri arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó la ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco. (Arguedas, 1964).

El Inka de la piedra de Guaman Poma es casi similar al mito que descubrió Arguedas: “el Inkarri arrea a las piedras con un azote, ordenándolas”. Esta otra versión editado por Tauro en 1987 dice que Inkarri fundó la ciudad de Cusco:

...Con un látigo dirigió las piedras hacia las alturas, para que se ordenaran; fundó la ciudad del Cuzco; creó todo cuanto existe; amarró al tiempo y al Sol, para que se mantuviesen propicios mientras hacía cuanto se había propuesto... (Tauro, 1987: 1049)

Sobre este mito existen muchos relatos como la de Bourricaud, Francois (1959). Juan Ossio publicó una compilación de artículos en su “Ideología Mesiánica del Mundo Andino editada en 1973, y escribe su artículo “Versión del mito Inkarri en el pueblo de Andamarca”. Ese mismo años también aparece la edición “De Adeneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú”, de Alejandro Ortiz (1973). En fin, ya no mencionaremos más sobre el mito que se halla escrita y que todavía persiste en la versión oral de los comuneros, pero lo importante es que las invocaciones del corral *perqay* tengan esta misma concepción de una ciudad arquetípica, así como el templo inka del *Qorikancha*. ¿El que invoca no se pondrá en la misma posición del *Inka* o de *Inkarrí* como el ordenador que empuja con sus poderes sobrenaturales las piedras para construir su corral?. Por ejemplo este *samiy* dice.

«Con vuestra licencia señores y señoras voy a cercar un corral de oro. Cada año del Apu Andasco las piedras vidriosas haré llegar a mi corral. Del Pituseray pesadas piedras, del habra de Lares piedras volcánicas, de la pukara Pichincha qocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras y cercaré el corral de conchas marinas en la pukara de Ankamarca. Empujando las piedras de par en par y de par en par construí el corral. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y sañoras construí mi corral».

La idea del templo *inka* a manera de un corral o de una despensa, no es sino una metáfora sobre la importancia de los

recursos vitales, base para el desarrollo de la sobrevivencia y la producción en la sociedad andina (Rozas, 2005). De esta manera el ritual en lo imaginario deja establecido el orden en el pastoreo. En realidad el ritual manifiesta todo el ciclo del pastoreo hasta su culminación en el consumo.

La tercera invocación, es el *samiy* del *wachuy* que tiene la misma intención que el *kullu mullu*, en vez de acumular pastos se convocan a los animales. «Para los pastores la alpaca es la especie animal más importante, por tener una economía múltiple ellos también crían llamas, ovejas y en reducida escala vacas y caballos» (Casaverde, 1985). La ganadería mixta es también una estrategia en la producción familiar en relación al manejo del riesgo. La alpaca, la llama y la oveja producen fibra, carne y cueros que se vende en el mercado. «Las proporciones de la composición mixta del rebaño corresponden a una estrategia productiva que responde principalmente a las demandas y los precios del mercado» (Ibid). El discurso dura mucho tiempo porque cada participante debe “llamar” a los animales del rebaño de su nombre, de su color, del sexo y hasta de la personalidad para que el conjuro sea eficaz. Por regla general se debe empezar la invocación partiendo de la alpaca y finalizando si es posible en las vacas.

Las invocaciones son ordenadas de par en par, veamos este ejemplo que describe Tomoeda:

«En primer lugar se les nombra de acuerdo al tipo de animal que posee el anfitrión: camélidos (llama o alpaca), vacuno o lanares, luego se le vuelve a invocar aludiendo a su sexo, macho o hembra, a continuación al lugar que ocupa dentro de las filas del ganado imaginariamente convocado: las bestias que van adelante (*ñaupa*), las que van en medio (*chaupi*), o las que van atrás (*qepa*)...Esto quiere decir que cada persona idealmente hace veinte y cuatro invocaciones, pero como nadie lleva la cuenta exacta de las ya realizadas, en realidad pueden ser algo menos o más, lo que de todas maneras termina por completar varias horas de labor, sobre todo por que cada invocación dista mucho de ser corta... » (Tomoeda, 2000: 362).

Y veamos el ejemplo del ritual de Francisco Mamani:

«*Samiyta samiykusaq chunpipaq, capitan machupaq, chusllukunapaq parnin, parnintin hamuchun korikanchaman. Sumaq punterachapaq, waynachupaq, sumaq mestispaq. Taytay, mamay samiykuni*».

(=Haré mis augurios de buena ventura para el pardo, para el viejo capitán, para que las alpacas de par en par vengan al corral de oro. Para el hermoso puntero, para el padrillo, para la mestiza. Señores y señoras hice mis bendiciones).

Como ya lo dijimos, la idea del *samiy* es concentrar imaginariamente los mejores animales al corral del agro-pastor en el orden que cada uno se imagina. Pero lo más importante es invocar pidiendo que vengan los mejores animales de otros lugares. Es como si mentalmente jalaran de los lugares de donde abundan (*paqariq*), a cada uno de los animales al rebaño de don Francisco. Veamos otra de las invocaciones:

«Apu Ausangate taytay, samiyyta samiykusaq: ima sumaq chullunpikunapaq samiykusaq, qellwatukunapaq samiyyta samiykusaq, carga machupaq samiyyta samiykusaq, ima sumaq chusllukunapaq papay, mamay, samiykusaq samiyyta, ina kananpaq montelikupaq, samiykusaq ima sumaq ichukunawan mikhuspa, samiyyta amiykusaq wallatakunapaq, qellwatukunapaq, ima sumaq chusllupaq, waranqa chayniyuqta samiykuni»

(=Señor padre Ausangate, voy a dar mis augurios: para las hermosas llamas, para las alpacas, para el carguero. Para las alpacas señores y señoras daré mis augurios. Para las hermosas llamitas, mis buenas venturas. Para las hermosas comiendo en los pastizales, para las alpacas, que vengan por miles de eso lugares. Di mis buenas venturas).

Los *samiy* del ritual ayacuchano no se diferencian con los cusqueños, la intención es la misma como este ejemplo:

Qepa tropata kaq taytay mamay samamusaqtaq ima sumaq paruta, ima sumaq calzata, ima sumaq wanakuta, ima sumaq saqsata, ima sumaq wayrata, ima sumaq chullumpita, ima sumaq antiojsta, ima sumaq sonqo aparita, ima sumaq oqe crusta, ima sumaq anil unuta, ima sumaq oqe calzata. Gracias Taytay.

(=Por detrás de la tropa haré mi sama a un hermoso paru, a un hermoso calzado, a un hermoso huanaco, a un hermoso saqsa, a un hermoso huayra, a un hermoso chullumpi, a unos hermosos anteojos, a un hermoso sonqo apari, a un hermoso crus, a una hermosa agua de añil, a una hermosa oqe calzada. Gracias señor. (Tomoeada, 2000: 362)

Como se puede notar, la diferencia puede ser que los versos cusqueños son más poéticos que los ayacuchanos, pero el mensaje es el mismo.

La idea de concentrar los animales en el corral implica que están dispersos y se supone reunirlos. Existe bastante material sobre

los *samiy* y cada verso manifiesta imaginariamente los deseos como las alpacas preñadas o con crías caminando ordenadas de par en par, de docena en docena, los padrillos de fila en fila, haciendo tropa. En el ritual ayacuchano no acostumbran escenificar el consumo de los animales, pero bailan hacia la izquierda y hacia la derecha cantando y dando a entender el consumo. En el casamiento de los animales en el rito cusqueño es en pareja, en cambio en el ayacuchano es un macho con dos hembras. Sin embargo, las diferencias son de familia a familia, de *ayllu* en *ayllu* y de región en región que posiblemente el recuerdo heredado fue retenido de esa manera.

Los rituales de agosto se asemejan a los de febrero con algunas diferencias, como no hacen casar a los animales, no se hace el corral *perkay*, pero los *samiy* del *wachu* sí, y son semejantes, como veremos en el ejemplo del ritual de la ceremonia de Buenaventura Chui de Huama:

La patrona: pide deseos:

Licenciaykichiswan, papay, maway, samiykusaq Sicuanimanta, Apu Pitusiraymanta hampuchun chunka iskayniyoq chumpikuna, incienso pichuwiranpas, capitán machukuna parninta, iskilachantin, parnita hampuchun.

(= Con vuestra licencia, señores y señoras, estoy deseando de Sicuani, del Apu Pitusiray que vayan viniendo los pardos con su pechowera (grasa del pecho) y su incienso, los viejos capitanes de par en par, con su par de cencerros, de par en par que vengan).

El *samiy* de Pablo:

Licenciakichiswan, papay, mama, samiykusaqq, Chunka corral hampuchun, coca cargantin capitán machukuna, sara cargantin hampuchun, qhasa, qhasa wasapaspa pichuweranwan hampuchun, parnintin capitán machukuna.

(=Con vuestra licencia, señores y señoras, mis deseos es para diez corrales que vengan, los viejos capitanes con su carga de coca, con su carga de maíz que vengan, atravesando de abra en abra con su pichuera que vengan, de par en par los capitanes machos).

Estas escenificaciones surgen de la imaginación de los participantes, por eso es interesante, porque en estas composiciones se manifiestan la forma de pensar de los comuneros. Esta idea de concentrar los recursos, es obvia su explicación, es el deseo de poseer un hato de animales, frente al permanente riesgo de la

dispersión que sufren los comuneros y no podría garantizar la sobrevivencia.

En el último *samiy* referido al *hostear*⁷⁵, los agro-pastores escenifican el consumo del animal. El costillar asado se come sin sal y al mismo tiempo, imitan a las aves como metáfora de las deidades que necesitan de este alimento para recuperar la energía vital. Dijimos que deidades y humanos necesitan para su existencia de las alpacas y de las llamas.



⁷⁵ La cena ritual fue bautizado con la palabra cristiana de la hostia. Los agro-pastores se prestaron este término español para dar realce e importancia y con el mismo valor cristiano al acto de cenar.

CAPITULO IX

¿POR QUÉ REUNIR LO DISPERSO?

INTRODUCCIÓN

Los rituales andinos contemporáneos guardan muchos secretos que merecen nuestra atención. Es muy claro que muchos de los que se han interesado sobre el ceremonial de los pastores, tema básico de sus reflexiones, no lograron captar los mensajes en su totalidad⁷⁶. El ritual en su mismo contexto, es una ventana abierta al mundo andino, en ella existe todo un código socialmente establecido, un código público que simboliza y reproduce un sistema de creencias.

Los rituales que practican los comuneros asentados en la cabecera o puna de la provincia de Calca como los de Pampallacta, Huarqui o los de Huama, forman parte del núcleo de su cultura. Como ya se describió, los comuneros practican una variedad de ritos desde los domésticos como el cambio de suerte, el ciclo vital, el matrimonio, construcción de la casa, para solucionar las enfermedades, para viajar o para la agricultura, etc. Pero de este conjunto de ritos, los más importantes son los dedicados a la ganadería, porque son los más representativos, complejos y desde luego, mantienen una tradición⁷⁷.

Para poder llegar a conocer y desde luego entender el pensamiento oculto que mantiene el rito, tenemos que comparar con otros elementos, que en sí, no están desarticulados con el rito, más al contrario, son piezas fundamentales del “rompe cabezas”. Para comprender el modo más completo posible el pensamiento de los andinos, conviene referirse ante todo al mensaje del mito, fuente importante para el análisis, así como algunas danzas o juego de niños, o la misma organización social, que comparado con las

⁷⁶ Los rituales de los pastores no fue descrita por los cronistas como lo hicieron con otras ceremonias, sin embargo, los pocos datos obtenidos de esa época es de Pablo José Oricáin que describió los rituales de Cusco. Los antropólogos, así como los cronistas, no se han interesado mucho en los rituales de los pastores a excepción de un estudio, casi único en su género, es la de Hiroyasu Tomoeda, quien logró analizar el significado que encierra el ritual. Al margen de este trabajo, los otros son descripciones etnográficas.

⁷⁷ Según Tomoeda, el rito ganadero está adaptada a las pautas determinadas por la costumbre cultural, sobre todo de un recuerdo mítico de un pasado *inkayko* (Tomoeda, 2000).

canciones y oraciones del ritual nos puede llevar a explicar el modo de pensar de los comuneros.

1. Concentración y dispersión: un análisis del mito cíclico.

El relato mítico, una vez establecido, se mantiene en la perpetuidad y se inscribe en la tradición, echa raíces, y cuando migra, provoca su metamorfosis en otros lugares (Balandier, 1990). Pero lo más importante es que este tipo de relatos mantienen un mensaje, una forma de pensar y actuar.

Una de las reglas lógicas que caracteriza el relato mítico es que son diádicas (de dos caras), presentan dos aspectos al transmitir el mensaje, uno sobre los sucesos y otros sobre el tiempo, por ejemplo, un relato establece el origen de las plantas comestibles que se hallan dispersas en distintas regiones y otro, describe el retorno de ellas a su estado original para concentrarlas. Pues bien, ambos relatos no pueden ser fortuitos, más bien clarifica la idea global del mensaje. La razón por la que ordinariamente no se la ve, es que normalmente los relatos expresan episodios distintos, con tiempos separados, pero al compararlos manifiestan la idea de una acción cíclica del tiempo.

¿Los relatos míticos y los rituales encierran el mismo mensaje?. Los ritos propiciatorios están difundidos en todas las regiones de los Andes Centrales y los relatos como el zorro glotón y los hermanos o hijos de *Pachamama* se las puede encontrar desde la sierra boliviana hasta el centro del Perú. Para responder a la pregunta pasaremos analizar los significados de los relatos comparando con el rito. Primero ordenaremos por motivos el relato y las compararemos con las oraciones y las frases cantadas que fueron agrupadas en cinco categorías. De esa manera nos aclarará el significado tanto de los relatos como del rito.

CUADRO No 4
MOTIVOS DE LOS RELATOS

a) Relato del zorro glotón	b) Relato de Pachamama	c) Relato del granizo
<p>1. El zorro pide al cóndor que lo llevara a participar en el banquete celestial. En el cielo se comía sólo los manjares más delicados y no se conocía alimentos putrefactos.</p> <p>2. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que se comportara debidamente.</p> <p>3. En el banquete el zorro hizo derroche de glotonería y malos modales.</p> <p>4. El cóndor como castigo por la mala conducta del zorro se alejó del lugar. Gracias a la ayuda de los papachuichis (ave equeña), quienes proporcionaron una sogá, pudo empezar el descenso.</p> <p>5. Cuando pasaba una bandada de loros el zorro les insultó, los loros cortaron la sogá, el zorro se precipitó hacia abajo, estrellándose y reventando su estómago.</p> <p>6. De su estómago salieron los manjares ingeridos que se esparcieron por la tierra. Desde entonces existen: maíz, quínuá, la qañigua.</p>	<p>1. El Taytacha (Padre celestial) ordenó que una planta, con una sola raíz crecieran todos los frutos que comen el hombre, así, en la cabeza de esta planta tenía que estar trigo; a su costado mazorcas de maíz y en la raíz papa.</p> <p>2. Pachamama por esta ordenanza del Taytacha protesta diciendo que no puede dar tantos frutos al mismo tiempo, sino uno por uno. Desde esa vez la papa, el trigo y el maíz son aportes.</p>	<p>1. Un trabajador sale en busca de leña y antes de volver a su casa llegó la noche. Era una noche lóbrega y el trabajador no distinguió el camino de retorno. Al ver la luz de una casa solitaria suplica alojamiento a una mujer quien le invitó a pernoctar por esa noche.</p> <p>2. La mujer advierte que sus hijos son malos, traviesos y peligrosos</p> <p>3. De su escondite en una tinaja observa y admira la habitación. La habitación brillaba como oro, contenía todo los alimentos: maíz, pallar, kínuá, qañiwa, habas, etc.</p> <p>4. Cerca de la media noche llegó uno de los hijos, era el mayor llamado Riti, quien dijo tener mala suerte, no trajo nada. Luego llegó el segundo hijo Qasa que había procurado cargar algo de papa y maíz en sus vicuñas. Por último llegó el Chikchi, el más temible, en vicuñas y venados había cargado muchos alimentos.</p>

Concentración una idea permanente

Los motivos (a-1) y (c-1) nos hace ver dos cosas: uno de ellos es, tanto el zorro como el campesino hacen contacto con el espacio sobrenatural, el zorro sube al cielo (abajo/arriba) o espacio terrenal/espacio celestial, igual que el campesino que ingresa a la casa de *Pachamama*; y el otro, en el cielo se hallan los alimentos más delicados, esto significa sin contaminación. En la versión de don Manuel Inka Roca descrito por Morote (1988:59-75) los manjares se encontraban tendidos en una mesa (acción de concentración y orden). Si comparamos con el motivo (b-1) del relato de *Pachamama*, la idea se repite, una sola planta concentra los frutos que comen el hombre: trigo, mazorcas de maíz y en la raíz papa.

Los relatos explican esta misma idea de congregar los alimentos en un solo lugar, patrón que se repite en la del granizo, el *taqe wasi* (despensa) de *Pachamama* que contiene todos los alimentos producidos en la tierra⁷⁸. Esta idea también es notoria en la fiesta de la *yunsa* de carnaval que festejan los apurimeños, los comuneros levantan un árbol que contiene muchos objetos, que al ser tumbado, son distribuidos⁷⁹. La idea de reunir en un solo lugar constituye una unidad relativa y fragmentada.

Aquí se tiene una idea universal: una mesa tendida con manjares, una planta que produzca toda clase de frutos, la despensa de *Pachamama* que contiene todos los alimentos que se produce en la tierra y un árbol con muchos objetos. Como se puede advertir, existe una constante, la noción de que las cosas deben estar reunidas, concentradas en un solo lugar. ¿Qué significa esta idea de concentrar los alimentos?. Tal vez los relatos se refieran a la dificultad de producir los alimentos. En el segundo capítulo describimos acerca del medio ambiente y las dificultades que impone para desarrollar la agricultura, el pastoreo, como sabemos, son medios económicos importantes para la sobrevivencia de la

⁷⁸ Ver motivo tres del relato C, el granizo

⁷⁹ En los carnavales, los apurimeños festejan levantando un árbol adornado con muchos objetos en el centro de la plaza del pueblo. Los comuneros danzan con quenas, *tinya* y cascabel alrededor del árbol, y después de un tiempo, los danzantes cortan dando un golpe cada uno con un hacha el árbol. Cuando éste cae, los objetos esparcidos son apropiados por los danzantes. En la comunidad de Incahuasi, Vilcabamba, Cusco, los danzantes levantan un tronco en cuyo extremo está adornado con objetos, el comunero que logra subir, distribuye los objetos tirándolos al suelo, los danzantes compiten en apropiarse estos objetos, que por lo general es comida.

comunidad. La variedad de climas, los pocos terrenos aptos y dispersos para cultivar, hacen que la agricultura sea marginal. Estas dificultades han determinado un modo de pensar, que reuniendo o almacenando todo tipo de alimentos posibles, se puede acceder con facilidad a ellos. En este sentido, la idea de concentrar no es en suma sino la “potencia” que porta en sí mismo. Es el orden, el sistema manifestado en su propia organización. La mesa celestial contine potajes debidamente ordenados, allí puestos que expresa una riqueza disponible, semejante a la brillantez de *taqe wasi* de *Pachamama* o el templo del *Qorikancha*. De esa manera se convierte en una unidad primordial manifestado como un axis mundi.

La idea de concentrar entre los andinos tiene tres orientaciones: i) Suministra a la política para enfrentar al riesgo de la dispersión. La idea fundamental es asegurar la sobrevivencia a futuro. El ahorro previene satisfacer las necesidades frente a la incertidumbre y a la inseguridad cuando llegan los malos tiempos. Esto significa que acumulando los alimentos en un solo lugar equilibra la seguridad frente a la dispersión. ii) Facilita la obtención de los alimentos frente a la dificultad de la dispersión. La dificultad de movilizarse para controlar las chacras que se encuentran dispersas en los diferentes pisos ecológicos hace que sea una ansiedad la necesidad de tener los alimentos cerca. iii) Por último, concentrar significa tener poder, sea político o sobrenatural para controlarlo y manejar los recursos.

El primer caso está simbolizado por la mesa celestial y los potajes debidamente ordenados así como el *taqe wasi* de *Pachamama*. Mientras el segundo caso se refiere a la planta de *Pachamama* que podría dar todo los frutos al mismo tiempo para facilitar su obtención y ahorrar el esfuerzo de trabajar uno por uno las plantas alimenticias.

Veamos otros relatos que tienen cierto parecido a las tres versiones que escogimos para nuestro análisis, por ejemplo, la de Dionisio Salas sobre el *chiwaku* un ave andina, que cuyo relato es la siguiente:

El Padre Sol le envía al *chiwaku* una olla a los hombres, la “*Arimankacha*” para que cuando deseen comer y vestirse, pidan a esa olla sus deseos, los que indefectiblemente se cumplirán. El *chiwaku* altera el mensaje y anuncia a los hombres que deben cultivar la tierra, cosechar los alimentos, cocinar, criar alpacas, hilar, tejer telas para cubrir sus cuerpos. Dios al enterarse de la mentira, castiga al *chiwaku* embustero cortándole los intestinos hasta reducirlos a una sola tripa por donde pasan rápido los alimentos, haciéndole sufrir hambre todo el tiempo, además, le cubre de sarna su cuerpo y le quita la facultad de cantar. (Salas, 1944: 98-99).

El “*Chiwaku mentiroso*”, en sí es una forma parecida a la versión del “zorro glotón”, por lo menos a nivel del patrón básico, observamos que es de la misma índole, llevando el mismo mensaje, el pragmatismo de aprovechar el mínimo esfuerzo para obtener los recursos vitales. Esta otra versión de Morote Best tiene esa misma idea:

Dios creyó prudente que el hombre comiera una sola vez en el curso de cada día y mandó al chiwaku participar esa determinación a los hombres. Pero el ave mintió, cambió el encargo de Dios y dijo: Dice él que al día comerán tres o cuatro veces. Por esa mentira, Dios maldijo al chiwaku: “Desde hoy pasarás tu vida saltando sin tregua. Por las noches te sobresaltará el hambre y amanecerás hambriento (Morote Best, 1988).

Esta forma de pensar: concentrando y ordenando los alimentos facilita su manejo, la distribución y el consumo dándoles comodidad a los comuneros. La idea de concentrar los alimentos (ahorro) implica también nociones socio-económicas, como fuerza, poder, riqueza y más que todo “guardar para vivir mañana”

En el tercer caso, concentrar implica una manifestación de poder, el ejemplo más claro es lo del rito congregación de los animales al corral es la idea central, como lo que el Inka concentraba fuerzas vitales dispersas, ajenas al Cusco. Polo de Ondegardo cuenta que una vez el Inka conquistaba a un pueblo, las *waqas* venidas de esta región eran llevadas a la ciudad de Cusco para su sumisión de la gente conquistada. El cronista cuenta que estas *waqas* los congregaban en el *Qorikancha*, pues de saberse, en ese templo se hallaban todas las *waqas* del *Tawantinsuyu* y en algunas oportunidades los colocaban en dirección a la región de donde provenían. Polo también menciona que el adoratorio de *Vilcacona*

era el lugar donde reunían a las *waqas* traídas al Cusco para realizar las ceremonias, y finalizado este ritual las *waqas* vencidas se las dispersaba (Polo de Ondegardo, 1916: 17- 42).

Los cronistas dan más referencias similares, por ejemplo Cieza de León dice que una vez al año, el Inka ordenaba que las *waqas* debieran concentrarse en la ciudad de Cusco para dar lugar a las grandes fiestas. El Inka las interrogaba por el destino del *Tawantinsuyu* a cada uno de ellas. Las preguntas estuvieron dirigidas para saber sobre la salud del Inka, la fertilidad del ganado, de las tierras o sobre la sublevación de algún pueblo, como se sabe el gobernante vivía en incertidumbre, cuidándose de algún año de desventura. A esta reunión Cieza de León los llamaba *Capac Cocha* (1985: 87). Santillan también menciona que en honor al Sol todas las *waqas* del *Tawantinsuyu* concurrían al Cusco, llevando junto a la divinidad los objetos que se les rendía culto. De la misma manera las momias de los Inkas también eran trasladadas para sus respectivas ceremonias (1968: 112). Cristobal de Molina el cusqueño nos dice que de Quito a Chile llevaban al Cusco todas las *waqas* (1943).

El desenlace y dispersión de los alimentos

Sin embargo, el patrón invariable de la narrativa es el desenlace de lo que está concentrado y ordenado. La causa de este desenlace es la existencia de agentes disociadores. En los relatos, los andinos buscan la explicación del origen y el orden del universo, narrando que la desobediencia, engaño o mentira, son las causas del orden actual (Morote Best, 1988). Los cuentos anotan que las aves u otros animales son los causantes del origen de las cosas a raíz de querer engañar a un Dios creador ingenuo (ibid). Las Casas (1566), este cronista, describe los desmanes y desastres causados por *Tawapaqo Wiraqocha*, quien desobedecía y realizaba todo lo contrario de las órdenes de su padre *Qontisi Wiraqocha*. En los relatos contemporáneos las aves como el *chiwaku* (*Turdus chiguanco*), el *hak'akllu* (*Colaptes rupícola* puna Cabanis) o animales como el zorro (*Pseudalopex*) al igual que *Tawapaqo* tratan de engañar a Dios desobedeciendo o alterando sus órdenes.

En el caso del zorro glotón, el motivo (a-3), la voracidad y malcriadez de éste produce la disyunción de los alimentos servidos

en la mesa celestial. Los comuneros siempre dicen que por culpa de este cánido, hoy tienen que caminar, bajando y subiendo los diferentes pisos ecológicos para reunir los alimentos que fue dispersado al reventar su estómago al contacto con la tierra.

El zorro es considerado por los comuneros como astuto, ducho y pícaro y convertido en el anti-héroe que causó el desenlace de los alimentos reunidos en la mesa celestial para dar origen a las plantas comestibles en la tierra. Este tipo de historias, condensan y generalizan una idea acerca del ordenamiento de las cosas en la tierra. Así, puede explicar, por ejemplo, cómo lo reunido se dispersa o por qué lo que se halla organizado se desorganiza para dar origen a su vez a otro orden. En este mismo camino se encuentra (ver motivo b-2), acerca de la protesta de *Pachamama* ante la ordenanza del *Taytacha* (Padre celestial) diciendo que no puede dar tantos frutos al mismo tiempo, sino uno por uno.

Un intento de caracterizar el estilo narrativo de los andinos es la forma de expresar la creación mediante el antagonismo entre una divinidad con sentimientos nobles frente a otra divinidad pícaro y astuta. Una de ellas tiene buenas intenciones y la otra burla esas buenas intenciones. Este tipo de narración está marcado por creencias y costumbres ancestrales o tal vez vienen de la tradición narrada por algunos cronistas de los héroes *wiragochas* (Urbano, 1987).

En otros relatos sobre el *Chiwaku*, su mentira da origen a la *chakitaqlla*: “Dios dijo que con este palito trabajarás la chacra”.

Este mismo papel es atribuido al *hak'akllu* o *Pito*. Éste, era un ave hermoso de plumaje dorado, así como de alegre y agradable cantar. Dios lo llama para que anuncie a los hombres que debían comer sólo dos veces al día; pero el *hak'akllu* no cumple la orden divina y fue gritando por todas partes: “dice Dios que comen tres veces al día”. Desde esa vez, los hombres comen tres veces al día. Dios al enterarse de la mentira del *Pito*, le quitó su hermoso plumaje transformándolo en el actual, de color tierra y para que ya no cantara, le sacó la lengua por la nuca. Hoy, el *hak'akllu* llora maldiciendo el día que mintió, por haber cambiado una orden divina. El castigo a estos animales provoca la risa de los oyentes.

Los relatos transmiten normas de un mismo patrón en el proceso del origen de las plantas comestibles o de las costumbres humanas. En ello no hay lugar a dudas que la divinidad andina *Wiraqocha Tawapaqo* que representa la inestabilidad, héroe ladino, rebelde, embustero, esté simbolizado por los animales que tienen el rol de dar origen a las cosas. Las contradicciones entre las divinidades, un bueno organizador y otro malo desorganizador, constituyen el patrón o el modelo de pensamiento en la sociedad andina. Entre los comuneros de Q'eros en Paucartambo, Cusco, las peleas entre *Inkary* y *Qollary* dieron origen al maíz y a la papa. Las piedras lanzadas por la honda de *Inkary* se convirtieron en papas y las de *Qollary* en maíz. En la comunidad de Amaru, Pisac, Cusco, aparece en sus relatos otro personaje llamado "Mistry", al que atribuyen el papel de embustero y engañador.

Esta idea de concentrar y luego dispersar aparece en un juego infantil llamado "ch'uchos", aunque no son plantas comestibles, pero la idea es la misma, tiene el mismo carácter común de los relatos. Dos o más niños se reúnen, cada uno con un montón de chuchos⁸⁰ en el bolsillo. Trazan un círculo llamado "olla" en la tierra y una línea a dos o tres metros de distancia de la olla. Los niños se ponen de acuerdo con la cantidad de *chuchos* que colocarán en la olla y el juego comienza, cuando tiran con un *ch'ucho* cada uno a la línea, y quien se aproxima más cerca de la línea, empezará el juego. El juego consiste en disparar cada uno con su *chucho* a la olla para lograr apartar con el impacto a los *ch'uchos* amontonados, así, quien logre separar más ganará el juego.

La coincidencia entre los tres mitos relatados con el juego infantil es ideal. Los niños participan en el proceso de la disyunción y dispersión como lo que el zorro glotón hizo lo mismo con los alimentos. Los niños en Pampallacta juegan, tal vez no con esta idea de los relatos, pero explica con suma facilidad la acción de la dispersión, competencia y apropiación, muy semejante a la idea conceptualizada de las deidades *Pachamama* y *Apus* (poder generalizado y particularizado).

⁸⁰ El *ch'ucho* es la semilla en forma de bolitas negras que produce el árbol llamado *sulluku*, son parecidas a las canicas que juegan los niños en la ciudad.

Eso no es todo, Tomoeda explicó esta idea en otro juego de niños al que llaman *sachatiray* y por Incahuasi (comunidad cusqueña) denominan *sachapelay* que es el mismo juego⁸¹. Un niño, el más fornido hace del árbol más fuerte que ellos conocen y detrás de él, se sientan en el suelo los otros niños formando una fila abrazados de la cintura. Dos de ellos hacen de leñadores y cortan el árbol, los niños tratan de aferrarse más y hacer la tarea difícil al leñador. Cortan el árbol, amontonan la leña y trasladan en acémilas para la casa.

Igual que el juego de los *ch'uchos* y los relatos de los mitos, el *sachapelay* manifiesta la misma idea. Un árbol es desgajado (acción de separar, disyunción), luego la tarea difícil de cortar el tronco (dispersar), reunirlos en montones ordenados para ser trasladado (acción de dispersión y concentración).

¿Qué significa la disyunción?. La concentración no es una idea absoluta sino es frágil y de fácil fragmentación. No es un todo cerrado y autosuficiente, sino es el paso de la unidad a la multiplicidad, los potajes de la mesa celestial se dispersan dando origen a la multiplicidad de las plantas comestibles.

El retorno de los alimentos

La coincidencia de los mitos entre el zorro glotón y la del granizo manifiestan un mensaje en común clarificando una idea global, como la concepción del ciclo anual en las actividades agropecuarias o el modelo de reciprocidad y redistribución que fueron aplicados desde la época del Tawantinsuyu por el estado inka.

Los mitos relatan el origen de las cosas, de las plantas comestibles, como también manifiestan que las plantas intentan volver a su origen de donde procedieron (ver motivo c-4). ¿Este intento qué significa?. En palabras de Balandier:

⁸¹ En la descripción de Tomoeda, el niño más robusto del grupo, se sienta en el suelo, detrás de él el resto de los muchachos formando una fila, tomando cada uno de la cintura que la precede. Esta fila representa un árbol y cada niño una planta o árbol de acuerdo a la fuerza del niño. Dos niños del grupo hacen de leñadores y tratan de cortar el árbol deshaciendo la hilera, los niños resisten con mucha fuerza, después de hacer leña los leñadores amontonan la leña, y encienden fuego los niños imitan el chasquido de la quema (Tomoeda, 1980:296).

Se demuestra primero en ella cómo los mitos de origen expresan un orden primordial sacado del caos, cómo los ritos trabajan para el orden y por qué procedimiento la tradición obra astutamente con el movimiento (Balandier, 1990: 12).

En los mitos andinos se aprecia con claridad dos conceptos subyacentes, si se puede decir ocultos, que se refieren a la acción centrípeta y centrífuga. Cada uno de estos conceptos se explica a través de hechos que en la narrativa forma el tema principal de la ideología andina. En el primer mito aparece la mesa celestial conteniendo los potajes. En el segundo, hace mención al *taqe wasi* (despensa) de *Pachamama* donde se halla guardados los alimentos para garantizar la sobrevivencia. También se puede advertir que el *taqe wasi* y la mesa posee la fuerza de la acción centrípeta de los alimentos, se hallan en el espacio de arriba (espacio sobrenatural). Si el zorro causó el caos y dio origen a un mundo nuevo con plantas dispersadas, por el contrario el granizo y sus hermanos se encargan de juntar los alimentos dispersos para devolverlos al *taqe wasi* de *Pachamama* (centrífuga y centrípeta).

El *taqe wasi* y la mesa celestial son sinonimias que poseen el mismo significado, reunir los alimentos, uno en el sentido de ahorro y el otro para ser redistribuidos como alimento preparados para el consumo. Podemos interpretar que se trata de las relaciones entre el espacio de arriba (concentración de recursos) y abajo (dispersión de los recursos).

La dispersión de por sí explica los diferentes pisos ecológicos que existen en los Andes y donde crecen las plantas alimenticias, que según los comuneros tienen dificultades y esfuerzos en bajar y subir los Andes para atender las chacras y juntar la producción en el *taqe wasi*.

Como volvemos a decir, los dos mitos expresan la idea de ciclo integrado en el espacio como en el tiempo. El ciclo de la campaña agropecuaria está simbolizado con relación al *taqe wasi* y las chacras. En otras palabras, las categorías empíricas de arriba y abajo, abajo y arriba expresadas en los relatos, si la complementamos, define la idea del ciclo anual en las actividades agropecuarias. Esta idea de ciclo andino manifiesta un movimiento en el espacio y en el tiempo,

por ejemplo, solo son dos estaciones bien marcadas en los Andes, el tiempo de lluvias y de secas, que marcan el inicio de la campaña agrícola y su finalización. Así mismo, este movimiento también se realiza con el traslado de las alpacas de los pastizales que rodea a la estancia principal, a las *astanas*⁸²o viceversa. En realidad los relatos expresan el ciclo, como mencionamos líneas arriba, entre las chacras y el *taqe wasi*.

La cosecha es trasladada por el varón en sus llamas al *taqe wasi* y la mujer es quien administra, y ella, con su idea de maximizar los alimentos, retiene y hace difícil su salida de estos productos. Pero los varones deben obtener la semilla para sembrar las chacras en la nueva campaña agrícola.

La idea de concentración y dispersión en el pensamiento andino son las correlaciones esenciales en el sentido simbólico del ciclo. Pues bien, esta idea se expresa en los rituales del pago a la Tierra, en el *uywa ch'uyay*, en el matrimonio de los huarqui, etc. Para comprender de modo más completo posible sobre el pensamiento andino, conviene relacionar la idea simbólica del paso de la unidad a la multiplicidad o viceversa. Carmona explicó que: “el uno no expresa sólo un valor sino la concepción de dos opuestos como decir dos en uno” (2002). La unidad andina es la reunión, a través del encuentro (*tinkuy*), no sólo de dos opuestos sino de varios, bajo la regla del modelo de “pares” de oposiciones como principio organizador de la sociedad, del espacio y de lo sobrenatural, sin el cual, no habría manifestación alguna. Ya se puede advertir la importancia de “juntar lo disperso”, no es otra cosa que el retorno a la unidad. Con un ejemplo podemos explicar mejor esta idea. Los andinos tienen temor a la individualidad como causa de la dispersión, por eso que para ellos es importante la unión de los parientes, por el contrario, peligra la sobrevivencia.

Quizás sea importante señalar que, por otra parte, los comuneros al manifestar su conformidad de reunir lo disperso, también están expresando la importancia de la dispersión en un sentido de multiplicidad de alternativas. Es necesario echar mano al mito de Inkarey: “*El cuerpo de inkarey está fragmentado: su cabeza, sus*

⁸² Astana es una casa provisional, trasladable, para cuidar las chacras y los pastizales. El término implica movimiento, trasladarse de un lugar a otro en forma cíclica.

brazos, sus piernas se hallan en lugares distintos, y el día que se junte volverá la nación andina a gobernarse". Esta misma versión también se encuentra en Tinta, la cabeza de Tupac Amaru, sus brazos y sus piernas se hallan dispersas. Las cruces cristianas, en especial aquellas que sólo tienen la cabeza de Cristo explican esta misma idea. Los comuneros piensan que Cristo está creciendo, y algún día tendrá sus brazos, sus piernas. Es obvio que las partes de *Inkarey*, de Tupac Amaru o Cristo formen la tierra con todos sus seres y pisos ecológicos, de modo que éstos sean las quebradas, los ríos, las chacras, los árboles, etc. Y la reintegración de las partes del cuerpo de *Inkarey*, de Tupac amaru o Cristo a la unidad, aparece como la reconstitución de la misma.

La necesidad de fragmentar el poder de *Pachamama*, que es muy generalizado en poderes individualizados (*Apus*), es con la finalidad de acceder y facilitar el manejo de este poder. Desde este punto de vista, el comunero podrá controlar las enfermedades, las plagas climáticas, la mala suerte, etc. Pero, para tener un mayor acceso al poder generalizado de *Pachamama*, se debe convocar a una mayor cantidad de *Apus* en los rituales.

Pues bien, se puede ya explicar lo que simboliza el ciclo para los andinos. En primer lugar "dividir", y en segundo lugar "reunir". Genera, pues, dos fases complementarias, de "concentración" y "dispersión" basados en "desintegrar" y "reintegración". En este sentido la acción del ritual es convocar las "fuerzas" dispersas o que se dispersaron, a través de renovar la fecundidad y la fuerza vital de las deidades, del hombre y de los animales. Desde este punto de vista, el pensamiento andino se debe entender, que reunir lo disperso, es juntar los alimentos al *taqe wasi*, las *wakas* en el *Qorikancha*, los animales en el corral. Y en lo social, obtener mayor amistades es poseer un capital social.

La acción de reunir lo disperso simboliza el establecimiento de la unidad, vale decir un centro como el *Qorikancha* o el *taqe wasi* de donde se establece el punto de partida de la redistribución. Por su mismo principio, la unidad irradia. El conjunto de todos los alimentos en el *taqe wasi* o la reunión de todas las *wakas* en el *Qorikancha*, tiene una manifestación universal simbolizada en *Pachamama*.

La acción de centralizar los alimentos en un solo lugar, constituye para los comuneros la facilidad de acceder y garantizar la sobrevivencia evitando mucho esfuerzo. Si lo concentrado facilita y ahorra el esfuerzo del trabajo humano, también la idea del establecer es importante, porque se debe redistribuir lo concentrado para que se cumpla el ciclo, comportamiento representado en el árbol de la fiesta de la *yunsa* de carnaval.

Para comprender del modo más completo el pensamiento andino, conviene referirse acerca de la concentración cómo lo imaginan los andinos y cómo debe presentarse para su utilidad. Los alimentos concentrados deben estar ordenados como en la “mesa celestial” o como en el *taqe wasi*. En otras palabras, la unidad debe tener un orden establecido bajo las normas culturales impuestas por la sociedad andina para que perdure en el tiempo y en el espacio.

El orden cultural del mundo andino, se rige en el sistema de oposición de pares, que a través de ella, las cosas ocupan el lugar que les corresponda por su naturaleza. De la misma manera, las ideas descansan sobre el orden moral establecido por este mismo sistema. El temor al caos, al desorden que genera confusión, los comuneros exigen que se cumpla de manera estricta los patrones establecidos por el orden moral de su cultura.

El relato más interesante trata del cambio de las actividades económicas, de la recolección de frutas silvestres a las actividades agrícolas (de un orden a otro orden):

«Dios mandó al *chiwaqo* a ordenar a los hombres que comieran todos los frutos silvestres de todas las plantas, pero el ave mintió y dijo: los hombres tendrán que trabajar, arar, sembrar, desyerbar y cosechar los frutos y después de seis meses recién consumirlo» (Morote, 1988).

En algunas versiones aparece el *hak'akllu* que también junto al *chiwaqo*, que por sus mentiras cambia el régimen de alimentación de los hombres. El siguiente cuento da origen a la *chakitaqlla*.

«Dios ordenó al *chiwaqo* y al *hak'akllu*, que a los hombres les diera una herramienta, que sin esfuerzo alguno, ocupara todo las labores agrícolas; pero las aves por burlarse de los hombres, les entregó un palo diciendo, que con esto tienen que cultivar y se convirtió en la *chakitaqlla*» (Rozas, 1999).

A primera vista, los relatos tienen los mismos episodios y son sucesivos, no sólo porque relatan el origen de las cosas, sino el orden establecido para el modo de vida contemporáneo de los andinos. De esa manera los relatos anuncian que la ruptura de la regla moral provoca, en uno de ellos, la dispersión y el origen a las plantas comestibles en la Tierra y en la otra, la reunión de lo disperso. Así pues, se puede pensar que lo esencial es el sacrificio, en primer lugar dividir, y en segundo lugar reunir. Esto se sintetiza en dos fases complementarias, de “desintegración” y “reintegración”, que constituye el pensamiento andino.

Como el rito expresa el orden

En realidad los factores interrelacionados entre el comportamiento del clima, los medios económicos y la seguridad demográfica, generan posiciones ideológicas de comportamiento. Los rituales también cumplen con almacenar estos conocimientos ideológicos que son evocados a través de su celebración anual.

En las oraciones y canciones del rito se encuentra la parte medular de la ideología del manejo del riesgo frente a la dispersión. Es sabido que el comunero cuando realiza su *samiy*, esta pensando en perpetuar el orden del pastoreo. Por ejemplo cuando expresan las siguientes palabras: “vengan todos los rebaños de par en par de Sicuani a mi *Qorikancha*”. Esta idea de multitud de rebaños, sólo puede darse si es que caminan los animales de manera ordenada, en fila de par en par, sólo así, podrán agruparse en el corral deseado.

No pretendemos hacer homologías entre el rito y cual mito, sino que cada mito narra y explica un episodio. En el relato del granizo, los hijos de *Pachamama* trasladan en vicuñas, venados la cosecha de vuelta al *taqe wasi* sobrenatural. Es obvio que este viaje es una metáfora de la llamería.

Los *samiy* se repiten varias veces, implorando así la seguridad del deseo. Si bien las invocaciones se realizan en parejas y al mismo tiempo, las oraciones son personales, es decir uno por uno se desarrollan las oraciones y los deseos. En segundo lugar, todos coinciden en que los deseos manifiestan las esperanzas y que las cosas deseadas (pastos, alpacas, llamas, el corral, productos agrícolas, hombres, etc.) vinieran desde diferentes procedencias o regiones al lugar de donde se está invocando vale decir al corral de la familia.

El ritual también evoca la vida cotidiana, las necesidades que pasan los agro-pastores. La escasez del forraje es permanente preocupación entre los comuneros para alimentar a los animales, y en el rito el *kuyu mullu*, es una metáfora de esta necesidad.

Para los pastores los pastizales son tan esenciales como los terrenos de cultivo para los agricultores, es por eso que conceden enorme estima al forraje que comerán los animales y este sentimiento se plasma en el ritual. La invocación del *kuyuy* tiene la misma lógica, poseer, en lo posible, todos los pastos proteicos que crecen en la región, entonces, la idea central de la invocación, gira en torno a reunir los pastos en determinado lugar para que los animales tengan en abundancia los forrajes. Las intenciones en el *samy* del *kuyuy* son claras, la acción de concentrar las variedades de pastos en un solo lugar.

Así pues, el deseo del mensaje se refiere a la búsqueda de la abundancia de pastos, inevitable para el ganado. El *uywa ch'uyay* como reiteradamente ya lo dije, se celebra en la época de lluvias, tiempo que crecen y florecen los nuevos pastos. En realidad, la fe está relacionada con la necesidad, así expresa este sentimiento en esta invocación:

Voy a poner qoya , las flores de todos los pastos para que coman nuestros animales, para que cada uno esté verde. Para el wallpa wallpa, pulla pulla, qanqawa, qorqor, todo estos para que cada año siempre esté verde

Ya mencionamos que un pastor, para poseer un hatu debe tener acceso a los pastizales y que cada familia procura tener una unidad de producción de pastos capaz de sostener el alimento de los animales. Sin embargo, esta producción ideal no es posible por la

difícil geografía, la composición de los suelos, el sistema de tenencias de pasturas, etc. Y para consolidar el orden se escenifica la actividad tecnológica del pastoreo.

Para mantener el orden del pastoreo, es necesario poseer un corral para controlar a los animales, y precisamente el *samy* del corral *perkay* se refiere a esta intención. Desde luego que cada corral se construye sólo en la imaginación; no es un simple deseo de poseer el corral que sirve para controlar a los animales, sino es algo más profundo, va más allá de la simple majada, es el corral idealizado, metafóricamente homónimo con el templo *inkayqo* del *Qorikancha*.

La construcción del corral implica inversión de fuerza, energía, organización de la mano de obra, tiempo y sacrificio como la que indica las letras del siguiente *samiy*:

(= voy a construir mi Qorikancha. Cada año del Apu Andasqo a las piedras vidriosas haré llegar, del Pitusiray pesadas piedras, del abra de Lares piedras volcánicas, de la pukara Pichincha qocha arrojaré piedras. Cada año hondearé piedras duras. Cercaré el corral de conchas marinas en la pukara de Ankasmarka, empujando las piedras de par en par, de par en par construiré el corral. Muy largo cerqué, muy ajustado cerqué. Señores y señoras construí el corral).

El discurso cusqueño puede ser una remembranza arquetípica de la construcción de la ciudad de Cusco y de su templo el Qorikancha. Si observamos con cuidado las invocaciones, vemos que las piedras no son extraídas y llevadas en la imaginación de cualquier cantera o lugar, sino son fragmentos de los *Apus*:

Una piedra grande, piedra dura empujaré del nevado de Pitusiray...Del Apu Andasqo piedra vidriosa empujaré...

Al prevalecer el sentido de la construcción de los corrales, están los comuneros pensando en el orden tecnológico del pastoreo. Así, la ideología determina a este desarrollo como una extensión, se cumple desde su punto de partida en todas las direcciones imitando las labores de la vida cotidiana. Por esas razones los comuneros mantienen su modelo ideal plasmado en el rito.

La piedra cansada al llorar sangre manifiesta el gran esfuerzo desplegado y que no pudo cumplir con su "*wachu*" (misión).

Inkarri arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Las arreó hacia las alturas, con un azote, ordenándolas. Después fundó la ciudad. Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco. (Arguedas, 1964).

El mito que descubrió Arguedas dice que: “el *Inkrri* arrea a las piedras con un azote, ordenándolas”. Similar al dibujo de Guaman Poma donde el *Inka* está arreando una piedra.

En realidad el ritual manifiesta el orden de todo el ciclo del pastoreo hasta su culminación en el consumo. Una vez construido el corral viene el discurso del *samiy wachuy* y dura mucho tiempo porque cada participante “llama” a los animales de su nombre, por su color, por el sexo, del rebaño de otros pastores y hasta de la personalidad para que el conjuro sea eficaz. Por regla general se debe empezar la invocación partiendo de la alpaca y finalizando, si es posible, en las vacas. Siempre viendo que las invocaciones sean ordenadas de par en par:

«En primer lugar se les nombra de acuerdo al tipo de animal que posee el anfitrión: camélidos (llama o alpaca), vacuno o lanares, luego se le vuelve a invocar aludiendo a su sexo, macho o hembra, a continuación al lugar que ocupa dentro de las filas del ganado imaginariamente convocado: las bestias que van adelante (ñaupa), las que van en medio (chaupi), o las que van atrás (qepa)...Esto quiere decir que cada persona idealmente hace veinte y cuatro invocaciones, pero como nadie lleva la cuenta exacta de las ya realizadas, en realidad pueden ser algo menos o más, lo que de todas maneras termina por completar varias horas de labor, sobre todo por que cada invocación dista mucho de ser corta... » (Tomoeda, 2000: 362).

Lo importante es el orden y las letras de la siguiente oración son apropiadas para mostrar sobre las intenciones del agro-pastor tienen acerca de los rebaños:

Haré mis augurios de buena ventura para el pardo, para el viejo capitán, para que las alpacas de par en par vengan al corral de oro.

Como ya lo dijimos, la idea del *samiy* es concentrar imaginariamente los mejores animales al corral del agro-pastor en el orden que cada uno imagina. Pero lo más importante es que las invocaciones estén orientados a la concentración de los animales, de su alimento y agrupando su fuerza vital. De esa manera el corral

permanezca intacta y deseando que ningún ente exterior podría hacer mella en él.

Los *samiy* del ritual ayacuchano no se diferencian con los cusqueños, la intención es la misma como podemos ver en este ejemplo:

(=Por detrás de la tropa haré mi sama a un hermoso paru, a un hermoso calzado, a un hermoso huanaco, a un hermoso saqsa, a un hermoso huayra, a un hermoso chullumpi, a unos hermosos anteojos, a un hermoso sonqo apari, a un hermosos crus, a una hermosa agua de añil, a una hermosa oqe calzada. Gracias señor. (Tomoeda, 2000: 362)

La idea de concentrar los animales en el corral implica que están dispersos y se supone reunirlos. Cada verso manifiesta imaginariamente los deseos como las alpacas preñadas o con crías caminando ordenadas de par en par, de docena en docena, los padrillos de fila en fila, haciendo tropa. Por eso los *samy* son interesantes porque manifiestan la idea de concentrar los recursos.

En cambio las canciones a diferencia de las oraciones hacen mención a la vida cotidiana relacionada a los animales y a la renovación de la fuerza vital y de su recuperación. El dueño del rebaño está esperanzado y en la víspera prepara la ceremonia con todos los elementos que son imprescindibles para el buen efecto del ritual. La esperanza está relacionada con el optimismo y las canciones manifiestan esta esperanza y optimismo. Sin embargo, el inicio de las letras de las canciones versan sobre la incertidumbre, ¿qué sucederá a futuro?, ¿qué destino correrá?.

Quien, cual pulla te cosechará
en su manta de llama te recogerá.
Yo tal vez no te coseche,
quién te cosechará.

En cambio en el ritual apurimeño manifiesta la necesidad del ritual frente a la incertidumbre. Es imprescindible volverse a reunirse entre los animales, humanos y deidades para revitalizar la fuerza desgastada durante el año:

Me perdonarás, me darás licencia
Chicurumi, me perdonarás.
Recién estoy recordándote
tu patrona de poca fuerza

Si comparamos las dos canciones, la primera manifiesta la incertidumbre, mientras la segunda la necesidad de renovar lo desgastado porque sino el futuro es incierto. Esto significa lo cíclico del ritual. En la versión cusqueña muestra esta inquietud de los pastores:

No me hagas ilucionar madre mía,
porque año tras año me alegraré.

Se tiene que aclarar la metáfora de las canciones, la alegría que cada año recibirá su fuerza vital a través del ritual, a pesar que el animal siente que está desamparada, sola, pero tiene la esperanza de recibir su nueva fuerza. En el momento del encuentro (*tinkuy*) entre humanos, animales y deidades en el corral manifiestan esta alegría:

Mucha chicha beberemos,
con él, contigo, beberemos.

La canción manifiesta la importancia del encuentro, el momento crítico para dar inicio al rito. Los animales están afligidos y piden que no se les abandonen, pero de nuevo invocan la grandeza del ritual donde abundará la chicha que revitalizará la fuerza. En el ritual apurimeño también manifiestan la importancia de este encuentro para renovar la fuerza:

Mi patroncita, mi dueñito
igual a mi fuerza,
cabalea mi fuerza

Los animales piden al pastor, a su dueño que les ayude a recuperar su fuerza igual para todos. Una vez que el ritual procede purifican a los animales conjurando que el daño, la mala suerte se vayan, se alejen. En esta canción manifiesta la importancia del ritual que los animales piden. Hacer recordar el rito pasado y dando la esperanza de un nuevo rito

El ritual pone en evidencia los códigos culturales hacia la comprensión de la esencia de la cultura andina que algunos

antropólogos han seguido. Pero los símbolos son esenciales en el caso de los comuneros, no sólo porque la realización del ritual constituye una preocupación de revitalizar la fuerza o propiciar la fecundación de los animales sino también porque sirve para almacenar y transmitir elementos de las prescripciones de los comuneros para una sociedad coherente y ordenado.

La alegría es manifiesta para la fecundación y prepararse para el ritual de los *samiy*. Animales, humanos y deidades están alegres, pueden las deidades disponer de ellas como los humanos y así continuar con el ciclo. En la canción ayacuchana tiene más claridad el deseo de la fecundación.

Aunque me encuentre sola,
estare apareando mucho.
aumentandome con el.

En cambio las canciones de agosto se refieren a la recuperación de la fuerza vital de las llamas desgastadas por el esfuerzo que desarrollaron durante el ciclo anual de la agricultura. Los animales piden ser recordados, piden su ritual, esperan el momento con mucha ansiedad. En la víspera cantan aludiendo este momento:

Vamos Madre le recordaremos
porque su fuerza ha disminuido.
Si al Chumpi lo laceo
su poca fuerza crecerá.

En Soras, Ayacucho, Hector Espinoza transcribe algunas canciones de este ritual con el título de “Wamani aysay”, que tiene mucha semejanza con las canciones de los calqueños:

Illawaman, Illawaman	Illawaman, Illawaman
Imallamantan llakirayanki	por qué estas triste
Imallamantan sinqoyki qasarayachcan	Por qué tu corazón está helado
Cocaykichu faltallasuranki	¿tu coca te faltó?
K'intuykichu faltallasuranki	¿Tu k'intu te ha faltado?

En este verso se refiere a la tristeza del animal porque su fuerza vital está totalmente agotado, ya no da más, y se le pregunta sobre su estado, la necesidad y urgencia de ritualizar. Cuando se celebra la ceremonia los animales mismos anuncian que con su fuerza restablecida podrán mejorar, reproducirse, cargarán más la

cosecha deseada por los humanos al *taqe wasi*. El ejemplo de Héctor Espinosa se refiere a este hecho.

Kamaqchallayman alcanzaykuptikiqa	si me alcanzas mi fuerza
Kikichallaysi chauchurichkasaq	solito estaré dando raíz
Kikichallaysi mallkirichkasaq	solito estaré dando ramas
Kikichallaysi wayllarichkasaq	solitito estaré ramificandome como huaylla.

Algunos comentarios finales

Desde nuestro punto de vista el conjunto de los rituales andinos tiene, no sólo la misma estructura, sino que sus intenciones son las mismas. Tanto los rituales para los animales, la agricultura y para los humanos, la idea de dispersión, renovación concentración están presentes. A veces estas ideas aparecen como contrarias o como complementarias, según el punto de vista bajo el cual las observamos. Las oposiciones y la complementariedad son la base de la organización y el entendimiento de la unidad.

Los andinos tienen temor a que el sistema, que con sacrificio fue organizado, cambie o sufra el desequilibrio por causa de la dispersión que genera el desorden. Por esas razones el rito señala una matriz establecida en un orden basado en el sistema de pares. Los símbolos se organizan en episodios, que al compararlos adquieren sentido y orden basados desde luego en la vida cotidiana, en las preocupaciones sobre el riesgo. Los temas se enfocan sobre acciones como purificar, matrimonio, invocaciones de deseos y conjuros.

Los comuneros realizan las acciones para representar o expresar dos condiciones básicas: el desorden como riesgo permanente en las inversiones económicas de la agricultura y el pastoreo y la satisfacción permanente de las necesidades básicas de sobrevivencia y el orden para mantener a esa cultura en la perpetuidad del tiempo. Don Melchor Deza, el sabio Altomesayoq, alguna vez dijo: “cuando la nieve del Ausangate desaparezca cambiará la tierra, y cuando dejemos de celebrar nuestros ritos desaparecerá nuestro mundo”.

Los *samiy* manifiestan, sobre la base de los deseos, la intención de convocar, jalar, reunir, acumular. Desde este punto de vista,

“reunir lo disperso” es lo mismo que mantener el orden, pues en realidad, y en su sentido más profundo, esa acción no es sino la reintegración que constituye el sistema del pastoreo. Por eso el rito ganadero invoca los pastos, a que vengan los mejores ejemplares de diversos lugares al corral del pastor.

En la cosecha de la papa se pide el retorno de todas las variedades de semillas que fueron cultivadas y germinaron para la cosecha. Esto supone que debe renovarse, cuando dicen: “retornen, retornen *qompis, emilia, veruntus*, no se asusten del granizo...”. O los trabajadores del *haychaya* que compiten y hacen ademán de galar al maíz al *taqe wasi*. La estructura del deseo (*samy*) es la misma de los pastores como de los agricultores. Pues bien, todo esto constituye como una figura de la reintegración total y final, aunque en realidad no sea aún sino la etapa en la vía que conduce a ésta.

Este mismo patrón continúa en el matrimonio de los huarqui, el rito es denominado *wasichakrakuy* que significa construir el hogar. Cuando un comunero construye su casa y su hogar con este ideal, está expresando sus obligaciones sobre los roles con su pareja que al unirse deben cumplir con las relaciones existentes entre ellos, los hijos, los parientes y al mismo tiempo debe de poseer terrenos de cultivo y animales para formar su familia. Lo más interesante es lo que simboliza el ritual de la ramada en el matrimonio, al que llaman *muhuy* que significa sembrar, en este caso, la metáfora manifiesta sembrar el capital nupcial otorgado por los parientes y amistades que asisten a la boda. Los parientes uno por uno depositan el dinero en una manta bajo la vigilancia de un contador. Acciones repetidas en el corte de pelo, el *wasichakuy*, etc.

Esta donación de dinero es semejante al *suñay* de los pastores, quienes obsequian una alpaca hembra a la pastora que tuvo éxito con los animales, a sus hijas o a los recién casados. Podemos también comparar con la descripción de Molina el cusqueño acerca del *Capac Raymi* que empezaba en el mes de noviembre. Según Molina el *Capaq Raymi* coincidía, en su última etapa con la ceremonia de la crianza de los animales. El ritual era para multiplicar los ganados, se asperjaba chicha a los animales, y el Inka entregaba ropas y alimentos a los pastores que pastaban los rebaños.

Si los pastores lograban multiplicar de animales el rebaño el Inka los premiaba o caso contrario los castigaba.

La manta con el dinero se denomina *missaqepe* simbolizando al atado ritual de los ganaderos, una especie de banco que significa lo mismo que significó el templo del *qorikancha* inkayka.

En los *samiy* de los pastores se arrea una numerosa cantidad de alpacas o llamas para introducirlos dentro del corral. El que invoca no solo debe arrear el hato de los animales de distintos lugares hacia el corral, sino que al mismo tiempo debe imaginar y describir varias escenas que representan, la abundancia, la fecundidad, la fuerza vital percibida por los pastores. Si comparamos con los deseos del matrimonio humano, éstos también piden imaginariamente que se reúnan los recursos vitales al *taqe wasi* de esta nueva familia.

Las canastas *taqe* simbolizan lo que es el corral para los pastores. El *taqe wasi*, el corral, el templo inka simbolizan abundancia, concentración, dos de ellos para los recursos vitales y el último para concentrar la fuerza sobrenatural que son partes del poder universal de *Pachamama*.

En la ceremonia del corte de pelo, el banco del capital del niño se halla en la cabellera a igual que las pajas de la nueva casa cuando se hace la ceremonia del *wasichakuy*. Pidiendo siempre a las deidades andinas el donante siembra su semilla con estas palabras: “donaré esta semilla para su ganado, para su maíz, para su papa. Esta semilla será su capital para su vida”.

Así pues, los rituales andinos están dirigidos a la renovación y ventura, pero también existe para la adversidad, para la mala suerte. El mes de agosto, es un mes trascendente para los calqueños, pero esa importancia está relacionada con la actividad agrícola. Los cronistas narraron, cómo limpiar todo tipo de enfermedades, penas, males en el mes de la *Situa* y dice Cobo que la *Situa* comenzaba con las primeras lluvias y con ellas venían las enfermedades. Para controlar invocaban a *Wiraqocha* y al mismo tiempo hacían salir de la ciudad de Cusco a todo inválido, defectuosos y hasta los perros.

Si comparamos el rito de purificación practicada en la *Sítua inkayqa*, con el conjuro del curandero de hoy en el rito de “cambio la suerte”:

“vete, retorna mal agüero, a que has venido mal agüero carajo, vete, retorna de donde vienes, retorna, retorna carajo”.

Es la misma invocación que se hacía en la época inka, de purificar la ciudad de Cusco.

Entonces podemos decir que los ritos andinos reflejan la noción establecida por el mito. El mito explica el orden y el caos, al mismo tiempo, dando origen a las cosas, que en palabras de Balandier los mitos de origen expresan un orden primordial sacado del caos (1990). El rito andino no hace sino trabajar para el orden, para la armonía, para equilibrar con las turbulencias existentes de la naturaleza o con lo que el mismo hombre provoca.

Para comprender el modo más completo posible aquello de que se trata, conviene referirse ante todo a la estructura de la ofrenda del *despacho*. Esta ofrenda es la más trascendental y representativa porque simboliza la ideología de los comuneros. Su verdadera denominación viene del quechua, que según Diego Gonzales Holguín, ofrenda es *Ccuyuy*: “Ofrecer al demonio. *Cupayman cirpa ccapayani chazquichipayani*” (1989 [1608]). Y en el diccionario actual editada por la Municipalidad, ofrenda es traducida como: “*arpa*”, “*haywakuy, haywasqa*”. Y ofrendar viene a ser: “*arpay, haywarikuy*” (1995). Pero muchos también lo llaman *k'intu*.

Cuando la vendedora del mercado central del Cusco expende al cliente a solicitud, un paquete que contiene una variedad de elementos. Estos elementos simbolizan los alimentos que se producen las distintas regiones. El paquete expendido no tiene sentido y adquiere su razón cuando el ritualista comienza a darle orden. ¿Cuál este orden?, se la organiza según el diseño basado en la creencia. El patrón de este diseño es evocar la organización política y espacial de la ciudad de Cusco de la época del *Tawantinsuyu*.

Sabemos que los antropólogos que investigaron las crónicas y junto al trabajo de campo, lograron esclarecer que la organización

espacial que estaba basado en la estructura social, política, astronomía, calendario, mitos y las ceremonias inkas (Aveni, 1981; Bauer & Dearborn 1995; Zuidema, 1964, 1994; Bauer, 2000; Sakai, 2000). Y el *despacho* mantiene este orden, imitando lo que fue el sistema de *sekhes*. En cualquier caso, el elemento principal del *despacho* es la coca. Pero la coca debe estar organizada en *k'intus* para adquirir fuerza o *kamaq*:

1. Al centro del papel *despacho* se coloca una concha marina que representa el *Qorikancha* o también dicen *qocha*.
2. Teniendo como punto de referencia el “*Qorikancha*”, se coloca los *k'intus* invocando a cada *Apu* o *Pukara* que el ritualista crea conveniente. Primero hace una cuadrícula recordando las cuatro regiones que fue en el periodo inka (*Chinchaysuyu/Qollasuyu, Qontisuyu/Antisuyu*).
3. Una vez hecha la cuadrícula, se va colocando los otros *k'intus* en el sentido contrario al reloj, siempre llamando a los *Apus* por sus nombres. En total son doce *k'intus* que forman un círculo semejante al sistema decimal de los *sekhes*: *qollana, payan, qollao*.
4. Otra forma de orientar los *k'intus* en el despacho es tomando en cuenta la derecha (*paña*) e izquierda (*lloqe*).
5. Una vez que se tiene como círculo las hojas de coca. Los otros elementos que representan a todos los pisos ecológicos se coloca de par en par.
6. Para finalizar, el ritualista invita a la gente, si desea, colocar sus *k'intus*.

Así mismo, la oposición izquierda/derecha puede simbolizar estados de poder (positivo/negativo, activo/pasivo), como la oposición arriba/abajo es una manera de estructurar el espacio social, para fines de competencias políticas, económicas, rituales entre los *ayllus* Ver dibujo No. 2

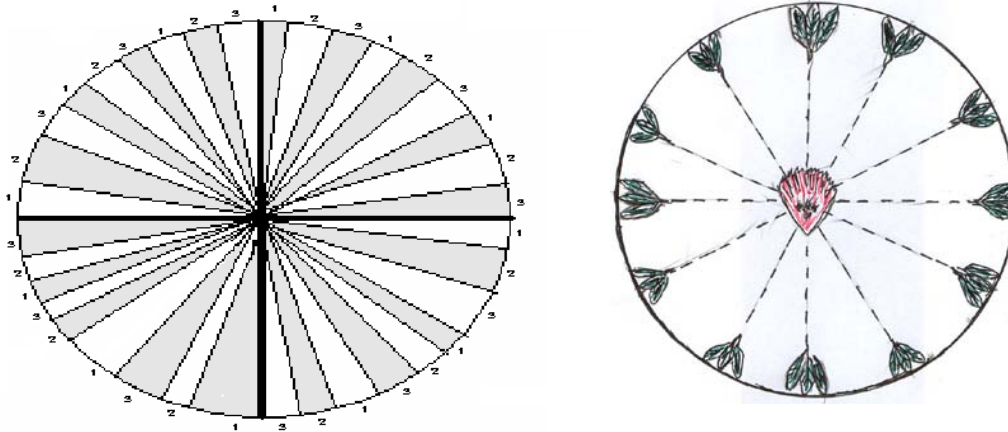


Fig. 2. La estructura de los *sekhes* y el orden del *despacho*

Se sabe que las regiones estaban divididas en *sekhes* (líneas imaginarias), que tanto los *suyus* como los *sekhes* convergían en el templo del *Qorikancha*. Cada *sekhe* es llamado *Qollana* (1), *Payan* (2) y *Qallao* (3).

El *despacho* también fue organizado por los sistemas de pares opuestos. Este sistema de orden es fundamental entre hombres y la naturaleza, entre varones y mujeres, entre humanos, deidades y animales. Cualquier acontecimiento o prueba sometida por la misma naturaleza, el ser humano bajo su orden establecido (cultura), puede lograr superar las dificultades que se presenta.

A modo de recordar, habíamos sugerido que, si las oposiciones duales son códigos simbólicos que programan el sistema, a estas oposiciones, los andinos las entendieron en términos de “par”. Es en pares de oposición, el modo que los comuneros organizaron su cultura, el espacio que los rodea. También habíamos dicho que este sistema de pares se la tiene que ver interactuando, porque son heterogéneos, iguales, paralelos y pueden ser contrarios.

No obstante, el *k'intu*, esas tres hojas de coca, significa la tríada con ciertas expresiones simbólicas como la que expresa el sistema de los *seqhe(s)* del inkario (Zuidema, 1964). Lo interesante es que la tríada andina funciona como una categoría general y lógica para clasificar o distinguir a los objetos, a las cosas y hasta las a personas (Urbano, 1988). A decir verdad, la tríada se la debe interpretar desde el ángulo polisémico, ya que puede poseer una pluralidad de

significados, y así, entender mejor la universalidad del fenómeno. El *k'intu* tiene de por sí una amplitud de significados manifestando su sentido general y al mismo tiempo que conceptualiza la verdadera idea de conjunto o unidad que se la atribuye.

En diversas ocasiones que observamos los rituales andinos, los *k'intus* fueron elaborados para la ofrenda dedicada a las deidades y a estructurar el orden del *despacho* para convertirlo en ofrenda. Como se puede advertir esta estructura inicial de la ofrenda se asemejaba a lo que los inkas diseñaron y organizaron el espacio de la ciudad del Cusco. El *k'intu* como elemento sagrado del mundo andino, sirve para relacionarse con las divinidades, para entablar relaciones sociales, reafirmar los lazos de parentesco, entablar negociaciones económicas y políticas.

Un término equivalente al *k'intu* es la *masa*, que no faltó de decirnos un informante, que estas tres hojas representan a la *masa*. Hoy los andinos utilizan el término español “par” para referirse a la “*masa*” o “*yanantin*”. En el ritual aparece su significado cuando los animales deben estar ordenados de par en par y enfilados para conformar los hatos. Este modo de ordenar da a entender de unidad en unidad, es decir en unidades productivas. En una ocasión que observamos un ritual de siembra de maíz, las semillas estaban agrupadas en pares⁸³.

Volviendo al ritual, en el lomo de la alpaca dibujan unas líneas llamadas *seqhes*, y son tres líneas interceptadas con otras líneas, al que denominan *wachuy*. Estos *seqhes* son también llamados *masa*, entendiéndolo como una unidad de producción. El *wachuy* significa sembrar. De nuevo la trilogía, pero en este caso como una unidad productiva.

Así pues, los comuneros entienden a la *masa* y *yana* como un sistema productivo, vale decir, el rendimiento de un grupo de personas en la actividad agrícola como el barbecho. De esta manera podemos decir que una *masa* es una unidad de medida agrícola, es decir una extensión de terreno que se barbecha en un día, casi

⁸³ Y por el infortunio de un agricultor descuidado que derramó la semilla, el dueño de la chacra le dijo: “debes de unir de nuevo los maíces esparcidos laceando con tu cabello”.

siempre equivale a un cuarto *tupu*, y asimismo puede ser la cantidad de semilla sembrada en el terreno. Aún más, *masa* viene a ser los cuatro panes que se utiliza para suplicar ayuda (*h'urka*) en la celebración del cargo religioso al santo Patrón. Y para los ayacuchanos viene a ser el yerno.

Para comprender mejor la forma simbólica que encierra la *masa*, veamos la organización de la *masa* de *taqlleros* o de la yunta de bueyes (*masa*). Pues salta a la vista varias cosas: una de ellas es que los *taqlleros* deben ser derecho (*pañá*) e izquierdo (*lloq'e*) y es conceptualizada como dos fuerzas opuestas que se complementan e interactúan para lograr el rendimiento durante el trabajo, pero ayudado por uno tercero, el rapador (el que voltea los tepes). Aquí el complementarismo es, esencialmente, una correlación entre los dos términos *pañá* y *lloqe*. Es evidente que el complementarismo desempeña el papel activo del sistema, dentro de su orden, al de *masa*. En este sentido no es una simple suma para entender un todo inmóvil, sino una una unidad sistémica.

Sobre esta base, la denominación del morfema "*masi*" al compañero de trabajo; los andinos utilizan que va después del sujeto que significa semejante o igual, que Nuñez del Prado denomina "identidad equivalente", explica la unidad sistémica. Por ejemplo, *llank'aqmasi* en español viene a significar "mi compañero de trabajo". Además el morfema "*masi*" deriva de "*masa*" que quiere decir en pares. Entre los comuneros de Calca, el suegro y el yerno forman la *masa* y ambos consiguen, a través del *ayni* (prestar mano de obra recompensado), a otras *masas*, para lograr barbechar o sembrar el terreno de cultivo.

Cuando se trata del término "*yana*", el comunero está pensando en "par" o "pares" (*orqo chinantin*: el macho con su hembra) atribuyendo a la unidad, es decir a una pareja o familia. De esa manera, para el comunero el dualismo tiene sentido porque explica la interacción que se dan dentro del sistema andino. Según un agro pastor de Huama, para él, el impar es improductivo porque no forma el "*yana*". Así pues, los comuneros cuando colocan el *k'intu* al despacho están pensando en este tipo de *masa*.

Volviendo al *haychaya*, el ritual de la cosecha del maíz, la mano de obra estaba organizada mediante la *masa*, como una unidad de producción bajo el sistema de los “*qollana*”, semejante a los *sekhes* (*qollana*, *payan* y *callao*).

Los “*qollana*” son jefes de grupo y cada uno forma una *masa*, es decir, una unidad de producción. Están organizados en: Capitán *qollana*, *Chawpi qollana* y *Q'aywa qollana*. Algunos añaden un cuarto al que llaman *Kañari*. Cada uno de estos jefes agrupa a cuatro o seis trabajadores. El Capitán *qollana* es el principal, quien tiene la misión de organizar y avanzar el trabajo. Mientras que el último, ayuda a que nadie quede atrasado, colaborando al ritmo del avance del trabajo agrícola. Según las palabras de un informante: «el primero “jala” para que avance el trabajo y el último “empuja” para que no se atrasen los trabajadores». Con este sistema se cosecha el maíz cantando el *haychaya*.

Pues bien, desde este punto de vista, para reunir lo disperso, es necesario organizarse bajo el sistema de *masa* (unidades sistémicas) y así se llegará a los objetivos fundamentales como garantizar la sobrevivencia de la sociedad.

¿Se podría caracterizar el ritual del pastoreo andino?

En primer lugar, el *uywa ch'uyay* que se celebra con la intención de multiplicar el número de animales y el *machu ch'uyay* para renovar la fuerza vital de la llama carguera, mantienen una serie de actos que se extiende, en Cusco cuatro días y en Ayacucho, ocho días. ¿Qué significación simbólica se puede ver en esta ceremonia que dura tanto tiempo, ocupa mucha energía y se invierte recursos?

1. El rasgo más importante de los ritos andinos está orientado a la economía familiar que se encuentra en permanente riesgo debido al comportamiento climático, plagas, enfermedades, conflictos sociales, robos, etc. La condición climática de los Andes es hostil, con una geografía aislada, zonas de producción dispersas, presencia de heladas, granizo, nieve, inundaciones o sequías. Por otro lado la gente vive marginados, con vías de comunicación y red vial

precaria, falta de servicios más elementales de salud, electricidad, agua, desagüe, etc.

El entorno natural tan imprevisible, con un sistema económico basado en la agricultura de puna y ganadería como único medio de vida, la riqueza de un agro-pastor es muy relativa, por ejemplo, si un comunero puede llegar a poseer hasta 500 alpacas en su hato, no significa que permanecerá rico por mucho tiempo, es posible que el ganado se reduzca, hasta puede desaparecer por cualquier motivo, y al cabo de unos años puede ser un comunero pobre.

La riqueza de un comunero depende de la calidad y cantidad de pastos disponibles, en especial las *ch'uras* donde se hallan los forrajes más preciados para los animales. La ausencia o presencia constante de enfermedades, parásitos que a menudo diezman el ganado. Los agricultores sufren con frecuencia la presencia de la helada, el granizo, sequías o la nieve que es más devastador para los cultivos.

2. Los rituales están orientados a la fecundación, preservación y renovación de los animales. Se las celebran en el mes de febrero y agosto, depende mucho de las decisiones que pudiera tomar inicialmente un comunero; pero esa decisión puede ser adoptada por haber heredado de su familia o por algo personal. Lo cierto es que cada comunero celebra su propio ritual en agosto o en febrero.

El *uywa ch'uyay* y el *machu ch'uyay*, si apelamos a la teoría de Turner (1968), tienen un marcado contraste entre el polo del simbolismo sexual y el polo ideológico, insistencia en mejorar y mantener el rebaño como un medio económico fundamental de la familia. El casamiento de los animales y los deseos que el corral rebase de animales es la idea permanente de los comuneros.

3. Los rituales de febrero y agosto son complementarios en sus intenciones. La primera está relacionada con el rebaño, debe incrementarse el hato de alpacas y llamas. La otra, la de agosto está vinculada con la agricultura; las llamas tienen que tener la fuerza suficiente para trasladar los recursos vitales dispersas en los Andes. La ganadería y la agricultura en cualquier parte del mundo, fue siempre un complemento esencial de sobrevivencia y desarrollo de

las sociedades. Sin embargo, deseo resaltar que ambos rituales difieren en sus objetivos: el de febrero, destaca más en el deseo que los animales sean más fecundos; mientras en agosto, la finalidad es aumentar la energía vital de las llamas para que transporte los alimentos al *taqe wasi* (despensa). Otra diferencia que encontramos es, al ser la actividad del pastoreo una labor femenina, la de febrero es un ritual para el rebaño de las mujeres. Mientras que el varón por ser agricultor necesita de la llama para transportar la cosecha al *taqe wasi*, por esos motivos el rito de agosto es en homenaje a las llamas. De esta manera se encuentra dentro de esta bipolaridad un complemento de las actividades relacionadas a los roles de género (mujer pastora y varón agricultor).

Las oposiciones son prácticos, la alpaca es de la mujer y la llama del varón. Esto se expresa hasta en la separación de los pastizales en relación al consumo. En la *ch'uras* donde crecen la mejor calidad de los pastos, frescos y tiernos están destinadas a las alpacas, mientras las llamas son echados a los cerros, donde los pastos son duros y secos. La misma oposición se da también entre febrero (ritual femenino de fecundidad) frente a agosto (mes de vientos, ritual masculino)

Agosto es un mes singular, no sólo para los calqueños, sino también para otros pueblos del Sur del Perú. La etnografía sobre este mes es relativamente abundante en la literatura antropológica de los Andes. Gow y Condori (1976), Kato (1990), Tomoeda (1993) y otros, al igual que los propios calqueños sostienen que en agosto, la Tierra se “abre”, “resucita” y está llana a recibir sus alimentos (*despachos*). Para otro calqueño, también las “*Pukaras y los Rugales*” (*Apus*)⁸⁴ están hambrientos y necesitan ser atendidos. Cuando la Tierra se encuentra en este estado, nos mencionó un informante, la gente busca tapados (tesoros escondidos); pero el deseo de la gente es encontrar más bien *enqaychu* o *qonopa*⁸⁵ (pequeñas esculturas de camélidos, tubérculos o gramíneas). El hallazgo de estas pequeñas

⁸⁴ Los *Apus*, deidades andinas que habitan en los cerros también son llamados “*Rugales*”. El término parece que proviene del español “lugar”. En ese sentido, la palabra quechuzada “*rugal*” tiene la acepción de indicar, más bien, el espacio que controla un *Apu*.

⁸⁵ Las *illas*, *enqaychus*, o *qonopas*, (términos que pueden ser sinónimos), se refieren a pequeñas esculturas zoomorfas o fitomorfas hechas en piedra o en cualquier otro material, sirven -según un agro-pastor- para propiciar la fertilidad de los animales, pues tienen la creencia de que con estas esculturas, pueden tener un mejor rebaño o una mejor cosecha agrícola.

esculturas significa, para el calqueño, un futuro de abundancia en la cosecha y en el rebaño.

En los Andes, agosto es un mes de cambio del *chiraw* (tiempo de secas) al *poqoy* (tiempo de lluvias), originando vientos, de manera que los calqueños consideran como a un período de confusión e incertidumbre. En la puna donde viven los comuneros, los alimentos escasean, los pastizales están secos, y como es natural, los animales tienen que dispersarse en busca de algún pasto verde, su fuerza vital ha disminuido y necesita recuperar su vitalidad. No obstante, es un buen motivo para que todo agro-pastor, que depende de este camélido, tome la decisión de celebrar el ritual del "*machu ch'uyay*", es decir, hacer beber "chicha curada" a las llamas.

El "*machu ch'uyay*" también es conocido en diferentes lugares de los Andes del Sur del Perú, aunque cambie de nombre, se trata del mismo ritual, por ejemplo, los pastores apurimeños y ayacuchanos lo llaman "*agustukuy*", es decir, fiesta de Agosto, denominada así, por la crisis que se pasa en ese mes (Tomoeda, 1993). Entre los Q'eros que habitan en las alturas de Paucartambo, Cusco, lo designan como "fiesta de Santiago", pero Webster identifica a este ritual como "*axata uxuchichis*" (*aqhata ukyachiy*) (1983), es decir, "hacer beber chicha a la llama". En sí, como ya dijimos, el "*machu ch'uyay*" es un rito que consiste en hacer beber "chicha curada" a las llamas para la recuperación de su fuerza vital. Pero es mejor basarse en lo que un comunero de Huarqui explicó acerca del por qué las llamas pierden su "fuerza". Según él, ocurre no sólo por los viajes que realizan hacia los valles, sino que la causa principal es que en agosto los animales sufren hambre; como ya reparamos, es un mes en que tanto hombres, animales y deidades carecen de la fuerza vital necesaria para sobrevivir.

Febrero y agosto nos hace pensar que son meses trascendentes para los comuneros; pero esa importancia está relacionada con la actividad agrícola y ganadera. Agosto es un mes en que concluye un ciclo de la actividad agrícola, dando inicio a otro, precisamente, este fin e inicio del empleo del tiempo agrícola, se convierte de acuerdo a la teoría de Leach en un tiempo ambiguo, y «las categorías ambiguas... atraen el máximo interés» (1971: 192-211; 1985: 45-49). En este sentido, nos faculta entender el valor especial que le

conceden los comuneros a Agosto, como un tiempo que media en función a la campaña agrícola, la relevancia de los ritos que se desarrollan o el tabú atribuido a este mes.

4. Es un ritual de purificación, los animales para ser renovados en el corral, deben purificarse para controlar la acción adversa de la dispersión. Los comuneros piensan que los animales al contacto con los seres humanos se contaminan, se desgastan y hasta pueden retornar a su estado natural, vale decir de donde procedieron. *Ch'uyay* significa limpiar, separar la parte sucia; pero también podría tener la acepción de fecundación o renovación de la fuerza vital de los camélidos. El temor de los hombres a la impureza, es debido a que pueda desintegrarse su sistema establecido (Douglas, 1973).

5. El rasgo característico de la renovación es cíclico, si es posible cada año debe celebrarse el ritual, lo importante es recibir el alimento contenido en la ofrenda, que con ansiedad esperan los animales, deidades y hombres. Conceptualizando la fuerza (alimento) de esta manera, se podrá controlar las adversidades provocadas por el comportamiento del tiempo.

6. Una característica del ritual andino es la duración en el tiempo. Los rituales de los agro-pastores cusqueños se desarrolla durante cuatro días y en ayacucho ocho días. Es lenta, repetitiva, con pausas alargadas de episodio a episodio. La lentitud y el cuidado es imprescindible, porque el temor a la ineficacia del rito puede peligrar al rebaño.

7. El ritual pertenece a la familia; si bien el motivo es general para todos, la forma de celebrarlo es particular. Por estas razones, el ritual de una familia puede diferenciarse en algo particular de las otras. Esa forma particular de celebrar un ritual familiar, como ya se mencionó, es denominada *ñaniyoq* (su camino).

8. El ritual tiene su propia terminología, prohibiendo el uso de los vocablos cotidianos. Por ejemplo la alpaca es denominada *chusllu*, *vena*, *alpacho*. La llama *chullumpi*, *capitan machu*, *chumpi*. La chicha y su acción de brindar es *chuya* (líquido puro y transparente). La coca *kuyu mullu* (pasto) o *k'intu* en su significado ritual. La cena ritual es

denominada *ostear* (posible del rito cristiano). *Patrón* es el dueño del rebaño y oficiante del rito. El que comete error en el uso de estos términos es sancionado ritualmente.

Los animales (alpacas y llamas) y las deidades como parte de la sacralidad son identificados como aves. *Chullumpi*, *chusllo*, *qellwatos* es el símbolo dominante del ganado y de la fertilidad. En las canciones aparece la *wallata* y en la escenificación del consumo de los animales el cóndor y el *qorikenke* o *alcamari* con los nombres de *mallku*, *inka lusa* y *inka chuichi*.

9. Las intenciones son públicas, abiertas. Los deseos (*samiy*) convertidos en oraciones son representadas poética y estéticamente. Se emplea bastante el diminutivo y el limitativo en los sufijos, en especial en las invocaciones de los *samiy* (Tomeda, 1995). Los diminutivos tienen intenciones emotivas como “*patronacha*” refiriéndose a la alpaca o *patronallay* es afectivo, de mucha simpatía.

10. Las alpacas y las llamas también son considerados como flores, *palcha*, *chiwanway*, *ñuqchu*, *panti*. En las canciones aparece con frecuencia dirigiéndose a los animales, *puka ñuqchu* (*ñuqchu* rojo). Don Buenaventura dijo que las alpacas son flores. Las flores representan al ganado”. El uso de nombres relacionado con las flores es también afectivo, emocional.

CONCLUSION

1

Los rituales de por sí, es un sistema de significados y son complejos, herméticos que condensa muchos símbolos y manifiestan un mensaje. Sin embargo se necesita todavía un estudio más minucioso y concreto para articular ideas que se hallan en cada acto, gestos, oraciones, canciones y tener una visión global del mismo.

La teoría de la dualidad opuesta complementaria presentado como un paradigma del pensamiento andino por los científicos sociales para interpretar la sociedad andina, todavía no está agotado, puede existir algo más allá de la simple suma complementaria de las oposiciones duales. Como una alternativa a esta respuesta, sólo hemos utilizado lo que los mismos comuneros explican su forma de ordenar el espacio, el tiempo, la vida social y los ritos bajo el “sistema de pares de oposición”. Esta nueva forma de ver el modo de su organización de los comuneros, todavía necesita de más estudios y análisis con mayor detenimiento, no sólo en los rituales, sino, en las otras esferas como en la economía, el parentesco, la política, etc., y así tener una visión global del pensamiento andino.

Los “pares de oposición” tienen un nombre quechua al que llaman *masa* y *yana*. Con estos términos manifiestan la polarización para organizar la fecundidad, la producción, el espacio y la sociedad. En realidad la *masa* muestra el ternario conceptualizado en oposiciones complementarias que es producto de la unión de dos elementos distintos (izquierda/derecha, varón/mujer, arriba/abajo), y de su acción y reacción recíproca puede provocar energía, el crecimiento de las plantas, etc. La *masa* como ternario puede muy bien simbolizar la alpaca hembra y macho y su reproducción (aquí los polos son opuestos es decir *yana*), como también al suegro y al yerno organizados para su fuerza de trabajo (los polos son semejantes pero no iguales identificado con el morfema *masi* es decir identidad equivalente). Con el término *yana* los comuneros (el macho con su hembra) refieren a la familia.

De esta manera los comuneros organizan la sociedad, el entorno natural, los rituales y su sistema productivo con el principio de “pares” como una unidad sistémica.

2

El mito andino relata tiempos fabulosos y heroicos que dieron origen a las cosas, a las plantas alimenticias, herramientas y al modo de vida, pero más que todo mantiene una tradición alegórica. Pero una característica de la narrativa andina, es que el modelo de pensamiento que mantiene y define a la sociedad se encuentra fragmentado, es decir en partes, en las versiones de cada mito, que comparados se puede tener un contexto global de los mismos. Este contexto global de la narrativa vinculado con los ritos, puede darnos, no sólo la visión universal del pensamiento andino, sino el modelo como piensan en la actualidad los comuneros.

A título de ejemplo, hemos visto dos relatos: “La del zorro glotón” y la “del granizo”, que en torno a ellos se vio también otras narrativas, así como danzas y juegos infantiles, que guardan el mismo modo de pensar. Los relatos manifiestan con mucha claridad un patrón de la narrativa, es decir las ideas de concentración, disyunción, dispersión y concentración, manifestando un ciclo relacionado con las actividades agropecuarias.

El relato del “zorro glotón” se refiere al origen de las plantas comestibles y su dispersión en la tierra, mientras que la del “granizo” refiere, que las plantas de nuevo sufren el desenlace para volver al *taqe wasi* de *Pachamama*. Esta idea de ciclo se reproduce en los rituales, los animales y el forraje se encuentran dispersos y es necesario reunirlos. Los ritos de los animales como de la agricultura, a través de los *samys* y las canciones manifiestan la necesidad de “reunir lo disperso”.

De la misma manera, en los mitos de Inkarey, que trata de la desintegración de su cuerpo, poco a poco debe estar reconstituyéndose, manifestando la idea de unidad, de la integración del universo.

La fragmentación de la unidad, simbolizada en la mesa celestial del relato del "Zorro glotón" es importante, porque da el origen de los alimentos y su control particular de cada planta que crece en los distintos medio ambientes. Disperso la unidad es accesible a su control, como el poder de *Pachamama* que simboliza lo universal, que fragmentado, particularizado el poder, es controlado con facilidad por los hombres. Y "reunir lo disperso" es lo mismo que recobrar la unidad, que en su sentido más profundo es el *Qorikancha* y el *taqe wasi*.

Los rituales andinos como ocurre con frecuencia, al margen de controlar las fuerzas telúricas, expulsar las enfermedades, purificar y renovar las fuerzas desgastadas de los animales y de la cosecha agrícola es "reunir lo disperso". Es por eso que los comuneros esperan, al margen de que el ritual cumpla con sus funciones, el de mantener a través de ella su tradición, el modo de ver las cosas, en otras palabras su ideología.

Lo sustancial de nuestro argumento es entender la mentalidad andina a través de los datos etnográficos obtenidos de los rituales del "*huya chuyay*", "*machu chuyay*", "pago a la Tierra", "cambio de suerte", "corte de cabello", "el matrimonio", etc. que sucede durante todo el año; observando cómo estas creencias y costumbres se expresan en el modo de vida de los comuneros de Pampallacta, Huama y Huarqui durante el ciclo anual de las labores agropecuarias.

Y como se puede observar, los términos concentración y dispersión no son conceptos simples, sino se tiene que pensar sobre su dinamismo y complejidad.

3

Creemos conveniente examinar las categorías de orden y caos presentes, tanto en los mitos como en el ritual andino. Una de las funciones del ritual andino es proteger que el ciclo anual de las actividades agropecuarias se cumpla para garantizar los recursos de supervivencia. El orden establecido por ellos en el ciclo anual agropecuario debe cumplirse, evitando el constante asecho del caos. El caos, esta simbolizado por la dispersión, que permanentemente

está presente en la vida cotidiana de los comuneros, por tanto, debe ser de alguna manera controlado por el ritual. El constante riesgo de la dispersión es producido por el flagelo climático, desgracias, robos, descuido o error humano, etc. La cosecha no es segura, los hombres viven en constante incertidumbre y el ritual, minimiza esa incertidumbre.

Los mitos andinos al explicar el origen de las cosas (plantas, animales, el modo de vida de los hombres, etc.), explica también el caos, como dice Balandier: “el orden y el desorden son como el anverso y el reverso de una moneda”, es decir inseparables (1989). Estos dos aspectos orden y caos es una constante en el modo de pensar de los comuneros. El orden establecido con mucha dificultad por los seres humanos, con la finalidad de garantizar la producción y la sobre vivencia de la sociedad, puede sufrir por cualquier motivo cambios, por ejemplo, un agro-pastor que posee 500 alpacas, para el próximo año puede disminuir a 100 o perder todo.

El ritual andino tiene también como función desarticular el desorden, expresando, manteniendo y purificando a los animales, el destino de los humanos, su suerte, y el orden de la vida secular. Una constante del pragmatismo de los comuneros, es que les gusta ritualizar para obtener poder. Solo con el poder se puede mantener el orden frente al infortunio del desorden.

El rito andino evoca la crisis que relata los mitos. El *Arariwa*, el cuidante de las chacras con su ritual, protege a los cultivos del granizo, la helada y la nieve, que son agentes meteorológicos calificados como demonios e hijos de *Pachamama*.

Así pues, los comuneros utilizan los rituales para mantener el orden establecido. Celebran el ritual del "uywa chuyay" rito para la fecundación de los animales, es con la intención de incrementar el rebaño. En este caso, el objetivo de los comuneros es preservar, renovar y aumentar el número de animales (alpacas, llamas y ovinos) en su corral. Que como ya se dijo, purificar, renovar y concentrar los animales en un corral es para controlar la acción adversa de la dispersión, pues los animales al contacto con los seres humanos se contaminan, se desgasta y hasta pueden retornar a su

origen natural. Como el riesgo de dispersión instauro la incertidumbre, los animales deben ser purificados y renovados.

En cambio el rito del "*machu chuyay*" expresa el orden a través de hacer beber la "chicha curada" a las llamas, para renovar la fuerza vital o kamaq que perdió el animal (llama) luego de haber transportado los alimentos al *taqe wasi* durante la campaña agrícola. El control de la "fuerza" aporta garantías para la obtención de los recursos vitales. Las canciones expresan desde el olvido de los hombres, el atender a sus animales y a sus deidades, hasta el recuerdo, importante, porque sino provocaría la ira de los *Apus* y la vulnerabilidad frente a las enfermedades, calamidades, desgracias, etc., lo que es funesto para los hombres, animales y plantas comestibles. El *despacho* que contiene grasa de pecho y otros productos que simbolizan el alimento con su poder nutritivo, pueden satisfacer y controlar la pérdida de la fuerza vital de las deidades. Por otro lado, las canciones también expresan la recuperación de las fuerzas.

4

De los datos expuestos en los capítulos II, III, IV de los rituales, podemos afirmar que los ritos mantienen una estructura que se desprende del ciclo climatológico y del agropecuario. El ritual de los pastores es el más indicado para observar la estructura interna que contiene el rito andino. Nos hemos basado en un orden general que los comuneros han organizado para celebrar la ceremonia, y de esa manera, el tiempo y el espacio se han logrado ordenar. Los agropastores tienen un calendario distribuido durante el ciclo anual presentado en cuadro No. 2. Sobresaliendo dos fechas: febrero mes de crecimiento de las plantas y nacimiento y reproducción de los animales se celebra el *huya ch'uyay*. Y agosto mes de transición entre la cosecha y la siembra agrícola, se celebra el *machu ch'uyay*, fiesta para las llamas.

La duración del rito es de cuatro días, iniciándose el día miércoles y finalizando el sábado. La ceremonia se desarrolla durante el día y la noche. De día se celebra en el corral con participación de los animales; y durante la noche, sólo los humanos ritualizan. El viernes descansan y el sábado incineran todo los

elementos que sobraron y los que fueron utilizados, clausurando con la ofrenda de un *despacho*.

Los espacios donde se desarrolla el rito son: el corral y la vivienda del agro-pastor. Ambos espacios simbolizan al templo del *Qorikancha*. Y para el episodio del rito, utilizan una serie de elementos, de los cuales algunos son imprescindibles como por ejemplo: la *missaqepe*, *despacho*, chicha, coca, membrillo, maíz blanco, pallar, quínua, kañiwa, *ak'arapis* y otros.

El rito está dividido en acciones denominados Irpa: i) acto de purificar (*ch'uyay*). ii) matrimonio de los animales (*saway*); iii) y los deseos y pedidos a la deidad (*samiy*). A su vez los deseos están divididos en otras *irpas*: *Samiy* del *kuyu mullu*, corral *perkay*, *wachuy* y *ostear*.

El procedimientos de la purificación de los animales se desarrolla en cuatro actos: se empieza con las alpacas (*Chusllu ch'uyay irpa*), luego son las llamas, (*Chullumpi ch'uyaya irpa*), después las ovejas (*chita ch'uyay irpa*), y finalmente las vacas (*Markus ch'uyay irpa*). En ese mismo orden, se procederá también con la ceremonia del “matrimonio de los animales”. El ritual se apertura con un *despacho* en la *pukara* (templo familiar) y se clausura de idéntica manera.

Cada miembro de la familia tiene su papel en la ceremonia: El dueño del rebaño hace de Patrón, el yerno es designado para el servicio y los ayudantes pueden ser los parientes o las amistades.

5

Algo que particulariza el rito de los agro-pastores calqueños es, sin lugar a dudas, de propiedad privada. Cada comunero es dueño de su ceremonia al que denominan *ñan* (su camino) o *ñaniyoq* (con su ritual), y puede dejar en herencia al hijo que él designe con la entrega simbólica de la *missaqepe*. Los hijos desde muy temprana edad aprenden acerca del ritual, el desarrollo de la ceremonia, lo que simboliza, la importancia y su grandiosidad. Es por eso que todo agro-pastor tiene como deseo perenne no sólo de

que se cumpla la función del mismo, sino que se procure cumplir cómo la tradición establecida.

El rito como sistema de significados, expresa en símbolos su contenido, que los comuneros le dan diferentes usos, tanto en la vida ritual como en la vida secular. Evoca relatos míticos muy pocos conservados en las crónicas como el caso del *Qorikancha*; pero si en los relatos contemporáneos quedaron vivos en la memoria colectiva de los comuneros, que se transmitieron de persona a persona, de generación a generación.

Como se puede ver, el rito guarda elementos aún vivos del modo de pensar de los comuneros. Esta llena de expresividad, de metas y aspiraciones. Este carácter es una secuencia de la sociedad implicado en su propia organización, porque puede decirse que los ritos tienen por meta poner al ser humano en relación, directa o indirecta que sobrepasa su individualidad y que pertenece al orden establecido por la tradición.

6

Para finalizar, sólo queremos decir: que el sistema de pares de oposición es la piedra angular para dar orden a la sociedad andina. Bajo este sistema, el ritual perpetúa el orden, controla el caos conforme a las reglas tradicionales que aseguran su validez. Esa perpetuidad en el tiempo es manifestado por las palabras de don Melchor Deza: “El día que dejemos de ritualizar, nuestra sociedad de los *runas* habrá concluido”. Pero las deidades andinas continúan aún vivas manifestándose en tiempos modernos.

BIBLIOGRAFÍA

ACADEMIA MAYOR DE LA LENGUA QUECHUA

1995 Diccionario quechua, español, quechua: Simi Taque. Edit. Municipalidad del Qosqo, Cusco, Perú.

ARGUEDAS, José María

1953 Folklore del valle del Mantaro. Folklore Americano 1 (1) 107-293.

1964 (1956) "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en Estudios sobre la cultura actual del Perú, J. M. Arguedas ed. Pp 221-272.

1991 "La Literatura oral: El cuento", en Acerca del Folklore. Municipalidad de Lima Metropolitana, Perú.

ANIBARRO DE HALUSHKA, Delina

1976 La tradición oral en Bolivia. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

ARNOLD, Y. Arnold, Domingo Jiménez y Juan de Dios Yapita

1998 Hacia un Orden Andino de las Cosas. Ed. Hisbol/ILCA. Bolivia.

ARRIAGA, Pablo Joseph

1999 (1621) La extirpación de la idolatría en el Perú. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco.

AVENI, Anthony F.

1981 "Horizon Astronomy in Incaic Cuzco", in Ray Williamson (ed) Archaeoastronomy in the Americas; Selected Papers Presented At a Conference Held at Santa Fe, N. M., 1980 la Ballena Press Anthropological Paper No. 27; Los Altos (California), pp 305-318

BALANDIER, Georges

1990 El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Ed. Gedisa, España.

1988 Desorden y modernidad. Ed Jucar, España.

BAUER, S. Brian

2000 El espacio sagrado de los Incas: El sistema de ceques del Cuzco. Archivos de Historia Andina No. 33.

BAUER, S. Brian y David S. P. Dearborn

1968 Astronomy and empire in the ancient Andes. Austin: the university of Texas Press.

- BERG, Han van den.
1989 "La Tierra no da así no más": Los ritos agrícolas en la religión de los Aymaras Cristianos. En ACEDLA publicaciones the the Netherlans.
- BETANZOS, Juan de
1968 (1551) Suma y Narración de los Incas. Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, Madrid.
- BOCK, Philip K.
1977 Introducción a la moderna antropología cultural. Fondo de Cultura Económica. México.
- BOLTON, Pierre
1992 Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales: Perú y Bolivia. Ed. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Cusco.
- BONAVÍA, Duccio
1996 Los camélidos sudamericanos: Una introducción a sus estudio, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- BOURRICAUD, Francois
1956 El mito de Inkarrí, Folklore Americano 4: 178- 187
- BROUGERE, A. M
1988 T'inkachi: Reivindicación Simbólica del Enqa en la Puna de Arequipa. Anthropologic. PCP. Lima.
- BRUSH, Stepen
1974 "El lugar del hombre en el ecosistema andino", en la Revista del Museo Nacional. Lima.
- CARMONA CRUZ, Aurelio
1999 "Usno, Sukankas y calendario Enqa", en Andes No. 3 Revista de Ciencias Sociales, UNSAAC. Cusco.
2000 "El pensamiento religioso de los Inkas", en Revista de Programa de Fiestas. Intirraymi. Cusco.
- CASAVARDE, Juvenal.
1970 "El mundo sobre natural en una comunidad" en Allpanchis No. 2. Cusco, Perú.
1985 Comunidades Alpaqueras, en Revista MINKA No. 16. Huancayo.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
1985(1550) Crónica del Perú, segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica y Academia Nacional de Historia.

- COBO, Bernabé
1956 (1653) Historia del Nuevo Mundo. Editorial H.G. Rozas.
- CONCHA CONTRERAS, Juan de Dios
1975 "Relación entre pastores y agricultores", en Allpanchis No. 8, Cusco
- CUSTRED, Glynn
1973 Puna zones of the South Central Andes, Paper prepared for the symposium "Cultural Adaptation to Mountain Ecosystems" Annual meeting of the American Anthropological Association. New Orleans.
- CTAR Cusco, Oficina zonal de desarrollo Calca.
2000 Diagnóstico de saneamiento básico rural de la Provincia de Calca.
- DOLLFUS, Olivier y Pierre Usseimann
1978 Carte des unités du paysage; bassin versant du Chancay (1/2500). Lima: Instituto Frances de Estudios Andinos.
- DOLFUS, Olivier
1981 El reto del espacio andino. Perú Problema 20. IEP. Lima
- DOUGLAS, Mary
1973 Pureza y Peligro: Un análisis de los conceptos y Tabú. Madrid, Siglo XXI.
- DURKHEIM, Emilio
1968 Las formas Elementales de la vida Religiosa. Editorial Schapire S.R.L. Buenos Aires
- ESPINOZA Martines, Héctor
1984 "Wamani aysay entre los pastores de Soras-Ayacucho", presentado al VII Congreso Nacional de Folklore, Policarpo Caballero Farfan. Cusco.
- FLORES OCHOA, Jorge
1968 Los Pastores de Paratía: Una Introducción a su estudio. Instituto Indigenista Interamericano. Serie de Antropología Social No. 10. México.
1977 Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna. Ed. IEP. Lima
1977 "Aspectos mágico del pastoreo: Enqa, enqaychu, khuya rumi", en Pastores de Puna: Uywamichiq Punarunakuna. IEP.
- GADE, Daniel
1974 Plants Man and The Land in the Vilcanota of Perú. The Hague: Dr. W. Junk B.V. Publishers.

- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1991(1609) Comentarios Reales de los Incas. Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- GARR, Thomas.
1972 Cristianismo y Religión Quechua en la Prelatura de Ayaviri.
Instituto de Pastoral Andina. Cusco.
- GEERTZ, Clifford
1965 "Religión as a Culture Systems", en Michael Baton, ed. Anthropological Approaches to th Study of Religión, Nueva York, Frederick A. Praeger, pp. 1-46
1990 La interpretación de las culturas. Ed. Gidesa. España
- GLAVE, Luís Miguel
1992 Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX. Fondo de Cultura Económica, Lima, Perú.
- GLEICK, James
1988 Caos: La creación de una ciencia. Ed. Seix Barral, España
- GONZALES DE HOLGUÍN, Diego
1989(1952) Vocavulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Quichua o del Inca. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.
- GOW, Rosalind y Bernabé Condori
1974 Kay Pacha: Tradición oral andina. Bartolomé de las Casas. Cusco.
- GUAMAN POMA, de Ayala
1980(1583) El primer nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI. México, IEP
- INAMURA, T
1981 "Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú: Simbiosis Económico social con los agricultores", en Estudios etnográficos del Perú meridional. Editor: Shozo Masuda. Universidad de Tokio, Japón.
1988 "Relación Estructural de Pastores y Agricultores en las Fiestas Religiosas de un Distrito", en Llamichus y paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas. CEAC. Cusco.

- HARTMANN, Roswith
1972 "Otros datos sobre las llamadas batallas rituales", XXXIX. Congreso Internacional de Americanistas, Actas y Memorias, vol. 6, Lima.
- ISBELL, Billie Jean
1974 "La otra mitad esencial: Un estudio de complementaridad Sexual en los Andes", Estudios andinos, Volumen 5.
- KATO, Takahiro
1988 "Agosto, el mes mágico: Un pensamiento popular del tiempo en el distrito de Aco, Perú", en Anthropologica P.C.P. Lima
- KIMURA, Hideo
1988 "¿Principios o Modos?: Organización Social de Pampallacta.
Economic, Society. University tokio No. 3
- LA REVISTA
1971 "El entroje". Revista Allpanchis No. 3. Cusco
- LAPIEDRA, Aurora
1985 "Roles y Valores de la mujer andina", en Allpanchis No. 25, Cusco.
- LAS CASAS, B. de
1958(1566) Apologética Histórica. BAE. Madrid
- LEACH, Edmundo
1965 Cultura y Comunicación: La lógica de la comunicación de los Símbolos. Siglo XXI Madrid.
- 1966 "Ritualizatio in Man Relation of Conceptual and Social Development" Philosophical Transactions of the Rogal Society of London.
- 1971 Replanteamiento de la Antropología. Ciencias Humanas, Seik Barral Barcelona, España.
- 1978 Claude Lévi-Strauss. The Viking Press, New York.
- LECOQ, Patricie y Sergio Fidel M
1999 "Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventanilla, una comunidad pastoril de sur de Potosí, Bolivia", en Pastores Altoandino: Realidad, Sacralidad y posibilidades. Plural Musef, Bolivia

LÉVI-STRAUSS, Claudio

- 1965 El totemismo en la actualidad. Traducido por Francisco Gonzales Aramburú. Fondo de Cultura Económica, Mexico
- 1966 *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press. El Pensamiento Salvaje. México 1964.
- 1987 *Myth and Meaning*, University of Toronto. Alianza Editorial. Madrid
- 1970 *Antropología Estructural*. Editorial Ciencias Sociales.

LIRA, Jorge

- 1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*. Consorcio Andrés Bello, Bogotá.
- 1965 "Recopilación: El Joven que Subió al Cielo (Material de estudio). *Folklore Americano* 13: 127-140.
- 1969 "El cambio de la suerte", en *Allpanchis* No. 1. Cusco.

LLANQUE CHANA, Domingo.

- 1986 "Producción alimentaria y ritos agrícolas entre los aymaras". en *Boletín del Instituto de Estudios Aymaras*. Serie 2 No. 24.

MANNHEIM, Kart

- 1987 *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura económica. México

MARZAL, Manuel.

- 1971 "El Mundo Religioso de Urcos". en *Instituto de Pastoral Andino*. Cusco, Perú.
- 2002 *Tierra Encantada: Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Editorial Trotta, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

MAYORGA, S, Palacios, Félix, R. Samaniego

- 1976 "El rito aymara del despacho", en *Allpanchis* No. 9. Cusco

MAYTA, Medina Faustino

- 1971 "La cosecha del Maíz en Yucay". *Revista Allpanchis* No.3 Cusco.

MERLINO. R.J, Rabey

- 1982 "Pastores del Altiplano Andino Meridional: Religiosidad, Territorio y Equilibrio Ecológico". *Allpanchis* No. 21, Cusco

- MOLINA, Cristobal el Cusqueño
1943(1574) Fabulas y ritos de los Incas. Pequeños Grandes Libros.
Lima
- MORLON, Pierre
1996 Comprender la agricultura campesina en los Andes
1997 Centrales".
Bartolomé de las Casas. Cusco
- MOROTE BEST, Efrain.
1988 Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los
Andes.
Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.
Cusco
- 1954 "Fiesta de San Juan, el Bautista. En Archivos Peruanos de
Folklore. Cusco, Perú.
- MURRA, John
1975 Formaciones Económicas y Políticas del Mundo Andino.
IEP. Lima
- MURUA, Martín de
1946(1590) Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas
del Perú Instituto Santo Toribio de Modrobejo, Madrid.
- NACHTIGALL- Horst
1966 Indianische Fisher Feldbaner und Viehauchter. Beitrage
Zur Peruanischen Volkerkunde. Berlín
- NUÑEZ DEL PRADO, Juan Victor.
1970 "El Mundo Sobrenatural de los Qechuas del Sur del Perú
a través de la comunidad de Qotobamba". en Allpanchis
No. 2. Cusco, Perú.
- NUÑEZ DEL PRADO, Daysi Irene
1974 Yanantin: "La Dualidad Andina". Presentado al
Simposio Ideología y Sociedad en los Andes, IV
Congreso del Hombre y la Cultura.
- ORTNER, Sherry B
1978 Sherpas through their Rituales, Cambridge University
Press, London
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro
1973 De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú,
Lima: Retablo de Papel, ediciones.
- 1989 "La comunidad, el parentesco y los patrones de crianza
andinos", en Revista Anthropologica. Pontificia
Universidad Católica del Perú, Lima

- ORTÍZ RESCANIERE, Alejandro, Juan Javier Rivera Andía y Eduardo Linares
2001 "Ritos y canciones en torno a la identificación del ganado en el valle de Chancay. El rodeo de San Juan de Viscas". *Anthropológica* 19: 261-334
- OSSIO, Juan M.
1973 *Ideología Mesiánica del Mundo Andino*, ed., Lima: Edición de Ignacio Prado Pastor.
- OTTO, Rodolfo
1989 *Lo Santo - Serie de materiales de enseñanza antropológica PUC*. Lima.
- PACHACUTI YAMQUI, Joan Santacruz
1879(1613) *Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú. Tres relaciones de antigüedades peruanas*. Editorial guaranía
- PALACIOS RIOS, Felix
1977 "Hiwasaha huya uywataña, uku uywaha hiwasaru uyusito". *Los pastores Aymaras de Chichillapi. Tesis para optar el Grado de Magíster en Ciencias Sociales, especialidad Antropología*.
- 1990 "El simbolismo de la casa de los pastores aymaras". Trabajo presentado al Simposio RUR 6. *El pastoreo altoandino: Origen, desarrollo y situación actual*.
- 2000 "El simbolismo de las alpacas: Ritual y cosmovisión andina", en *Pastores Altoandino: Realidad, Sacralidad y posibilidades*. Plural Musef, Bolivia.
- PAREDES CANDIA, Antonio
1973 *Cuentos populares bolivianos*. La Paz, editorial Isla, Bolivia
- PLATT, Tristán
1976 "Espejo y Maíz: Temas de la Estructura Simbólica Andina", en *Cuadernos de Investigación* 10. Centro de Investigación y Promoción del campesinado. La Paz.
- PLATTNER, Stuart
1991 "Introducción", en *Antropología Económica*. Editorial Alianza, México.
- POLO DE ONDEGARDO
1916(1571) *Informaciones acerca de la Reigi3n y Gobierno de los incas*. Imprenta San Mart3n.

- RADCLIFFE Brown
1922 The Andaman Islanders Glencoe, III: Free Press.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier
2003 La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002): Ritual, religión y ganadería en los Andes. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERO, Víctor
1983 "Herramientas agrícolas andinos", en Evolución y Tecnología de la agricultura andina. Edición Ana María Fries. Cusco.
- ROCA, Demetrio
1994 "Mito y rito del maíz en Yucay, Urubamba", en Revista Qollana. Cusco.
- RODRIGUEZ Vásquez, Walter
1983 "El ritual de los animales andinos, en VII Congreso Nacional de Foklore. Cusco
- ROSING, Ina.
1992 La Mesa blanca Kallawaya: variaciones locales y curaciones del susto. Editorial "Los Amigos del Pueblo", Cochabamba.
- ROZAS ALVAREZ, Jesús Washington
1998 "El Paqo y el Arariwa: dos especialistas al cuidado de los cultivos andinos", en Puna, Qheswa y Yunga: El Hombre y su medio en Q'ero. Bamco Central de Reserva del Perú.
1992 "Sana, sana patita de rana...", en el Qosqo: Antropología de la ciudad. Editado por Hiroyasu Tomoeda y Jorge Flores Ochoa. CEAC. Cusco.
1995 "El concepto de ciclo en dos cuentos andinos", en la Revista No. 22 The Journal o Intercultural studies. Kansai University or Foreign Studies Publication, Japón.
2005 "El Qorikancha en el pensamiento contemporáneo", en Perpectivas Latinoamericanas No. 2. Centro de Estudios Latinoamericanos. Universidad Nanzan, Nagoya. Japón.
- ROZAS ALVAREZ, Jesús W. y María del Carmen Calderón
1993 Taque y ch'eqesqa: conceptos de concentración y dispersión en el pensamiento andino, en Ricardo Melgar Bao et. al (eds.), Perú Contemporáneo: el espejo de las identidades. Pp. 217-234. México, DF: Universidad Nacional Autónoma de México.

- 2000 "La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto, en Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac. Editado por Luís Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii. National Museum of Ethnology, Osaka.
- ROZAS CALDERÓN Abel Antonio
- 1999 "Las aves en la creencia andina", en Anales de la III jornada de Ornitología. Cusco, Perú.
- SAKAI, Masato
- 2000 Reyes, Estrellas y cerros en Chimor: el proceso de cambio de la organización espacial y temporal en Chan Chan. Editorial Horizonte. Perú
- SALAS Vitangart, Dionicio
- 1944 Arimancacha, el chihuaco, Huaman Puma 16: 98-99. Revista Nacional de Cultura y Folklore.
- SANTILLAN, Hernando de
- 1968(1563) Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas. En Francisco Estete Barba (ed), Crónicas peruanas de interés indígena, pp103-149. Biblioteca de Autores Españoles, tomo 209. Madrid: Ediciones Atlas.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
- 1960(1572) Historia de los Incas. Editores EMECÉ, Buenos Aires.
- SAHLINS, Marshall
- 1974 Economía de la edad de piedra. Akal editor, Madrid.
- TROLL, Carl
- 1989 "Las culturas superiores andinas y el medio ambiente geográfico", en Revista Allpanchis, Cusco.
- TAURO, Alberto
- 1987 Enciclopedia Ilustrada del Perú, vol. 3, Lima: Promoción Editorial Inka.
- TAYLOR, Geraldo
- 1987 Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII, Lima: IEP/IFEA
- TOMOEDA, Hiroyasu
- 1980 "Folklore Andino y mitología Amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino", en El Hombre y su Ambiente en los Andes Centrales. Senri Ethnological Studies. Osaka, Japón.
- 1987 "La llama es mi chacra: El mundo metafórico de los pastores andinos", en Llamichos y paqocheros: Pastores

- de llamas y alpacas. CEAC, Cusco.
- 1993 “Los Ritos Contemporáneos de Camélidos y la Ceremonia de la Citua”, en *El Mundo Ceremonial Andino*. Senri Ethnological Studies. Osaka, Japón
- 1995 “El concepto de energía vital entre pastores andinos”, en *Revista del Museo e Instituto de Arqueología* No. 25. Cusco.
- 1999 “Estética del ritual andino”, en *Desde afuera y desde adentro: Ensayo de etnografía e historia del Cusco y Apurímac*. *Revista National Museum of Ethnology*, Osaka.
- 2000 “Estética del ritual andino”, en *Desde afuera y desde adentro: Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac*. Editado por Luis Millones, Hiroyasu Tomoeda y Tatsuhiko Fujii. *National Museum of Ethnology*. Osaka, Japon
- TSCHOPIK, Harry
- 1968 *Magia en Chucuito. Los Aymaras del Perú*. México: Instituto indigenista Interamericano (1951).
- TURNER, Victor
- 1968 *The Drums of Afflictions: A study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Oxford University Press.
- 1974 *The forest of Symlos: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press. 1967
- VALDERRAMA F. Ricardo y Carmen Escalante
- 1976 *Pacha Tínka o la Tínka a la Madre Tierra en el Apurímac*, en *Allpanchis* 9: 177-199. Cusco
- 1979 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Bartolomé de las Casas.
- VALENCIA, Abraham
- 1979 “Nombre del maíz y su uso ritual por los K’anas”. *Revista Antropología andina*. Centro de Estudios Andinos Cusco
- VOGT, Evon Z
- 1974 *Ofrendas para los Dioses*. Fondo de Cultura Económica. México.
- URBANO, Enrique
- 1987 “Qollana, payan, cayao: Lógica y sociedad en los Andes”, en *Boletín de Lima*, No. 51, 18-26.

- URTON, Gary
1992 "Actividad Ceremonial y División de Mitades en el Mundo Andino", en el Mundo Ceremonial Andino. Lima
- WEBSTER, Stevens
1971 An indigenous Quechua Community in Exploitation of Multiple Ecological Zones, Revista del Museo Nacional 37.PP. 174-183
- 1972 The social organization of a native Andean Community, PH. D. Dissertation, University of Washington.
- 1983 "El pastoreo en Q'ero", en Q'ero: El último ayllu qechua. CEAC. Cusco.
- WEST. T
1981 Sufriendo nos Vamos: el Paso de una Economía de Subsistencia a una economía de mercado en una Comunidad Aymara de Bolivia. PH.P. dissertation, New Scholl for Social Research, University Microfilms International, Ana Arbor.
- ZUIDEMA, R. T.
1994(1964) El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los incas. FLACSO. Traducción Ernesto Salazar



Foto No 1. Mapa donde se ubican los agro-pastores de Calca.



Foto No.2 Animales pastando en la comunidad de Huarqui.



Foto No 3 Chicha de maíz.



Foto No 4 Comprando el despacho para el ritual.



Foto No 5 La pastora y su nombre ritual es Semillero.



Foto No 6 En camino al corral ceremonial.



Foto No 7 Tres filas de waylla ichu al que denominan masa.



Foto No 8 Purificando a los animales.



Foto No 9 Matrimonio de las alpacas.



Foto No 10 Trazos con taqo haciendo los shekel.



Foto No 11 Los varones tocan los instrumentos musicales y las mujeres cantan.



Foto No 12 Escenificación del apareamiento de las alpacas.



Foto No 13 Apareamiento de la alpaca.



Foto No 14 Rito de las llamas.



Foto No 15 Colocando los aretes (zarcillos) a la llama.



Foto No 16 Llama bebiendo chicha curada.



Foto No 17 Las llamas renovadas de su fuerza vital deben continuar cargando los alimentos al taqe wasi (despensa) familiar.



Foto No 18 Matrimonio entre los Huarquis.



Foto No. 19 Rito al taqe wasi en el matrimonio de los Huarquis.



Foto No 20 La yunta de bueyes es también considerado masa

MCMXVII