

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Título

Interpretación de narrativas conversacionales que emergen de diálogos de pobladores de San Juan de Cañaris (Lambayeque) con actores diversos

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER EN
ANTROPOLOGÍA CON MENCIÓN EN ESTUDIOS ANDINOS**

AUTOR

Gherson Eduardo Linares Peña

ASESOR:

Dr. Jean-Marie Ansión Mallet

Diciembre, 2016

Resumen

En este trabajo realizamos una interpretación de narrativas que emergieron en diálogos sostenidos con pobladores del distrito de Cañaris (provincia de Ferreñafe, en la sierra del departamento de Lambayeque), que además de su contenido referencial, son analizados en sus distintas dimensiones dialógicas, es decir, como actos de habla o actuaciones sociales. En estos diálogos, los interlocutores participan en un complejo intercambio de roles y marcos de referencia, que generan distintos productos culturales y significados diversos. Para ello, utilizando el esquema conceptual y metodológico de la teoría de la emergencia dialógica de la cultura y de la función pragmática del lenguaje, analizamos un corpus conformado por catorce diálogos, para proponer una interpretación de las narrativas producidas a partir no solo de su contenido referencial, sino también sobre la base de sus elementos performativos como actos de habla. Los resultados de este análisis nos permiten confirmar la hipótesis de que los mitos no existen como generalmente han sido concebidos en la literatura antropológica. Gutiérrez Estévez (2003), los considera exactamente como uno de los tipos de juegos del lenguaje de Wittgenstein (1958); Bruce Mannheim (1999) propone estudiarlos como “narrativas conversacionales”. Estas narrativas surten del proceso dialógico de manera espontánea y de acuerdo a los roles que desempeñan cada uno de los interlocutores que lo construyen. Tienen además, diferentes usos sociales que pueden cambiar por las circunstancias y el contexto del diálogo mismo, y por lo tanto no suponen un significado único, sino más bien implican una serie diversa de significados e interpretaciones que dependen justamente del uso social que se haga de ellos.

Agradecimientos

A todos mis amigos del pueblo de Cañaris, que me brindaron una hermosa oportunidad de conversar.

Contenido

1. El problema de investigación.....	5
2. Relevancia del problema de investigación.....	6
3. Marco conceptual	7
4.1. La visión pragmática del lenguaje	7
4.1.1. Los actos del lenguaje	7
4.1.2. Los juegos del lenguaje	12
4.2. La emergencia dialógica de la cultura.....	17
4.3. Definiciones del concepto de <i>mito</i> en la literatura antropológica	19
4.3.1. Los <i>mitos</i> en la antropología con la concepción de función declarativa del lenguaje.....	20
4.3.2. Narrativas conversacionales desde la concepción de función performativa del lenguaje	24
a. Las narrativas como juegos del lenguaje.....	24
b. Definición de narrativas conversacionales.....	24
5. Enfoque metodológico	26
5.1. Lineamientos metodológicos generales	26
5.2. Técnicas dialógicas de investigación.....	29
6. El área de estudio: Cañaris	31
6.1. Cañaris y sus relaciones con la realidad regional y nacional	31
6.2. Los Cañaris: un pueblo que el Estado quiere volver “invisible”	35
7. Revisión de la recopilación y estudios de la tradición oral de Cañaris.....	38
8. Desarrollo del trabajo de campo	40
8.1. Actividades e impresiones de la experiencia en campo.....	40
9. Análisis de diálogos realizados en campo.....	43
9.1. Interpretación del diálogo formal con pobladores de Cañaris	43

9.2.	Intertextualidad	49
9.3.	Interpretación de narrativas conversacionales citadas en diálogos con pobladores de Cañaris	53
a.	El Achkay como una advertencia para no maltratar a los pequeños canes	53
b.	El Lalucho como una madera que no seca rápido	63
9.4.	Formatos de participación y emergencia de significados de narrativas conversacionales en Cañaris.....	65
9.5.	Síntesis sobre significados de narrativas conversacionales en Cañaris	70
9.6.	La dicción de las narrativas como forma esencial de la competencia comunicativa.....	73
10.	Conclusiones	75
11.	Bibliografía	78
12.	Anexos.....	84



1. El problema de investigación

La etnografía andina ha trabajado profusamente el corpus mitológico de diversas poblaciones de la sierra en el Perú, inicialmente sobre la base de escuelas paradigmáticas como el estructuralismo, el funcionalismo o la semiótica, de manera que existe hoy en día, toda una tradición de análisis y estudio desde estas perspectivas. Todo este trabajo ha logrado discutir en torno una serie de temas y debates que relacionan la mitología andina con conceptos como el milenarismo, el mesianismo, la estructura dual o tripartita del pensamiento andino, etc.

Posteriormente, la teoría antropológica avanzó hacia nuevos métodos de investigación, contruidos sobre la base de ciertas críticas a aquellos marcos teóricos iniciales, surgiendo por ejemplo: la antropología interpretativa, la cultura como dramatización, la teoría de la performance o el giro ontológico. Estos nuevos enfoques determinaron cambios en las definiciones fundamentales de lo que la antropología entiende como “cultura”, y por lo tanto, cambios en los métodos de interpretación de los datos de campo, pero también en las estrategias para recogerlos. Naturalmente, estos avatares de la propia disciplina antropológica, también influyeron en las teorías para el estudio de los mitos y de la tradición oral en general.

Uno de los cambios más importantes en la teoría y método del estudio de la mitología, proviene de la influencia, que desde la lingüística, aportó el análisis de la función pragmática del lenguaje. Los trabajos de lingüistas fundamentales como Ludwig Wittgenstein y J.L. Austin, que desde la década de 1950 cambiaron las principales nociones en el estudio del lenguaje, lograron trascender los temas de esta disciplina, e influenciaron el estudio de la forma de entender y sobre todo recopilar la tradición oral. Esta renovación se construye sobre la base de tres conceptos, que constituyen los elementos clave de los avances de la antropología lingüística actual: **los actos del lenguaje** (la identificación de los llamados *enunciados performativos* con los que el habla permanentemente produce hechos concretos que modifican la realidad); **los juegos del lenguaje** (es decir la comprensión del uso social de la palabra incluyendo acciones, contextos y situaciones en que los que se habla, con lo que se busca formar significados que van más allá de lo estrictamente gramatical); y **la emergencia dialógica de la cultura** (los hechos culturales son producidos a través del diálogo entre interlocutores diversos). Con ello, autores como Mannheim y Tedlock (1995) han observado el concepto de “mito” desarrollado en la literatura antropológica, proponiendo más bien el de “narrativa conversacional”, para el estudio de la tradición oral.

En este trabajo realizamos una interpretación de narrativas que emergieron en diálogos sostenidos con pobladores del distrito de Cañaris (provincia de Ferreñafe, en la sierra del departamento de Lambayeque), que además de su contenido referencial, son analizados en sus distintas dimensiones dialógicas, es decir, como actos de habla o actuaciones sociales. En estos diálogos, los interlocutores participan en un complejo intercambio de roles y marcos de referencia, que generan distintos productos culturales y significados diversos. Para ello, utilizando el esquema conceptual y metodológico de la teoría de la emergencia dialógica de la cultura y de la función pragmática del lenguaje, analizamos un corpus conformado por catorce diálogos, para proponer una interpretación de las narrativas producidas

a partir no solo de su contenido referencial, sino también sobre la base de sus elementos performativos como actos de habla. Los resultados de este análisis nos permiten confirmar la hipótesis de que los mitos no existen como generalmente han sido concebidos en la literatura antropológica. Gutiérrez Estévez (2003), los considera exactamente como uno de los tipos de juegos del lenguaje de Wittgenstein (1958); Bruce Mannheim (1999) propone estudiarlos como “narrativas conversacionales”. Estas narrativas surten del proceso dialógico de manera espontánea y de acuerdo a los roles que desempeñan cada uno de los interlocutores que lo construyen. Tienen además, diferentes usos sociales que pueden cambiar por las circunstancias y el contexto del diálogo mismo, y por lo tanto no suponen un significado único, sino más bien implican una serie diversa de significados e interpretaciones que dependen justamente del uso social que se haga de ellos.

2. Relevancia del problema de investigación

La literatura antropológica sobre tradición oral andina en el Perú, ha abordado ampliamente las áreas rurales a lo largo de la sierra sur y central principalmente. Estos estudios, que involucran territorios y poblaciones muy dispersos geográficamente, han logrado la identificación e interpretación de un vasto conjunto de motivos, personajes fabulosos y contextos rituales que son compartidos y transmitidos permanentemente por las poblaciones de estos territorios, en un esfuerzo colectivo por mantenerlos.

Sin embargo, la sierra norte del país posee un área cultural quechua que los estudios etnológicos en general han abordado muy poco, en comparación con la atención que han merecido otras áreas rurales de sierra del país. Las escasas noticias que tenemos de esta área nos dicen que posee elementos lingüísticos, estéticos y artísticos distintos a los de otras áreas de la sierra del país. En concreto, nos referimos al área conformada por los distritos de Cañaris e Incahuasi (de la provincia de Ferreñafe) y al caserío de Penachí en el distrito de Salas (de la provincia de Lambayeque) todos ubicados en la parte serrana del departamento de Lambayeque.

En general, la investigación respecto a la tradición oral de esta área es muy incipiente, sino inexistente, considerando el avance conceptual y metodológico que ha tenido el estudio de la mitología andina quechua de la sierra central y sur en el país. Esta investigación trataría entonces de aportar a la construcción de un corpus de la tradición oral de esta región quechua, que permita la recopilación de los principales temas míticos y creencias sobre entidades no humanas, además de diversas formas de tradición oral en esta área. Si bien sería interesante lograr trabajar en Cañaris, Incahuasi y Penachí, nos enfocamos solo en el lado oriental del distrito de Cañaris. Con ello, creemos que esta investigación permitiría ampliar el panorama del conocimiento de la tradición oral andina quechua que ha sido estudiada hasta ahora.

Por otro lado, la investigación propone una metodología que considere una interpretación no solo de lo narrado, sino del acto del diálogo que incluye el uso de narraciones, de la práctica de hablar usando motivos míticos o frases de un repertorio conocido, estudiando el contexto en el que es dicho, la comparación con versiones distintas del mismo motivo mítico, el uso social de los textos para describir

sucesos de la vida social actual del poblador contemporáneo, etc. Como se puede ver, tanto el marco teórico, el esquema metodológico y el área de estudio constituyen ítems aun no muy explorados por los estudios de la etnografía andina en el Perú, por lo que creemos necesario ampliar el debate en torno a los temas y resultados tratados en la presente investigación.

3. Marco conceptual

Uno de los ítems fundamentales del debate que queremos presentar, se desprende de la comprensión del lenguaje no solo a partir de su sentido *declarativo* –es decir, *lo que se dice*– sino también en su *función práctica* –es decir, *los hechos que se pueden producir al decir lo que se dice*–. En este sentido, el fin práctico del lenguaje –y por ello, del uso de motivos míticos en diálogos como veremos posteriormente– es la razón real de su ejercicio, que constituye finalmente su significado. El desarrollo de la teoría de la visión pragmática del lenguaje ha sido construido sobre la base de las investigaciones de Ludwig Wittgenstein (1968) y J.L. Austin (1955), que serán los fundamentos del posterior desarrollo de la antropología lingüística, como alternativa a la antropología de Levi Strauss que está enraizada más bien en el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure.

Sobre la base de estos desarrollos desde la lingüística, la denominada crítica dialógica de la antropología surge para superar la separación entre el aspecto social y lingüístico de la disciplina. Hacia la década de 1980, autores como Dennis Tedlock (1983), estudiaron el carácter colaborativo de la construcción de significado entre el informante y el investigador que llega al campo. Ya en los 90, Bruce Mannheim ha consolidado la teoría de la *emergencia dialógica de la cultura*, que trata de superar definitivamente la visión instrumental de la lengua como medio de *hablar sobre cultura*, para alcanzar una visión de lengua –y por lo tanto diálogo– como *hecho cultural autónomo que además produce la cultura*, y que por lo tanto, debe ser estudiado como dato etnográfico en sí mismo.

4.1. La visión pragmática del lenguaje

4.1.1. Los actos del lenguaje

Uno de los conceptos más importantes del marco teórico que usamos en este trabajo, se refiere a la idea del *habla como acción social*. Este es un tema crucial en el debate de la lingüística de la segunda mitad del siglo XX, y fue explicitado muy claramente en el título que J.L. Austin usa para su obra fundamental de 1955: en él, el autor anuncia el desarrollo de un tema que si bien estaba en el debate de autores contemporáneos, no había sido lo suficientemente abordado: ¿cómo hacer cosas con palabras? Austin hace un amplio desarrollo del aspecto pragmático del lenguaje, es decir, de los hechos concretos que se pueden hacer al decir algo. Esta teoría ha supuesto una gran cantidad de aplicaciones en áreas diversas del saber, tanto a nivel conceptual como metodológico.

Austin (1955) señala que existen cierto tipo de expresiones lingüísticas que al ser dichas producen hechos concretos que modifican la realidad, que logran “hacer cosas”, ya que el hecho de ser dichas las

constituyen en actos en sí mismos. Al revisar los avances de la gramática de su tiempo, el autor repara en que estas expresiones no han sido lo suficientemente estudiadas, ni distinguidas de las expresiones más comunes, que claramente describen algo, registran un hecho que ha ocurrido o informan sobre algo que va a suceder, por ejemplo. Si pensamos en una oración del tipo: “el cielo es azul”, o “mañana deberé levantarme temprano”, podemos advertir que se trata de enunciados que bien describen algo, o anuncian que algo sucederá próximamente. Otras como “me estoy portando amablemente”, describen lo que digo que estoy haciendo. Estas expresiones tienen valor de verdad o falsedad, ya que pueden contrastarse con lo que está ocurriendo u ocurrirá realmente. Todas estas son los denominados *enunciados constatativos*.

Sin embargo, el autor destaca que existe un tipo de expresiones que no tienen estas características. Pensemos por ejemplo en enunciados como: “te apuesto a que va a llover” o “prometo que volveré”. En estos casos, lo que se está diciendo no puede contrastarse con la realidad, ya que el hecho de que efectivamente llueva o no llueva, no hace verdadera la apuesta, pues la frase no describe la apuesta sino la hace, pues al ser dicha podemos decir que efectivamente ha ocurrido una apuesta. En el otro caso, aunque el sujeto que refiere la promesa jamás vuelva en efecto, es claro que la frase fue dicha para hacer una promesa, cosa que efectivamente ocurrió cuando la frase fue dicha. Austin llama *performativas* a este tipo de expresiones, e identifica que tienen las siguientes características básicas: no describen, ni registran nada en absoluto, no registran ni cuentan hechos pasados, futuros o probables, tampoco pueden ser verdaderas o falsas. En cambio, el acto de expresar este tipo de oración es realizar una acción, o parte de ella, “acción que a su vez no sería normalmente descrita como consistente en decir algo” (1955: 5). En esta última reflexión, Austin señala la dificultad para describir los actos que se producen al decir enunciados performativos, como justamente decirlos. Esto es importante. Por ejemplo si queremos describir que es *jurar*, difícilmente diremos que se trata de decir “si juro”, y que el decirlo es imprescindible para que el acto de jurar realmente ocurra. De esta forma, el autor señala que la gramática y la filosofía no se han ocupado exhaustivamente de los enunciados performativos que tienen una peculiar forma engañosa, una especie de “disfraz” para parecer expresiones constatativas.

Alessandro Duranti (2000) describe el aparato analítico de Austin que ayuda a entender como los enunciados pueden convertirse en actos sociales. El siguiente cuadro presenta este modelo a modo de síntesis:

c-1

Modelo para el análisis de la función pragmática del lenguaje

Tipo de acto	Definición	Caso – ejemplo
El acto locutivo (significado)	Emisión de secuencia de palabras con una estructura gramatical	Durante el transcurso de una batalla, un coronel le dice a uno de sus oficiales: “ <i>Lo asciendo a usted a general de nuestro ejército</i> ”
El acto ilocutivo (fuerza convencional)	Es el acto o hecho que se realiza al decir el acto locutivo (ocurre por medio de su fuerza convencional)	El oficial a quien le es dicho “ <i>Lo asciendo a usted a general de nuestro ejército</i> ” efectivamente

	Hechos que ocurren bajo control o voluntad del hablante	adquiere este rango militar en el ejército de su país.
El acto perlocutivo (efecto)	Son las consecuencias o efectos que se producen al decir el acto locutivo (con independencia de la fuerza convencional) Hechos que escapan al control o voluntad del hablante	El militar que acaba de lograr el ascenso se llena de un profundo patriotismo y muere por un acto teórico en la batalla en cuestión.

Fuente: Elaboración propia adaptando los conceptos de Alessandro Duranti (2000: 298)

Según Austin, cuando hablamos realizamos tres tipos de actos. En primer lugar, el acto *locutivo* se refiere al hecho concreto de hablar. El significado del acto locutivo es entendible según el contenido de la proposición que es dicha. En el ejemplo (tercera columna de c-1), tenemos el enunciado “*Lo asciendo a usted a general de nuestro ejército*” que es dicho por un coronel en el transcurso de una batalla. El acto locutivo de este enunciado tiene un significado que se puede conocer debido a la construcción gramatical de las palabras que se usan para construirlo. Por su parte, el acto *ilocutivo* se refiere a los hechos que ocurren por el acto de haberse pronunciado la oración. En el ejemplo, lo que dijo el coronel implica que un oficial asciende al grado de general a partir del momento en que la frase fue dicha, debido básicamente al mayor grado del militar que dice la frase y al contexto absolutamente solemne de una batalla.

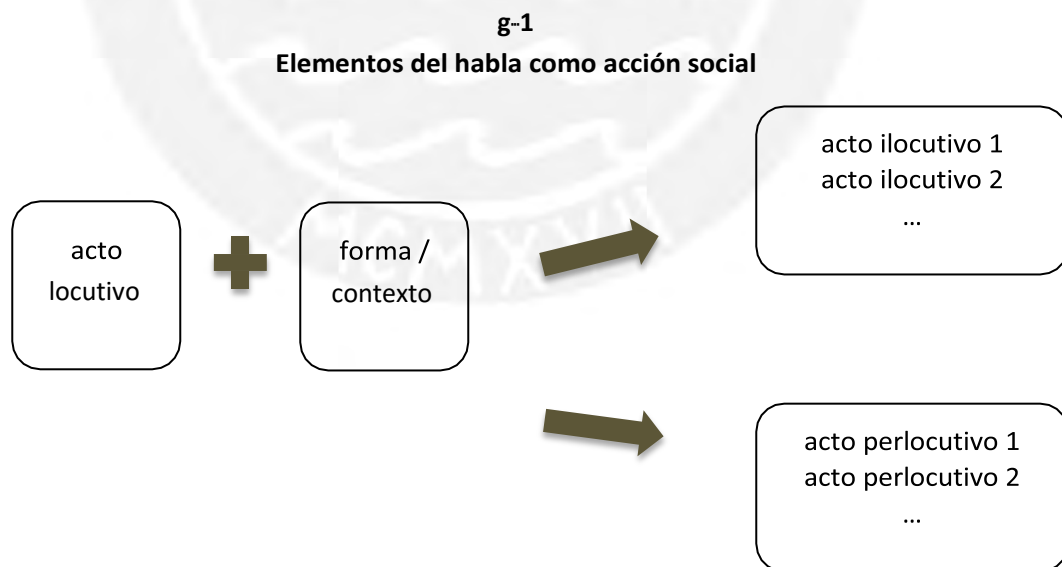
Si, siguiendo con el ejemplo, el coronel hubiera dicho “*Lo asciendo a usted a general de nuestro ejército*” en medio de una carcajada, y en la sala de un restaurante cuando celebraban juntos algún episodio de humor, entonces el acto ilocutivo no se hubiera producido, ya que el joven militar que es el interlocutor hubiera entendido esto como una broma. En cambio, podemos suponer que el militar de mayor rango dijo aquello en un tono absolutamente serio y hasta solemne, dado el contexto liminal de una batalla, por lo que el acto ilocutivo se habría producido, es decir, el ascenso ocurrió efectivamente. Finalmente, en este último caso, es posible que el joven militar al verse ungido de esta manera, vea magnificado su patriotismo, y entre en una profunda devoción por los honores militares y realice actos de extremado valor y hasta intrepidez, por lo que finalmente muere en acciones de guerra. La ocurrencia del heroísmo y los actos de riesgo e intrepidez, son los actos *perlocutivos*, y se refieren a aquellos que ocurren fuera o más allá de los actos que conciernen directamente a lo que dice el acto locutivo. Naturalmente, los actos perlocutivos son impredecibles y pueden constituir una serie de hechos (heroísmo, muerte) que se desencadenan a partir de la fuerza convencional del acto ilocutivo (ascenso de un militar).

En su análisis, Duranti (2000: 299) destaca la diferencia que Austin hace entre **significado** y **fuerza**: el primero concierne a lo que básicamente puede entenderse de la forma gramatical y sintáctica de un enunciado, y que siempre será el mismo. El segundo, se refiere a la acción que puede ser producida por el significado, y que puede variar según los elementos paralingüísticos que se esté usando. Con este análisis, Austin muestra que el mismo acto locutivo puede producir diversos actos

illocutivos o ninguno. O de otro modo, un mismo significado –un mismo enunciado– puede producir diversas acciones. Como veíamos en el ejemplo, los hechos pueden cambiar profundamente –risas, heroísmo, muerte, etc.– si la misma frase es dicha de diversas formas –entre risas, seriamente, con indiferencia, etc.–

La diferencia entre significado y fuerza es particularmente importante para entender, e identificar, la capacidad del lenguaje para producir actos en la realidad. Básicamente, el estudio de Austin puede entenderse como un reclamo que le hace a la filosofía contemporánea, que tiene una especie de obsesión por validar enunciados según lo que sucede en la realidad. Es decir, primero ocurre la realidad y después el lenguaje la describe. Esto último no es otra cosa que la función descriptiva de los enunciados asertivos o connotativos. Hasta aquí, el lenguaje no supera su función tradicional: registrar la realidad. Sin embargo, como venimos viendo, los lingüistas como Austin y el segundo Wittgenstein, descubren que un mismo enunciado puede tener diversos impactos que modifican el sentido inicial que el significado quiere proporcionar, llegando incluso a producir actos sociales. ¿Pero de qué depende esta capacidad de los actos del habla para producir formas diversas de acciones en la realidad? Evidentemente, de la *forma* de decir algo según el *contexto* en que se está diciendo. Si hacemos un análisis del uso de un mismo enunciado y creamos diferentes contextos, podremos apreciar mejor la teoría del habla como acción social.

Es decir, un mismo enunciado puede significar una advertencia, una amenaza, una promesa, etc. dependiendo de situaciones diversas en que la misma frase es dicha. Entonces tenemos tres elementos en que se compone el lenguaje como acción social: lo que es dicho (significado o acto locutivo), la forma en que es dicho (contexto, elementos paralingüísticos) y los hechos producidos por lo que es dicho (que son de dos tipos: fuerza convencional o acto ilocutivo y los actos perlocutivos). El siguiente esquema puede ayudar a sintetizar este conjunto de conceptos:



John Searle (1980) desarrolló las ideas de Austin, proponiendo que “toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos” (p.26). Con esto, el autor explica la importancia del estudio de los actos de habla, pues serían parte sustancial de absolutamente cualquier proceso de comunicación que hacemos. Searle se opone a uno de los principios básicos de la lingüística clásica, para la cual la búsqueda de la unidad básica de la comunicación, no sobrepasa los límites de *lo que se dice*. Por ello, la lingüística tradicional reconoce en los morfemas las unidades básicas o elementales de la comunicación, ya que constituyen la serie mínima de articulaciones de sonidos con significado, como los sufijos o prefijos por ejemplo. Pero el significado reconocido por el conjunto de hablantes de una lengua va muchos más allá que el entendimiento literal de los sufijos o las palabras. Al explorar la función social del lenguaje, Searle concluye que “el hablante, actor del acto de habla, al emitir una frase o proposición, se halla con tres niveles de realidad o actos por los que atraviesa el mensaje: lo que dice, lo que quiso decir y lo que otros dicen que dijo” (Barraza 2016: 37). Solo con la observación de estos tres niveles, un enunciado tiene el significado real de lo que alguien dijo, según lo que quiso decir y de acuerdo a lo que otros dijeron que dijo. Cada una de estas tres correspondería a los elementos locucionario, ilocucionario y perlocucionario respectivamente. Para resumir: la frase dicha, la intención del emisor y la forma en que es recepcionada por el oyente. De lo contrario, el enunciado en cuestión pierde su significado determinado por el contexto en que es dicho, porque podría significar varias cosas aun manteniendo la misma frase, usando la misma oración. Por ello, Searle considera que la unidad básica de comunicación trasciende completamente el morfema que es la primera articulación de sonidos con un significado; ni siquiera considera que las palabras o incluso las oraciones son tales unidades básicas; estas deben trascender el contenido normado por la gramática o la sintaxis convenida en una lengua:

La unidad de comunicación lingüística no es, como se ha supuesto generalmente, el símbolo, palabra u oración, ni tan siquiera la instancia del símbolo, palabra u oración, sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla. Considerar una instancia como un mensaje es considerarla como una instancia producida o emitida. Más precisamente, la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones constituye un acto de habla, y los actos de habla (...) son las unidades básicas o mínimas de la comunicación lingüística (p.26)

De lo anterior podemos ver que la producción de la *oración --- instancia* bajo ciertas condiciones es el acto ilocucionario, y el acto ilocucionario es la unidad mínima de la comunicación lingüística (Searle 1980: 26). Con ello, el autor enfatiza el carácter variable del significado de cualquier enunciado, pues no existe un significado único, se trata más bien de una especie de negociación dialógica, cuyos resultados surgen en el mismo proceso de dialogar. De hecho, la oración --- instancia de Searle, es decir, la intención que un hablador tiene al decir algo, es la fuerza convencional del enunciado performativo de Austin que revisamos al inicio de este capítulo, y son ambos conceptos los que conducirán el análisis de los diálogos sobre mitos que realizaremos posteriormente.

Luego de identificar y describir los enunciados performativos –que a diferencia de los declarativos no registran algún hecho de la realidad sino que realizan algo–, Austin advierte que no pueden calificarse como *verdaderos* o *falsos*. Solo un enunciado declarativo puede ser calificado como verdad o falsedad y esto es justamente uno de los rasgos que diferencian ambos tipos de expresiones lingüísticas (Austin 1955: 10). En el caso de nuestro ejemplo: “Antonio fuma en la esquina”, podemos

ver que en su forma declarativa, esta frase puede ser verdadera o falsa si es que efectivamente alguien llamado Antonio fuma en la esquina. Pero en su forma performativa, por ejemplo en el caso de que el hablador haya hecho una advertencia -segundo contexto del primer interlocutor de nuestro ejemplo-, la frase que en cuestión sería: “Te advierto que Antonio fuma en la esquina”, no puede ser evaluada como verdad o falsedad, ya que con ella no se está dando cuenta de que Antonio fuma, sino que se está realizando una advertencia.

Por ello Austin señala que los enunciados performativos, que tienen una especie de “misión que cumplir”, si bien no pueden ser verdad o falsedad, si pueden tener éxito o fracaso, dependiendo de si logran cumplir la intención del hablador. A esta calidad, el autor denomina “*fortuna*”, por lo que los enunciados performativos pueden ser *afortunados* o *desafortunados* (Austin 1955: 11). Más aun, el autor desarrolla un análisis de las condiciones o elementos que son necesarios para que un performativo sea “afortunado”. Duranti (2000: 304-305) hace un esquema de estas condiciones que nos parece útil tomar para los fines de nuestro análisis:

c-2

Condiciones para enunciados performativos afortunados

Tipo	Nombre	Detalle de la condición
A1	Convencionalidad del procedimiento	Existencia de un procedimiento convencional
A2	Propiedad de los concurrentes	Las personas y circunstancias que concurren deben ser las apropiadas para el procedimiento
B1	Ejecución completa del procedimiento	El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta
B2	Participación completa	El procedimiento debe llevarse a cabo en todos sus pasos
C1	Condiciones de sinceridad	Se supone que los participantes tienen ciertos pensamientos, sentimientos e intenciones
C2	Conducta consecuente	Los participantes deben llevar a cabo todas las acciones que exige la fuerza del acto de habla

Fuente: Elaboración propia sobre la base de Duranti (2000: 304-305) y Austin (1955: 11)

El cuadro c-3 resume la “doctrina de los infortunios” de Austin, y reúne las cosas que si no se observan o cumplen, harán que algo “salga mal”, y por lo tanto el enunciado performativo será desafortunado.

4.1.2. Los juegos del lenguaje

Así como J.L. Austin desarrolla un modelo analítico para estudiar las acciones sociales que el lenguaje puede desencadenar, las ideas del filósofo alemán Ludwig Wittgenstein definen el lenguaje como un complejo de estrategias para actuar en sociedad. En ambos casos, es decir el lenguaje como *acción social* y el lenguaje como *uso social*, la forma de abordar su estudio se aleja, y hasta rompe, con el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure que enfoca su análisis en “la naturaleza simbólica de las lenguas y destaca, fundamentalmente, la función representacional de estas, a través de los signos o la estructuración sistemática de estos” (Micolich: 1). En síntesis, se puede decir que el estructuralismo

de la lingüística clásica de Saussure estudia *lo que se dice*, mientras que el estudio de la función pragmática del lenguaje quiere entender *lo que se hace* al decir cosas.

El concepto de “juegos del lenguaje” es introducido por Wittgenstein en *Investigaciones Filosóficas* y supone una renovación del estudio de la lengua y el habla en general. Para ello, Wittgenstein debe hacer una ruptura con los principales postulados de su propia obra anterior. El primer Wittgenstein es el del *Tractatus Logico – Philosophicus* que contiene claramente un esfuerzo por descubrir la estructura lógica del lenguaje, a través del estudio de los signos del que está compuesto (la lengua), desatendiendo el soporte que es usado para referir cosas (el habla). Si revisamos las tesis básicas que Wittgenstein presenta en el *Tractatus*, nos encontramos con una teoría del lenguaje que solo alcanza su nivel declarativo (o constativo para acercarnos al esquema revisado arriba de Austin)¹:

- El lenguaje tiene una naturaleza o esencia que se puede descubrir mediante el análisis lógico y que es común a todas sus manifestaciones concretas;
- La modalidad de lenguaje fundamental es el lenguaje declarativo, el lenguaje con el que informamos acerca de la realidad;
- El lenguaje corriente puede depurarse mediante el análisis lógico hasta dar con las estructuras lingüísticas que expresen fielmente los rasgos de la realidad;
- En ese lenguaje ideal a cada palabra le debe corresponder un significado y a cada significado una palabra.

Estas cuatro proposiciones resumen la tesis básica del *Tractatus* de Wittgenstein. La primera refiere que el lenguaje tiene una naturaleza perfectamente lógica, por lo cual existe siempre una “versión” de un lenguaje perfecto, construido con la misma estructura lógica que tiene la realidad que representa. La lógica de una frase tan sencilla como “el automóvil es azul”, reproduce en la relación que hay entre las palabras “el”, “automóvil” y “azul”, la lógica que hay entre el automóvil, y el color azul de la pintura que tiene actualmente. Por ello, dado que la realidad es lógica, las relaciones entre palabras (sujetos y verbos por ejemplo) del lenguaje siempre deberán reproducir esta lógica precisa. De esto se desprende la segunda aseveración: que el lenguaje fundamentalmente es *declarativo*, es decir, que describe o registra la realidad. Con ello, tenemos que la función del lenguaje es principalmente la de informar o comunicar sobre la realidad, y por lo tanto, las expresiones lingüísticas pueden ser evaluadas como verdades o mentiras de las representaciones que hace de ella.

Según esto, y debido a que cada proposición debe retratar una sola lógica de la parte de la realidad que está manifestando, se debe esperar que cualquier aparente lenguaje alternativo puede ser depurado para descubrir la versión de un único lenguaje (cuarta aseveración); en otras palabras, ya que existe una sola realidad, el lenguaje no puede reproducir más de una realidad, por lo tanto existe un solo lenguaje en el que cada palabra contiene un solo significado (tercera aseveración). Estas cuatro aseveraciones son la base para dos ideas que terminan por configurar el pensamiento del primer Wittgenstein: el isomorfismo del lenguaje y mundo y la teoría figurativa de la proposición. Ambas

¹ <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Wittgenstein/Wittgenstein-JuegosLenguaje.htm>

encerraban el pensamiento de Wittgenstein en la función descriptiva del lenguaje. Veamos. Wittgenstein encuentra que la capacidad del habla del ser humano está vinculada a la posibilidad de pensar en algo (se piensa para hablar), y este pensamiento tiene que basarse en un referente real (no se puede pensar lo que no tiene sentido), por lo que concluye que lenguaje y mundo tienen una misma forma lógica. El Wittgenstein del *Tractatus* defiende un radical “isomorfismo de lenguaje y mundo, y la reducción del lenguaje a su función descriptiva. Según Wittgenstein donde acaba el sentido acaba la capacidad de pensar; no se puede pensar lo que no tiene sentido o lo que no está lingüísticamente conformado” (Karam 2007). Como podemos ver, de aquí se desprenden las hipótesis más importantes de Wittgenstein: el lenguaje solo puede tener la función de ser un registro de la realidad, ya que lo que excede a la realidad, no puede pensarse y por lo tanto no puede ser dicho.

La equivalencia de lenguaje y mundo lleva al desarrollo de otra de las ideas fundamentales de Wittgenstein: el lenguaje es una figura de la realidad. Nos dice el autor: “la realidad, el mundo, es el conjunto de todos los hechos (TLP: 1,1), mientras que el lenguaje constituye la totalidad de las proposiciones, cada una de las cuales describe un estado de cosas del mundo” (Karam 2007). El autor sostiene que objetos, hechos y realidad son designados con palabras, proposiciones y lenguaje que son sus representaciones lógicas respectivamente.

Sin embargo, al hacer una revisión de sus propios descubrimientos, Wittgenstein quiere escapar rápidamente del nivel declarativo del lenguaje para ahondar en su nivel performativo. ¿Cómo ocurre esta progresión de ideas hacia lo que la literatura llama el segundo Wittgenstein?² La clave de este debate que ocurre al interior de la misma obra del autor es la introducción de la diferencia entre significado y referente de una proposición, lo cual abrirá el análisis del sentido pragmático del lenguaje:

En el *Tractatus*, el filósofo austriaco expuso que el significado de los términos consiste en sus referencias, en los objetos por ellos representados; en las *Investigaciones* explicó que no es lo mismo significado y referente (48): el referente es el objeto del significado, y más bien el significado de un término depende del uso que tenga en un determinado lenguaje (...) A partir de este supuesto, presenta el autor su teoría de los juegos lingüísticos, que se refiere a las diferentes maneras de emplear los términos; esos juegos son los determinantes del significado de aquellos (López 2012:127).

Wittgenstein observa un hecho que supondrá una contradicción radical con su propia obra anterior: las diferentes maneras de emplear los términos que ocurren en el habla cotidiana, es decir, que un mismo término puede tener diversos significados, según condiciones externas al sentido literal de la proposición en cuestión. En *Investigaciones*, el autor desarrolla el **criterio referencial del significado** –lo que un término quiere decir según las intenciones del hablador– y “desvincula el lenguaje de las condiciones de verdad, para anclarlo a condiciones de justificación. Las palabras y las oraciones formadas con ellas no deben ya enunciar hechos o tener estrecha correspondencia con los objetos; más bien estas palabras, enunciados o argumentos son parte de un armazón lingüístico, en el que **el uso** se constituye como el criterio de validez para su significatividad”. [el destacado es nuestro] (López 2012:

² En la literatura, el denominado *primer Wittgenstein* corresponde a lo que este autor sostiene en el *Tractatus Logicus Philosophicus*, mientras que el *Segundo Wittgenstein* a los desarrollos de *Investigaciones Filosóficas*. Ambas obras significan dos etapas muy distintas en la evolución del pensamiento de este autor fundamental.

120-130). Tenemos entonces que los hablantes, lejos de utilizar las palabras y oraciones como representaciones fijas de partes de la realidad, realizan permanentemente cambios de significado de las palabras de acuerdo a contextos muy específicos, usándolas con nuevas reglas cada vez, como especie de herramientas cuyas funciones pueden cambiar rápidamente. Las personas crean nuevos significados, “ya que el lenguaje es más bien un conjunto de procedimientos para hacer uso de las palabras en vinculación con diversas actividades. Es a esto precisamente a lo que llamé ‘juegos del lenguaje’” (Lopez 2012: 130)

Es evidente que el nuevo esquema de conceptos tan distintos justifica la necesidad de hablar de un primer y un segundo Wittgenstein. Ahora, el autor señala que no existe una relación única entre proposición y el objeto –hecho o estado de cosas de la realidad– al que se refiere, no hay tal isomorfismo entre lenguaje y mundo: más bien, una misma palabra puede significar un hecho u otro, el significado nunca está determinado. Entonces, ¿de qué depende el significado de una palabra?: del uso que el hablador hace de ella en la interacción social en la que está actuando. En suma, “el significado de un palabra es su uso en el lenguaje” (Wittgenstein 1999 [1958]: 23)

La metáfora del juego aleja el entendimiento de significado como representación de la realidad para acercarlo a la noción de sentido. Las jugadas de estos juegos corresponden a los enunciados que un interlocutor refiere a otro. Es decir, cada proposición dicha es una jugada y cada conjunto de proposiciones dichas en una forma dada es un juego. Por su parte, las reglas de este juego son las verdaderas interpretaciones que tiene una enunciado según las costumbres, usos actuales, expectativas de los interlocutores e incluso mímicas, gestos o entonaciones de voz que se usen para ello. “Wittgenstein veía cada lenguaje como un juego que funciona siempre de acuerdo con ciertas reglas y cada proposición adquiere significado al ser usada conforme a las reglas del juego en el que ella se formula (Lopez 2012: 127)³.

Por ejemplo proponemos una frase del tipo: “el corazón de Dios se ha convertido en diamantes”. En el caso del isomorfismo de lenguaje y mundo, si bien esto no corresponde a algo que realmente está ocurriendo, si correspondería a la descripción de una ficción, de un cuento. Sin embargo, la lógica de esa frase poco importa para el uso que se quiere lograr al decirla, que podría ser, en un contexto determinado, sorprender a alguien. Aquí advertimos la proximidad de los esquemas conceptuales de Austin (actos de habla repasado en el capítulo anterior) y Wittgenstein (juegos del lenguaje). Wittgenstein destruye su propia tesis del isomorfismo de lenguaje y mundo de la siguiente manera: las proposiciones no solo representan hechos, incluso generalmente no los representan, sino que más bien, dependiendo de sus usos sociales, son hechos en sí mismos. Esto lo demuestra nuestro último ejemplo, en el que el uso de la ficción tiene el fin de sorprender al oyente, no de describir la ficción que se está narrando. Con ello, el análisis parece recalcar el complejo de acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo de Austin, por el cual, el significado de los enunciados dependen de las intenciones que el hablador quiere

³ De hecho la antropología ha hecho uso de esta metáfora para el debate en torno a los métodos de análisis en el trabajo etnográfico. Un ejemplo muy claro es el método de *descripción densa* que propusiera Clifford Geertz (1973), uno de cuyos elementos consiste en desentrañar los significados de las palabras según los contextos y usos, que no es otra cosa que hallar las reglas de los juegos de lenguaje de las sociedades que se están estudiando.

lograr en su oyente en particular, y en la realidad en general. Exactamente como en el clásico libro de Austin (1955),

(...) es en las *Observaciones* donde surge una primera formulación de la teoría del significado como uso: **el sentido de una proposición, así como el significado de una palabra, es su función, el propósito que cumple.** Conforme Wittgenstein avanza en sus reflexiones va abandonando la teoría figurativa de la proposición y el uso se erige como criterio único de significado: **preguntar por el significado de una palabra o frase equivale a preguntar cómo se usa;** y es el modo de usarla lo que decide si una persona ha comprendido o no su significado. Por otro lado, la variedad de usos del lenguaje aparece ampliada hasta el máximo: hay innumerables clases de enunciados, incontables usos posibles del lenguaje. [el destacado es nuestro] (Karam 2007)

De esta manera, “el significado queda de tal modo vinculado a la conducta de los individuos en el mundo, al uso compartido y en común que se hace del lenguaje, a la intención comunicativa de cada uno de esos usos. De tal modo, la normatividad del uso (de los juegos) del lenguaje reside precisamente en ese mismo acto de compartir usos por parte de una comunidad o cultura determinada” (Carrasco 2014: 39).

En su nuevo esquema de reflexiones sobre el lenguaje, Wittgenstein usa un sistema de por lo menos tres elementos, cuyas relaciones le llevarán a postular que existen usos sociales que hasta ahora no había considerado como parte de lo que entendía por lenguaje. En una interlocución se definen: el **destinador** (el que pronuncia un enunciado), el **destinatario** (el que recibe o a quien se refiere el enunciado) y el **referente** (aquello de lo que trata el enunciado). Es necesario indicar aquí, que este esquema de interlocutores es más complejo en el trabajo de Goffman (1979) que será revisado más adelante, en el cual los roles de participación implican múltiples actores.

Pero, la metáfora de juegos de lenguaje, no puede estar completa sin determinar las reglas, que como todo juego, se deben seguir. De hecho “Wittgenstein veía cada lenguaje como un juego que funciona siempre de acuerdo con ciertas reglas y cada proposición adquiere significado al ser usada conforme a las reglas del juego en el que ella se formula” (López 2012: 127). Como vemos, las reglas se refieren a las convenciones generales para un uso correcto de las palabras, en el sentido de lograr el significado correcto según el contexto de la comunidad de hablantes. Estas convenciones pueden ser sumamente diversas: incluyendo tonos, gestos, uso de ciertos verbos, preposiciones, introducción de refranes, interrupción al interlocutor, etc. Las reglas son distintas en cada juego de lenguaje. Básicamente, los miembros de una comunidad, al hablar comunican no solo el significado de lo que quieren decir, sino también las reglas de cómo decir aquello que dicen. Los interlocutores, que forman parte de esta forma de vida, aprenden estas reglas, y se ejercitan en su uso, con el solo hecho de hablar y hablar en estos diálogos. Las reglas de uso del lenguaje son parte de acciones cotidianas que los hablantes realizan según su modo de vida. Es por ello, que el uso de las reglas de un juego lingüístico construye al sujeto. Como vemos, seguir una regla implica subsumirse a las prácticas sociales ya establecidas, y su uso continuo hará que el hablante sea más diestro en el juego del lenguaje. Por ello, continuando con el ciclo de la metáfora, “entender un lenguaje significa dominar una técnica” (Wittgenstein 1999 [1958]: 70). Así como un buen ajedrecista es reconocido por sus extraordinarias

jugadas y éxitos en competencias diversas, los habladores de un grupo social están en un permanente proceso de mejora de uso de las reglas, es decir, mejoran su dominio de la técnica del habla local.

El *decir mitos*, es en realidad, como veremos más adelante, un tipo de juego de lenguaje cuyo significado emerge del acto de dialogar. En este sentido no tenemos *mitos* estrictamente, sino narrativas conversacionales. Pero, en el contexto actual de intercambios tan acelerados de información, entidades, personas, las localidades rurales perciben y participan una serie de debates, conflictos, pero también acuerdos diversos con actores externos. Es válido preguntarse si el motivo mítico es útil también para estos diálogos, como los debates para la construcción de las identidades de los Cañaris, o los debates en torno al aprovechamiento de los recursos naturales, el extractivismo, el diálogo con el Estado, etc. Estas son preguntas que trascienden los objetivos y alcances de esta investigación, pero las señalamos como inquietud.

Finalmente, “hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas-, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein 1999 [1958]: 15) Wittgenstein reconoce que el hablar para simplemente describir, no forma parte del uso común del lenguaje. Las personas en cambio siempre están inmersas y construyen e inventan una “multiplicidad de juegos de lenguaje”:

c-3

Ejemplos de juegos de lenguaje según Wittgenstein

i). Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; ii). Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas; iii). Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo); iv). Relatar un suceso; v). Hacer conjeturas sobre el suceso; vi). Formar y comprobar una hipótesis; vii). Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas; viii). Inventar una historia; y leerla; ix). Actuar en teatro; x). Cantar a coro; xi). Adivinar acertijos; xii). Hacer un chiste; contarlo; xiii). Resolver un problema de aritmética aplicada; xiv). Traducir de un lenguaje a otro; xv). Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

Fuente: (Wittgenstein 1999 [1958]: 15)

La relación de ejemplos de juegos del lenguaje, que Wittgenstein presenta en *Investigaciones Filosóficas*, incluyen actuaciones que básicamente podríamos considerar como actividades sociales: contar chistes, actuar en teatro, etc. Surge una pregunta inevitable en el contexto de la investigación que estamos realizando: ¿Podríamos incluir también contar mitos? Esto es lo que postulan autores como Gutiérrez Estévez (2003), que veremos más adelante.

4.2. La emergencia dialógica de la cultura

La crítica dialógica a las ciencias sociales, parte de la evidencia de que los hechos culturales se desarrollan sobre la base de diálogos, no de monólogos. Como puede entenderse, esta crítica trata del enfrentamiento entre el individuo (que sería incapaz de generar el habla por sí mismo o consigo mismo) y la interlocución (que es el espacio real de producción de habla y cultura en general); en este sentido “Jakobson argumentaba que el diálogo es una forma mucho más fundamental de discurso que el monólogo, descentrando de este modo el foco del modelo saussuriano que consideraba al actor individual como fuente del habla” (Mannheim y Tedlock 1995: 1). De la misma forma que Wittgenstein y Austin, Mannheim y Tedlock basan sus ideas en la crítica a la lingüística de Saussure, que postulaba el lenguaje con una propiedad lógica y ontológica en sí mismo, quedando los elementos del soporte de lo hablado – como la entonación, el volumen de voz, o la construcción de una anécdota para hablar en un debate por ejemplo– como una especie de accesorios que incluso podrían depurarse para encontrar la versión perfecta que todo lenguaje debería tener.

La antropología desarrolló algunos de sus métodos heredando de la lingüística la separación entre lengua y cultura. Sin embargo, la observación de que la cultura es un producto de los diálogos entre los miembros que usan una lengua, termina por definir la lengua como un proceso cultural que produce cultura. De hecho, “el giro dialógico ofrece una vía para reparar parte del daño que ha sido hecho desde que los estudios de la cultura y de la sociedad fueran separados de los estudios de la lengua” (Mannheim y Tedlock 1995: 5). Algunos autores han sostenido la necesidad de condensar lengua y cultura como parte de una sola entidad conceptual: “muchos sonidos y significados de lo que llamamos ‘lenguaje y cultura’ pertenecen a un único universo de cosas. Universo único de análisis y de discursos y acciones de participantes” (Attinasi y Friedrich 1995: 33). Para superar este frente entre lenguaje y cultura, Attinasi y Friedrich introducen el concepto “*linguaculture*” (1995: 33). Con esto, por ejemplo en lugar de hablar de la cultura andina o de la lengua andina, los autores proponen tratar sobre *linguacultura* andina.

En este sentido, la visita de un etnógrafo al campo es un fenómeno cultural en sí mismo. Podríamos decir que el acto del etnógrafo que pregunta sobre mitos o rituales constituye un relato más en la historia cultural de la comunidad rural. El trabajo del etnógrafo es parte del proceso de creación de la cultura que está estudiando, debido a que todo acercamiento con los datos de campo se recogen sobre la base del diálogo. La idea de cultura como fenómeno emergente del diálogo, será la base para que autores como Jakobson sostengan la imposibilidad de la emergencia de los relatos orales por medio de monólogos, que son justamente, los textos que se producen desde la escritura de autores individuales (ya sean los etnógrafos que reconstruimos la narración a partir de lo narrado en diálogos, o los pobladores locales que a veces tienen también esta misma iniciativa). Sin embargo, y siguiendo al propio Jakobson, los monólogos también constituyen productos dialógicos, ya que se producen a partir de conversaciones anteriores.

Usando esta perspectiva, Mannheim (1998) estudia el carácter dialógico de la narrativa quechua del sur andino (áreas de Perú y Bolivia específicamente). Un aspecto crucial de su análisis es el reconocimiento de cuatro *niveles dialógicos* y los distintos *roles de los participantes* que ocurren en una conversación. A diferencia del modelo tradicional de comunicación, en que se percibe que una persona se dirige a otra en estricto, en la perspectiva de la pragmática del lenguaje, en cambio, tanto el que

habla como el destinatario pueden desagregarse en múltiples actores; con lo cual, una conversación de dos personas puede implicar la participación de muchos actores que asumen roles diferentes. A continuación presentamos un esquema que resume el marco de interpretación de las narrativas conversacionales de Mannheim y Van Vleet (1998) y Goffman (1979):

c-4

Niveles dialógicos de la narrativa quechua en el sur andino

Niveles dialógicos	Conceptos
1. Formal	Las narraciones se construyen entre dos o más interlocutores que físicamente conversan entre sí.
2. Citado	Los interlocutores introducen discursos de participaciones en otros diálogos.
3. Intertextual	Los interlocutores participan de un diálogo implícito entre otros diálogos.
4. Formato de participación	El significado de la narrativa es una propiedad emergente de la performance del diálogo y depende de la historia de los participantes que están socialmente posicionados.
5. Roles	<p>El que habla se desagrega en:</p> <ol style="list-style-type: none"> Autor: la persona que crea “el libreto” de algún enunciado usado en un diálogo. Principal: la persona que está “comprometida” con el contenido de un enunciado usado en un diálogo. Animador: la persona que físicamente dice el enunciado. Personaje: la imagen o personaje que el enunciado provoca en quien escucha el enunciado. <p>El que escucha se desagrega en:</p> <ol style="list-style-type: none"> Destinatario: la persona a quien el que habla se dirige físicamente. Espectadores: personas a quienes el que habla no se dirige, pero escuchan el enunciado con conocimiento de aquellos. Oyentes: personas que sin planearlo escuchan el enunciado lo cual es admitido por los que hablan. Espías: personas que se las arreglan para escuchar el enunciado pero sin conocimiento de los que hablan.

4.3. Definiciones del concepto de *mito* en la literatura antropológica

En esta sección, hacemos un muy breve repaso de algunas concepciones que la literatura antropológica ha desarrollado para la construcción de una definición de mito. A final de la sección, se presenta una **definición de mito como narrativa conversacional** –que es la definición que adoptamos en esta investigación– desde la perspectiva de la crítica dialógica de Mannheim (1995) y de la función

pragmática del lenguaje que hemos revisado, que contiene además las principales ideas e hipótesis que sostenemos en esta investigación.

4.3.1. Los mitos en la antropología con la concepción de función declarativa del lenguaje

La historia del pensamiento antropológico en torno al mito, es en gran parte, la historia de la lucha alrededor de la clásica dicotomía entre el pensamiento pre lógico y el lógico. De alguna forma, el trabajo de Levi-Strauss logró superar este debate -que trasciende el estudio de la mitología y alcanza amplios temas de las ciencias sociales- sobre la base de una nueva concepción de la mitología como un sistema de pensamiento que es posible formalizar. Con ello, el estructuralismo asume la búsqueda de un sistema organizado de elementos narrativos, que como el lenguaje, tienen principios de construcción que son los mismos en todas las sociedad humanas.

Levi-Strauss identifica algunas características, que desde el evolucionismo de los primeros etnólogos o el funcionalismo de Malinowski, habían resultado del estudio de las mitologías hasta antes de la introducción de su propuesta: el carácter arbitrario de los relatos y el significado particular que tenían los sistemas míticos de cada cultura que venía siendo estudiada.

En una de sus exposiciones más difundidas sobre la estructura de los mitos, Levi-Strauss advierte sobre el carácter arbitrario que la literatura hasta entonces producida había encontrado, ya que “en el mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla lógica o de continuidad, todo sujeto puede tener cualquier predicado, toda relación concebida es posible” (1973: 187-188). Con ello, Levi-Strauss presenta su desacuerdo con este estado de la cuestión, que no había hallado reglas lógicas de composición en los relatos míticos.

Por otra parte, “a pesar de los consabidos intentos de Malinowski y el funcionalismo en general en cuanto a criticar la etnología especulativa, poco fue el interés por el estudio sistemático del mito y, aun cuando se realizaron algunas incursiones (mas teóricas que analíticas) se negó toda explicación del mismo en tanto universo simbólico particular” (Trinchero 1985: 45). De hecho, es sabido que las grandes etnografías heredadas del método de Malinowski, se enfocaron en gran medida a explicar el mito como parte de la norma del rito, es decir, el mito “fue tratado como una carta constitucional de los rituales (modelo que aun funciona) (...) La eficacia de todo ‘corpus mitológico’ quedaba reducida a una teoría positiva, normativa de determinados ‘hechos religiosos’” (Trinchero 1985: 45). De esta manera, los estudios quedaron atrapados en este empirismo, que siendo hecho para escapar del estado de especulación anterior, terminó de alguna forma reduciendo el significado del mito en función del ritual.

En la misma obra que venimos reseñando, Levi-Strauss presenta una reflexión sencilla que le conducirá después a tratar de superar la “explicación especulativa” del mito: “Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo” (1973: 188). En su análisis sobre la obra de Levi-Strauss, Edmund Leach (1970) nos recuerda que ante los avances de la etnografía británica del siglo XX, dedicada a la descripción de sociedades tradicionales particulares, a partir de las cuales poder emprender la

búsqueda de la estructura de las relaciones sociales de la humanidad, el autor francés dio un real giro epistemológico al enunciar la búsqueda de la estructura del espíritu humano (pp. 8). Para ello, Levi-Strauss utiliza y desarrolla por lo menos tres elementos conceptuales que influyeron definitivamente en su trabajo, y son entonces fundamentales para entender la concepción del estructuralismo.

Primero, Levi-Strauss toma la idea de *prestación total* de Mauss, según la cual, “la interacción de dos personas no es jamás un hecho aislado, sino que es solo una parte de un conjunto global de transacciones dispersas en el tiempo y el espacio” (Leach 1970: 10). Las relaciones sociales entre dos personas son significativas en la medida que lo transado –lo entregado o devuelto- lo es respecto a lo que transan otras personas. Las transacciones entonces son comparables, se pueden oponer entre sí, etc. Esto abre las puertas a la idea de elemento cultural –sea motivo mítico, símbolo, ritual, etc.- como parte de un sistema total.

Un segundo elemento conceptual lo obtiene en sus viajes de trabajo de campo al interior de la amazonia de Brasil, en particular con la etnia de los nambikwara, que se convirtieron para el autor en el “prototipo del hombre primitivo”. Con ello, Levi-Strauss presenta la posibilidad de describir el pensamiento de “todos los salvajes del mundo” (Leach 1970: 14). Esto está expuesto en una de las obras fundamentales de Levi-Strauss: *Tristes Trópicos*, donde presenta varias de las claves de la tesis estructuralista sobre el pensamiento humano:

El conjunto de las costumbres de un pueblo tiene siempre un estilo peculiar; dichas costumbres forman sistemas. Estoy convencido de que estos sistemas no existen en número ilimitado, y que las sociedades humanas, como los individuos –en sus juegos, sus sueños o sus delirios- jamás crean de forma absoluta; todo lo que pueden hacer es limitarse a escoger ciertas combinaciones en un repertorio ideal que sería posible reconstruir, Haciendo un inventario de todas las costumbres observadas, de todas las imaginadas en los mitos, así como las evocadas en los juegos de los niños y de los adultos, los sueños de los individuos sanos y enfermos y las conductas psicopatológicas, llegaríamos a construir una especie de tabla periódica semejante a la de los elementos químicos (citado en Leach 1970: 15)

Además, un aspecto fundamental para la construcción del estructuralismo son los avances en el estudio del lenguaje de Ferdinand de Saussure o Roman Jakobson. El autor reflexiona sobre la confusión que tenían los primeros filósofos del lenguaje, respecto a la idea de que los sonidos están ligados a ciertos significados. Pero los mismos sonidos pueden corresponder a significados distintos en otras lenguas. Por ello, el significado no está contenido en los sonidos, sino en la combinación que en cada lengua se hace de ellos (Strauss 1973: 188). El autor refiere así la clave para esta aplicación interdisciplinaria, pues encuentra que solo cuando los lingüistas modernos se percataron de esta confusión, se pudo fundar la lingüística como ciencia. De la misma forma, la etnología había trabajado arduamente para descifrar el vínculo entre ciertos mitos y significados precisos, dentro de un esquema en que cada mito se trataba de comprender de manera aislada, como los elementos esenciales de un lenguaje. Sin embargo, para Levi-Strauss la etnología como ciencia recién empezaba al reconocer esta dificultad, de la misma forma en que los lingüistas habían superado su propia tradición de análisis. Por lo tanto, el objetivo de la etnología debería ser hallar la morfología de los mitos, los elementos moleculares, que como los sonidos del lenguaje, tendrían que combinarse de cierta forma para producir significados.

En el prefacio del libro de Rosalind Gow (1982), Enrique Urbano hace una serie de definiciones en torno a categorías conceptuales como mito, relato popular, cuento o leyenda, que son utilizados en la literatura antropológica en general. Urbano establece que es necesario diferenciar el mito del relato popular y de otras formas de tradición oral, porque aquél constituye **la palabra producida por un grupo social con la finalidad de representarse a sí mismo**, de poseer un modelo de conducta colectiva basado en un discurso o en el ejemplo dictados por un dios o un héroe. Bajo esta perspectiva, el mito es una especie de **palabra total** sobre el mundo y las cosas, lo cual así mismo establece la posibilidad de una *versión original* del texto mítico, es decir de una primera palabra que fue dicha como una narración que existe en sí misma, como una memoria inalterable. Además, siendo la palabra del dios o héroe un texto que norma el mundo y la conducta, el mito obliga al hombre a ceñirse a esta palabra, con una *fuerza coercitiva* que no podría ser discutida, ni al nivel de la sociedad que posee y narra este texto, ni a nivel de la conciencia del individuo que termina por confrontarse permanentemente con la palabra y la conducta originarias.

Siguiendo esta perspectiva, Urbano refiere que el mito es la palabra de la *persona corporativa*, es decir, no se trata del esfuerzo de creación narrativa de un individuo, sino que representa el texto de toda la comunidad. No existe, por lo tanto, la posibilidad de la intervención de la persona individual en su concepción general. En cambio, el individuo asume la palabra colectiva cuando relata a otras personas la narración mítica. Esta idea del autor colectivo soporta la idea de representación de la comunidad a través de sus historias ancestrales, que forman un patrimonio compartido, y respecto al cual todos están de acuerdo.

Mircea Eliade (1999) sostiene que las sociedades tradicionales –aquellas donde el relato mítico está aún vivo– distinguen muy bien entre historias “verdaderas” e historias “falsas”⁴. Las primeras corresponden a las acciones de los dioses primordiales y todo lo concerniente a los orígenes del mundo y del cosmos. Aquí se ubica el mito que “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos” (Ibíd.: 13). El autor describe las características del relato mítico: trata de temas fabulosos donde participan héroes sobrenaturales o dioses que realizan hazañas extremas, en las que el mundo sagrado irrumpe en el mundo real. De esta forma, el mito explica cómo estas irrupciones han configurado el mundo que conocemos hoy en día, dando cuenta de los fundamentos primordiales de la realidad actual. Por esto mismo además, el mito, al recoger la experiencia de los primeros hombres –los héroes–, constituye el modelo ejemplar de toda actividad humana, de la moral, de la conducta humana en general. Dentro de la misma categoría de historias verdaderas, encontramos los cuentos sobre las hazañas de los héroes nacionales, semidioses, o en todo caso con capacidades sobrenaturales que fundaron o salvaron a su pueblo. Finalmente, incluye en esta categoría las narraciones sobre los curanderos o los encargados de purificar, ofrecer rituales, curar, etc. personajes místicos que tienen poderes especiales debido a su conocimiento de la naturaleza o a su confabulación con las divinidades.

⁴ Esta categoría del estudio de Eliade no parece referirse a falsedad como ficción necesariamente, sino más bien como historias de ámbito de lo profano, en clara oposición a lo sagrado de las historias verdaderas.

Por su parte, las historias falsas están referidas a ciertas curiosidades y temas más banales o cotidianos, que sin dejar de tener importancia no tienen la misma trascendencia que la categoría anterior. Aquí se ubican los relatos que tratan de explicar porque un animal vuela o debe reptar, o cómo un zorro usa su astucia de maneras diversas cuando una ocasión se lo permite. En resumen, las historias verdaderas nos llevan al contexto de lo sagrado o lo sobrenatural, mientras que las historias falsas al terreno de lo profano.

En el contexto de la producción de relatos orales en nuestro país, Enrique Ballón (2006) prefiere usar el término “tradición oral peruana” para organizar todo el complejo de la producción de literatura oral en nuestro país. Al igual que Urbano y Eliade, Ballón identifica un sistema de dos categorías, en realidad dos vertientes, que también separan el mito de las otras formas de expresión oral: la *etnoliteratura* que comprende la literatura ancestral oral (donde se ubican los relatos míticos y la *escansión etnopoética*); y la *socioliteratura* que comprende a la literatura popular oral (donde se ubica una gran variedad de formas como los cuentos, las fabulas, leyendas, creencias populares, anécdotas, dichos, etc.)

Finalmente, para cerrar este breve recuento de las propuestas de organización del discurso oral, debemos mencionar los conceptos que Efraín Morote Best (1988) introdujera en su texto sobre folklore y tradición oral. Morote Best organiza la socioliteratura en dos sub tipos: *literatura popular oral* y *literatura popular escrita* o “*grafología popular*”. El primer sub tipo contendría manifestaciones tan diversas como “cuentos, chistes y anécdotas, leyendas, dichos, refranes, fabulas, trabalenguas, profecías, canciones de cuna, rimas, comparaciones, galanterías, adivinanzas, retórica, cantares, palabras tabúes, etc.” En el segundo sub tipo, aunque esto parezca un contrasentido, Morote Best llega a incluir algunas manifestaciones escritas dentro de lo que es tradición oral. El autor justifica la necesidad de introducir la categoría “grafología popular” para incluir formas escritas que recogen la forma de hablar de un pueblo, ya que en estos casos, la gente se sirve del formato escrito para expresar lo que quiere decir. Para ello considera una gama amplia de textos de la cultura popular como cartas a Dios, cadenas de la buena suerte, novenas y similares, cancioneros, y hasta inscripciones en muros, hojas o cortezas de árboles. (1988: 49)

El interés de Morote Best en estos productos culturales –los que conforman la grafología popular– amplia el horizonte de las formas de tradición oral. Ampliando la justificación de aceptar lo escrito como oral, Morote explica que el autor de una carta a Dios, o de una novena, escribirá sus textos de la misma forma que los dice, lo cual no ocurre por ejemplo cuando un novelista escribe un pasaje y hace hablar a sus personajes ficticios, y tampoco ciertamente, cuando un autor recuerda narraciones míticas y los escribe para publicarlos en forma de libro. En cambio, el hecho de que estos papeles nos muestren como hablan las personas en su medio cotidiano, es el motivo por el que deben ser parte de la tradición oral de una localidad. El formato escrito para los casos del estudio de la oralidad es un elemento de forma que no tendría importancia (1988: 47).

Como podemos ver, este breve repaso de la literatura antropológica hace un tratamiento de la narrativa oral, básicamente a partir del estudio de los textos producidos como representaciones escritas. En estos casos, el dato etnográfico que se recoge es esta prosa producida monológicamente, ya

sea a partir de preguntas de un investigador o como la iniciativa de un poblador que publica recopilaciones en este mismo formato. Esto supone aun una separación entre lengua y cultura, o en todo caso, la acepción de lengua como instrumento para hablar sobre cultura, o como un instrumento para *decir mitos* por ejemplo. Sin embargo, el estudio de la función pragmática del lenguaje, trascendió el debate en torno a los fenómenos lingüísticos en particular, y determinó una forma alternativa de lo que la etnografía realiza en el campo, y finalmente plantea una concepción también alternativa de *mito*, basándose principalmente en la naturaleza dialógica de estas narraciones. Así, los *mitos* no existen como historias con fórmula de prosa, sino que se trata de narrativas que emergen dialógicamente, en los que un conjunto de diversos interlocutores narran hechos en el contexto de una conversación. A continuación revisamos los aportes de algunos autores que se inscriben en esta última corriente antropológica.

4.3.2. Narrativas conversacionales desde la concepción de función performativa del lenguaje

a. Las narrativas como juegos del lenguaje

Manuel Gutiérrez Estévez (2003), presenta una forma de interpretación alternativa a otras de la tradición antropológica en general-como las que han sido reseñadas en la sección anterior- descartando por ejemplo, la convergencia de los motivos y versiones de las narraciones míticas en un solo repertorio general. Más aun, este enfoque considera que los mitos no existen como textos narrativos en realidad, sino que son contados o narrados debido a que existe un interlocutor que pide esta acción comunicativa, desencadenando una serie de elementos performativos que son parte del mito en sí mismo.

Con ello, tenemos que los mitos no son solamente una versión de los elementos ideológicos o de concepciones ontológicas de las poblaciones que los refieren, sino que constituyen más bien una forma de lenguaje, es decir, una estrategia comunicacional, como lo es por ejemplo el uso de refranes o frases populares, que bien pueden cambiar con la situación o el contexto en que es contado. Los mitos, entonces constituirían un repertorio de citas que tienen un uso social, que pueden cambiar, ya que describen problemas actuales en un contexto actual.

b. Definición de narrativas conversacionales

Bruce Mannheim y Dennis Tedlock (1995) construyen un esquema metodológico para analizar la mitología como un producto cultural del diálogo. Los autores parten de una línea de reflexión que recogiera de Roman Jakobson, en la que el conocido lingüista crea las bases para la duda sobre la existencia de la tradición oral narrada, tal como la conocemos en los trabajos de la etnografía moderna:

Roman Jakobson (1991 [1984]:94), en sus reflexiones publicadas póstumamente acerca de Saussure, recordó su encuentro con un narrador campesino ruso, llevado a cabo 60 años antes. Jakobson recordó que el narrador tenía un talento extraño que le permitía reformular los cuentos tradicionales dándoles

una forma diferente y personal. Jakobson observó que el narrador era totalmente “incapaz de relatar estos cuentos como monólogos” (Mannheim 1999: 57)

Con esta reflexión, Jakobson estaba poniendo las bases de una de las mayores críticas que se hacen al estructuralismo. El encuentro con este poblador ruso le revelaría una serie de elementos cruciales para concebir la importancia de estudiar el hecho concreto del diálogo, como parte consustancial del contenido de un relato oral. El campesino ruso le comentaría por otra parte que si alguien le dijera que Dios no existe, podría contar algo que demuestre la existencia de Dios, y también, si alguien entra en debate con eso, podría contarle otra cosa para demostrar la no existencia de Dios. “Estoy narrando historias solamente por contradecir” (Mannheim 1999: 58), le habría dicho en aquella conversación.

Este pasaje del diálogo entre Jakobson y el poblador ruso abre una serie de inquietudes. Mannheim destaca que Jakobson se había percatado de que los relatos son hechos para dialogar, para conversar, que una persona puede crear un relato solo por el hecho de convencer o de ganar la razón en una discusión. Es más, destaca que las personas raramente, o nunca, relatan cosas como monólogos que son transmitidos a otras personas. Esta forma de pensar en el folclore tradicional es un sesgo de una especie de individualismo del marco conceptual del investigador extra local: “Cuando Jakobson escribe sobre los estudios del folclore tradicional de Europa oriental, sostiene que la idea de que las narraciones folclóricas se puedan relatar como monólogos, de manera repetida, de boca a boca, es una fantasía, una proyección de la literatura escrita y de la filosofía social individualista” (Mannheim 1999: 58)

Entonces la tradición oral según esta perspectiva, no se construye ni reproduce estricta o principalmente de persona a persona, en un proceso que se podría entender como lineal, donde un experto en las narraciones locales realiza monólogos para transferir la versión autorizada con lo cual se va construyendo el corpus de la localidad. Se trataría más bien de un proceso de circulación, pues “es la comunidad de oyentes la que selecciona de un conjunto de narraciones abierto, variado, y en continua renovación, los cuentos más útiles en términos de su inteligibilidad y relevancia social y decide reproducirlos” (Mannheim 1999: 58). En esto, el esquema de Mannheim se acerca a la teoría de juegos de lenguaje, ya que descarta la posibilidad de estudiar mitología desde el contenido textual escrito o transcrito; además de la selección que se produce dialógicamente de los motivos socialmente útiles, es decir según su utilidad pragmática en ciertos contextos pertinentes. ¿Cómo se realiza este proceso de selección de elementos hablados y su posterior consignación en el lenguaje popular local? El principal criterio es el de la inteligibilidad del motivo; aquí podemos suponer que se trata de motivos que espontáneamente van teniendo éxito para explicar los temas de la realidad social local.

Mannheim destaca otro aspecto importante que se desprende de la anécdota inicial de Jakobson con el campesino ruso: la necesidad que tiene el que cuenta de un público que lo oiga. Esto ahonda en el sentido de la imposibilidad de los monólogos, pues las historias se construyen en el diálogo, y tanto el narrador como el oyente son coautores. El narrador depende de las preguntas y reacciones del oyente. Finalmente, se desprende el hecho de que la autoridad para definir lo que es conocimiento válido –lo que es útil, inteligible– no puede recaer en una persona individual, sino que se construye sobre la base de interacciones específicas (1999: 59). Todo esto va a repercutir en la metodología de investigación que propone el giro dialógico como veremos más adelante.

Recogiendo las reflexiones de Mannheim (1999), podemos considerar dos elementos conceptuales básicos: las personas no cuentan estas historias estrictamente como monólogos, conservando una versión original, como en la clásica visión de la transmisión oral de abuelos a padres y de padres a hijos. Más bien se trata de diálogos, en los que surgen los motivos míticos que se van utilizando en un contexto de “lucha” –en el sentido de debatir- y que pueden ser entonces “trozos de narrativas”. Entonces los temas míticos surgen del diálogo, son diálogos en realidad, y no mitos en el sentido de historia con una trama y significado fijo, que la antropología más tradicional confiere a estas conversaciones. Segundo, la sociedad local, es decir el conjunto de hablantes, decide cuales motivos conservar y seguir reproduciendo según su éxito para explicar temas relevantes para esa forma de vida en particular.

Luego, siendo una forma particular de diálogo, podemos colegir, de acuerdo con Gutiérrez Estévez (2003) de que se trata de un juego del lenguaje, que ciertamente, puede formar parte de la lista de géneros de estos juegos que Wittgenstein presenta en su obra fundamental, como hemos señalado anteriormente (ver cuadro c-5). De hecho, las “jugadas” son los enunciados que refieren los dialogantes en el transcurso de una conversación real. Además, como parte de cualquier lenguaje, siguiendo los conceptos de Austin y Searle, estos enunciados deberían tener una función esencialmente práctica, constituyendo por lo tanto, actos de habla.

Siempre en el contexto de un diálogo, podemos dejar de considerar entonces, el “mito” estrictamente como un texto fijo, sino como un conjunto de enunciados dichos por un referente, es decir, un conjunto de actos de habla. Si es así, debemos recordar que Austin, al avanzar en sus reflexiones en torno a la diferencia entre enunciados constatativos y realizativos, termina por diluir esta diferencia, al descubrir que todo enunciado constatativo esconde en realidad su verdadero carácter performativo. Por eso, los diálogos en que se refieren narrativas míticas deberían ser un conjunto de enunciados performativos. En resumen, tenemos que lo que existe en realidad son conversaciones, diálogos, en los cuales los interlocutores usan ciertas narrativas.

Con ello, **en esta investigación nos apartamos del concepto de *mito* desarrollado en la literatura antropológica, para utilizar lo que Mannheim (1999) denomina “narrativa conversacional”**. A pesar de que el autor no refiere exactamente lo que esto significa, proponemos la siguiente definición: referencias breves, pasajes o historias con algún nivel de estructura narrativa, sobre motivos fabulosos, que surgen durante diálogos entre dos o más interlocutores. Estas narrativas pueden tener múltiples significados, según los distintos contextos, marcos de referencia y roles de participación que se configuran en cada diálogo. Estos significados dependen tanto del contenido referencial de lo que es dicho, como del uso social del acto performativo de contar la narración.

5. Enfoque metodológico

5.1. Lineamientos metodológicos generales

Las ideas y conceptos de los enfoques teóricos que hemos reseñado brevemente, deben orientar la construcción de una propuesta metodológica útil para investigar las narrativas conversacionales de Cañaris, desde el punto de vista de la función pragmática del lenguaje.

En este contexto, ya que lo hablado adquiere distintos significados, no solo desde lo que contiene el texto de lo enunciado, sino desde los hechos concretos que el hablador desea producir y produce finalmente al decir el texto de lo enunciado, según el contexto, roles y marcos de referencia de los hablantes, la pregunta de campo esencial deja de ser: *¿Qué fue contado?* para ser más bien acompañada por toras como: *¿Para qué algo fue contado?*; *¿Cómo fue contado?*; *¿En que circunstancias fue contado?* Por ello, el método no debería tratar la recopilación de mitos o relatos estrictamente desde su argumento, sino que habría que recopilar diálogos, es decir los eventos dialógicos que ocurren con la llegada del investigador al campo.

Al considerar, retomando las ideas de Gutiérrez Estévez (2003), que las personas no cuentan tales mitos como historias completas, sino que utilizan estos materiales narrativos –referencias a pasajes, referencias a personajes, partes de cuentos, etc.– para participar en juegos de lenguaje de su vida cotidiana de diálogos, debemos advertir que aquellos juegos sucedieron ya y realmente suceden hoy al margen de nuestras visitas de campo. En este mismo sentido, es muy poco probable que las personas con las que vamos a conversar, se vean comprometidos a participar con el investigador, en un juego como el que realmente sostienen con sus compañeros y vecinos, tomando en cuenta además que se tratan de visitas indefectiblemente cortas. Pues, ¿por qué un ciudadano de Cañaris querría utilizar sus referencias a materiales verbales narrativos, para lograr algún impacto en su vida cotidiana con alguien que no participa de esta cotidianeidad? Por ello, el investigador debe tener en cuenta principalmente dos niveles dialógicos.

En un primer nivel, el investigador debería tratar de reconstruir los elementos de los enunciados performativos que conformaban los diálogos con los que las historias (sean relatos con estructuras complejas o materiales verbales desarticulados) les fueron contados a los informantes que actualmente visita, en aquellos juegos de lenguaje reales que ya ocurrieron. Se trataría de un *diálogo sobre los diálogos que ocurrieron entre el informante y su “real” interlocutor* (un abuelo o un padre por ejemplo). Justamente estos *diálogos sobre aquellos diálogos* es el tipo de dato a recopilar en campo, que proponemos para esta investigación. En un segundo nivel, se encuentra el diálogo que de todas maneras ocurre entre el investigador y el informante actual en el contexto de esta investigación. En este caso, la atención a aspectos de la interacción entre ambos, puede dar pistas sobre elementos lingüísticos y extra lingüísticos, que usan los pobladores con los que vamos a conversar. En gran medida, este tipo de datos del segundo nivel trata esencialmente de la identificación de los actos ilocutivos de estos juegos de lenguaje, referidos a problemas de la cotidianeidad local (uso social de narrativas). En general, el concepto de reglas de juego, la teoría de juegos del lenguaje nos señala insumos importantes para nuestra metodología:

La regla puede ser un recurso de la instrucción en el juego. Se le comunica al aprendiz y se le da su aplicación.
— O es una herramienta del juego mismo.— O: Una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros.

Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego — como una ley natural que sigue el desarrollo del juego. (Wittgenstein 1999 [1958]: 27)

Aquí debemos decir que el esquema de Goffman (1979) sobre roles de participación, apuntarían justamente a identificar las reglas de estos juegos de lenguaje. Básicamente, el cambio de roles que un interlocutor realiza en el transcurso de una conversación es por ejemplo una forma estratégica de dialogar. Finalmente, siguiendo el esquema del giro dialógico, debemos destacar que la producción, revisión, y transformación de la tradición oral resulta de un *proceso continuo* de diálogos, en los que “bloques o módulos narrativos enteros pueden pasar de conversación en conversación, modificados de tal manera que se adecuan a cada historia particular” (Mannheim 1999: 90). Algunos motivos y asociaciones de ideas vinculados a ellos tienen éxito y son confirmados y mantenidos en el discurso popular, otros son descartados. El corpus de diálogos a recopilar deberá mostrar cuales temas —lo que Mannheim denomina “narrativas conversacionales”— permanecen en la selección que los dialogantes en conjunto han querido mantener, debido a su utilidad para abordar aspectos de la vida cotidiana, sobre la base de la eficacia de los actos ilocutivos correspondientes, que constituyen en última instancia el significado real de estos contenidos.

En conclusión, la metodología de interpretación de las narrativas deberá contemplar cuatro niveles dialógicos (Mannheim y Van Vleet: 1998), según dos conceptos de Goffman (1979): roles de participación y marcos de referencia. El siguiente cuadro es un esquema de esta síntesis:

c-5

Insumos metodológicos sobre la base de las teorías del giro dialógico

Enfoques teóricos	Insumo metodológico
Nivel dialógico 1 (diálogo formal)	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar y describir los cambios de roles de los participantes en los diálogos formales. • Recopilar narrativas conservadas por pobladores de Cañaris. • Identificar la emergencia de significados en el contexto de diálogo con el investigador.
Nivel dialógico 2 (diálogos citados)	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar formas de difusión de bloques narrativos. • Determinar los elementos de los enunciados performativos (acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo) de narrativas incluidas en diálogos citados. • Discutir las condiciones de fortuna de los actos ilocutivos de narrativas incluidas en diálogos citados.
Intertextualidad	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar los diálogos entre textos de diálogos anteriores en que participaron los interlocutores.
Formatos de participación	<ul style="list-style-type: none"> • Identificar los significados de las narrativas conversacionales según marcos de referencia

	construidos por los interlocutores.
Roles de los participantes	<ul style="list-style-type: none"> Identificar los roles que cada actor asume en los diálogos.

Por lo tanto, proponemos los siguientes lineamientos metodológicos generales:

- i. El corpus de la investigación esta conformado por el conjunto de diálogos sostenidos durante las visitas de campo, que son entonces los datos etnográficos que hay que producir.
- ii. En este caso, el dato etnográfico no se recoge en sentido estricto, sino que se produce o emerge en la interacción dialógica.
- iii. Los diálogos deberán abordar no solamente la trama de las narrativas – el *texto de lo que es hablado*- sino también detalles sobre *el hecho concreto de esas narraciones, de cómo y para qué aquellos fue contado*. El análisis de estos datos deberán distinguir principalmente dos niveles de diálogo, a los que podemos denominar ND-1 y ND2. El ND-1 corresponde al diálogo en el que participan el informante y el investigador en las visitas de campo. El ND-2 corresponde al diálogo que los pobladores sostuvieron con sus parientes y al que el investigador tiene acceso solo a través de las citas que ellos hacen de estos diálogos.
- iv. Las preguntas deberán tratar de hallar los tres elementos de los enunciados performativos de las narrativas: actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos.
- v. El análisis deberían mostrar qué materiales narrativos son conservados actualmente, según la selección que han hecho los pobladores de Cañarís al momento de la visita de campo.

5.2. Técnicas dialógicas de investigación

Elboj y Gómez (2001), señala algunas técnicas dialógicas de investigación que hemos adaptado para esta investigación. También proponemos dos técnicas que surgieron durante el trabajo de campo (a. y b. de esta sección), y que a pesar de que no estuvieron definidas desde el principio, consideramos útiles para los fines de este trabajo. Es necesario indicar que en todos los casos, se espera mantener los lineamientos metodológicos mencionados.

a. Diálogos sobre narrativas con pobladores locales

Esta técnica puede resumirse de la siguiente forma: el investigador debe lograr poseer gradualmente mayor conocimiento de los temas de conversación. Para ello, el investigador va acumulando conocimiento sobre las narrativas de Cañarís, en cada diálogo que va sosteniendo. Las narrativas abordadas con un poblador, pueden ser un tema de conversación con otro. El punto de partida deberá ser el texto de Huamán Rinza (2008), que nos da un panorama de muchos motivos de la tradición oral de Cañarís. Estos motivos míticos nos servirán para que la conversación sobre tradición

oral tenga una estructura básica. Como decimos, los resultados del diálogo con un poblador serán usados para construir el diálogo con otros pobladores.

El investigador eventualmente, dará a conocer su propia interpretación de los relatos que escucha, o que ha leído, de modo que después se pueda estudiar la forma en que las narraciones fueron argumentadas y/o validadas en el diálogo.

b. Uso de objetos materiales relacionados con las narrativas conversacionales

Cuando sea posible, el investigador puede usar objetos materiales que tengan alguna relación con las narrativas conversacionales que va conociendo en el transcurso de los diálogos, los cuales pueden propiciar conversaciones con pobladores que al identificar estos objetos, desean averiguar de donde o porque un visitante tiene en las manos este objeto. Esta técnica en realidad surgió en el trabajo de campo de esta investigación, que creemos útil y por lo tanto necesario difundir.

Por ejemplo, sobre el árbol llamado laluchu en Cañaris, los pobladores cuentan que se trata de un hombre que fastidia a las mujeres. En el camino a Cañaris, pregunté si este árbol se encuentra fácilmente en el camino para conocerlo. El chofer del camión donde viajaba, el Sr. Narciso Huamán, me dijo que sí y que incluso sería fácil arrancar una rama de laluchu para conocerlo mejor. Efectivamente encontramos el árbol y me llevé una rama con hojas muy grandes. Cuando después paseaba por las calles de Cañaris, en lugar de buscar espacios de diálogo, fui abordado por dos jóvenes cañarenses que me preguntaban de dónde había sacado esa rama y si sabía para qué servía esta planta. Lo mismo ocurrió en la noche de ese mismo día, con un niño se me inquieto mucho cuando me vio pasar con esta rama, y pudimos entonces conversar sobre lo que sus tíos le habían contado de este asunto. De esta forma, traté de tener este objeto conmigo casi todo el tiempo, y creo que mi desempeño respecto a lograr conversaciones espontáneas sobre laluchu mejoró.

c. Tertulias dialógicas

Se trata de la conformación de grupos de discusión en formatos que aseguren características como: ninguno de los participantes lidera la discusión, ni hace las principales preguntas, sino que se incorpora en un diálogo entre pares. Elboj y Gómez señalan que esta técnica requiere que los grupos de tertulia estén conformados por grupos naturales (2001: 87), es decir por personas que ya se conocen o tienen temas de interés comunes. Por otro lado, se necesita en lo posible realizar los diálogos en espacios donde habitualmente las personas conversan o tienen reuniones.

Entonces se propone la organización de tertulias con pobladores de San Juan de Cañaris, en las que los participantes serán grupos de 2 o 3 pobladores, escogidos por sus afinidades de labores, edades o roles naturales. En cada grupo se hablará sobre la tradición oral de la comunidad vinculándola en lo posible a aspectos de la vida cotidiana o de la realidad social actual. Para ello, el investigador tendrá como base la publicación de Joaquín Huamán Rinza (2008) y los resultados de los diálogos cruzados con pobladores individuales.

d. Relatos de vida cotidiana

A diferencia de las biografías o relatos de vida, en que la persona hace un recuento de la memoria o historia de su vida desde el pasado hasta el presente, los relatos de vida cotidiana se concentran en la interpretación de hechos actuales y de la forma como son enfrentados por el narrador Elboj y Gómez (2001). Pensamos aplicar esta técnica con pobladores que son especialistas en ciertos temas del quehacer local. Por ejemplo, se identificará un conocedor de prácticas de riego o manejo de agua, para que nos relate cómo soluciona estos problemas en el día de hoy en su comunidad.

Como vemos, con esta técnica no tratamos de recoger datos directamente relacionados con el tema de la investigación, pero es válido realizar esta actividad como una forma de ejercitarse en la forma de dialogar con nuestros amigos de Cañaris, de obtener referencias de otros ciudadanos que pueden aportar en los temas relacionados con la investigación, o quizá indirectamente obtener referencias de motivos míticos. Sin embargo, debemos anotar que en ningún momento se pretende lograr que el uso social de una narrativa sobre temas míticos “aparezca” en algunos de estos diálogos, ya que como hemos anotado líneas arriba, indefectiblemente el investigador tendrá el rol de jugador en el juego de lenguaje del tipo 2, en el cual el poblador local no tendría un interés en revelar el uso social de un motivo mítico puesto que la visita de campo no podría ser nunca un hecho de la vida cotidiana de la localidad. Además, pensamos que esta técnica es útil para tener referencias de elementos lingüísticos y extra lingüísticos, que pueden ayudar a analizar los datos directamente relacionados con los diálogos sobre motivos míticos que resultarán de las dos técnicas dialógicas anteriores.

6. El área de estudio: Cañaris

6.1. Cañaris y sus relaciones con la realidad regional y nacional

El área cultural que estamos abordando, abarca básicamente tres puntos de la sierra del departamento de Lambayeque: los distritos de Cañaris e Incahuasi de la provincia de Ferreñafe y el centro poblado de Penachí, del distrito de Salas, que comparten elementos comunes como el idioma, el uso de ciertos instrumentos musicales, la celebración de ciertos rituales, el vestido, etc. Es necesario anotar, sin embargo, que para los propósitos de esta investigación solo consideramos la comunidad campesina de San Juan de Cañaris, del distrito de Cañaris, de la provincia de Ferreñafe, donde se ha realizado en trabajo de campo (fig-1).

El distrito de Cañaris fue creado el 17 de febrero de 1951 y actualmente cuenta con una población total de 13.038 habitantes asentados en 38 caseríos⁵, de los cuales 6,609 (51%) son varones y 6,429

⁵ En la actualidad Cañaris cuenta con 38 caseríos incluyendo la capital distrital los cuales son: Illambe, Mollepampa, Atupampa, Mitobamba, Sigues, Quirichina, Shin shin, Alcanfor, Quinua, Tute, Pamaca, Mamagpampa, Taurimarca, Huacapamapa, Pandachí,, Chillasqui, Suchco, Saucepampa, Congona, Casa quemada, Sauce, Huallabamba, Naranjo, Machucará, Espinal, San Cristobal, Pozuzo, Rodeopampa, Palo Blanco, Santa Lucía, La Sucha, Hualte, T. P. Verde, Hierba Buena, Corralpampa y Cangrejera.

(49%) son mujeres (INEI 2007). Esta población predominantemente joven (solo el 11% supera los 50 años) está asentada mayormente en los anexos y caseríos del distrito. Está ubicado a una altitud de 2.262 m.s.n.m., pero las tierras de sus caseríos y anexos abarcan altitudes que van de los 1.000 a los 4.000 m.s.n.m., por lo que cuenta con diversas zonas climáticas que permiten cultivos tanto tropicales, como los propios del clima altoandino: café, frutas, caña de azúcar, maíz, habas, cebada, papas, trigo, coca, olluco, quinua, entre otros. Algunos datos socio económicos que la propia Municipalidad Distrital de Cañaris destaca en su portal web, describen la ardua agenda pendiente para resolver problemas de pobreza severa o discriminación de género: “de acuerdo a la clasificación del FONIPREL⁶ pertenece al estrato de *Muy Alta Necesidad* por su situación de pobreza. Según FONCODES, el índice de carencias es de 0.9909 y el 66% de los niños y niñas menores de 5 años están desnutridos. Así mismo, el 47.09 % de las mujeres son analfabetas. El Ingreso económico Familiar mensual, en promedio, apenas alcanza S/. 179.00 nuevos soles” (autor desconocido 2016).

Martínez (2015) refiere el término “isla de quechuablantes” que describe muy bien el hecho de que Cañaris resulta ser una especie de enclave de población quechuablante, rodeado por áreas de sierra que actualmente hablan castellano. En extenso, considerando la población que habla el quechua de esta zona, esta área cultural comprendería territorios no solo de la parte alta de Lambayeque, sino también algunas zonas contiguas de los departamentos de Piura (La Pilca, distrito de Huarmaca) y Cajamarca (por ejemplo Jaén, Colasay, Miracosta, Sangana y Querocotillo) (Taylor 1996: 5). Rivera Andía (2014) señala la importancia de ampliar las pesquisas etnográficas hacia otras zonas adyacentes como Guayabamba, Taurimarca, Casa Embarrada y La Succha (Cañaris); e incluso continuar la exploración de “continuidades culturales de los migrantes de la sierra que pueblan hoy los barrios de las ciudades de Pucara (provincia de Jaen, departamento de Cajamarca), Motupe y Ferreñafe (ambas en la provincia de Lambayeque, departamento del mismo nombre), por lo menos” (p.54), como tarea pendiente para determinar la real extensión de esta cultura.

Concentrándonos en el distrito de Cañaris -uno de los seis distritos de la Provincia de Ferreñafe, ubicada en el Departamento de Lambayeque, bajo la administración del Gobierno Regional de Lambayeque- debemos anotar que, a pesar de ser una *isla* respecto al hecho concreto de mantenerse como un área donde se habla quechua dentro de la sierra norte ya castellanizada, este territorio ha tenido desde tiempos de la expansión inca, y luego en las sucesivas etapas de la historia nacional, un rol estratégico, debido fundamentalmente a que se halla entre dos vertientes de la cordillera occidental de los Andes de Lambayeque. Podemos decir que hoy día el “aislamiento” tiene sentido en realidad desde la visión todavía muy corta de las ciencias sociales y humanas, que han dedicado pocos esfuerzos al entendimiento de este territorio y población rurales. Por ello, Cañaris permanece casi inexistente como un lugar quechua en la sierra norte del país, pero cuyos habitantes han sabido establecer relaciones

⁶ El Fondo de Promoción a la Inversión Pública Regional y Local (FONIPREL) del Ministerio de Economía y Finanzas (MEF), según su portal web: “es un fondo concursable, cuyo objetivo principal es cofinanciar Proyectos de Inversión Pública (PIP) y estudios de preinversión orientados a reducir las brechas en la provisión de los servicios e infraestructura básica, que tengan el mayor impacto posible en la reducción de la pobreza y la pobreza extrema en el país”.

(ver http://www.mef.gob.pe/index.php?option=com_content&view=article&id=1592&Itemid=100674&lang=es)

diversas con otras poblaciones. Por ejemplo, respecto a la variante dialectal del quechua denominado quechua de Lambayeque, de Ferreñafe o Quechua de Incahuasi – Cañaris, los estudios pioneros de Taylor (1996) y otros autores no han logrado establecer hipótesis determinantes sobre el origen y actual difusión del quechua de Cañaris (Martínez 2015: 10).

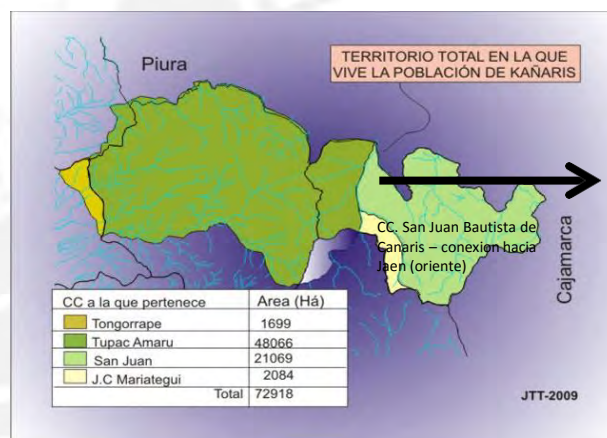
Las noticias que se tienen del pueblo de Cañaris, indican sus complejas relaciones con ciudades y pueblos de la costa ya desde la época prehispánica, durante la colonia y luego en la etapa post colonial hasta finales del siglo XX. Martínez (2015) señala que la ubicación de Cañaris en las alturas de Lambayeque, otorgaba a los pobladores de Penachí una situación privilegiada para el control de la cabecera de cuenca y manejo del agua, dentro del modelo de manejo vertical del agua en la época prehispánica. El cacique de Penachí habría sido un personaje central hacia mediados del siglo XVI, quien controlaba la quebrada de Canchachala cuya naciente estaba en la sierra, y negociaba el agua para riego a cambio de productos como sal, ají y algodón (p.11). Con ello, tenemos un claro desarrollo de interrelaciones entre la sierra de Lambayeque y culturas como Moche, Lambayeque y Chimú, alrededor del control de las nacientes que poseían las poblaciones de la cordillera nor occidental de los Andes.

M-1
Cuencas hidrográficas del distrito de Cañaris



Fuente: web de la Municipalidad de Cañaris

M-2
Comunidades Campesinas del distrito de Cañaris



Fuente: web de la Municipalidad de Cañaris

De hecho, el territorio del distrito de Cañaris contiene una divisoria de aguas que conforman dos grandes cuencas hidrográficas que discurren tanto hacia el Pacífico (cuenca occidental) como hacia el Atlántico (cuenca oriental). Cada una de ellas, desaguan finalmente en el río Motupe (que baña los valles costeros de Lambayeque) y en el río Huancabamba (que es tributario del Amazonas) (ver mapa M-1). De la misma forma, la organización política del distrito comprende dos comunidades campesinas: Túpac Amaru y San Juan Bautista de Cañaris, ubicadas en el lado de la vertiente occidental y oriental respectivamente (ver mapa M-2).

Oberen y Hartman indican que, junto con los Chachas y Huancas, fueron los Cañaris una de esas etnias que jugaron un “rol especial tanto en tiempos del Tawantinsuyo como durante la conquista española y en los primeros decenios de la dominación europea” (1979: 373). Su tierra natal en realidad

corresponde a las actuales provincias de la sierra sur ecuatoriana de Azuay y Cañar. Fueron conquistados por Túpac Inca Yupanqui hacia la segunda mitad del siglo XV. Como parte de la usual política de los incas, respecto a trasladar grupos de poblaciones a diferentes áreas del territorio, sobre todo las que eran recientemente anexadas, para lograr así su completa pacificación e incorporación, los Cañaris de Ecuador fueron trasladados a ciudades de diversas latitudes del sur, lo cual habría determinado el origen del actual pueblo lambayecano de Cañar. Otros *mitmaccuna* cañarenses fueron trasladados a Cusco, pero en todos los lugares a donde fueron enviados como colonizadores, los cañarenses recibieron encargos y tratamientos especiales de los gobernantes incas, estaban eximidos de tributar, y conformaban una especie de élite militar que tenía la misión de resguardar los palacios y fortalezas incas (1979: 379)

Ya en la época de la guerra interna entre Huáscar y Atahualpa, los Cañaris asentados en Cusco aportaron ayuda a los españoles en la captura de este último. Fueron también con los españoles codefensores de la ciudad de Cuzco cuando esta fue cercada por Manco Inca. Ya en la colonia, los Cañaris de Cusco desempeñaron roles diversos como agentes en diligencias judiciales –guardias de presos, despacho de cartas, etc. --- de los corregidores (1979: 383).

Después de la colonia, el Perú republicano literalmente invisibilizó a Cañar. La literatura nos da algunas indicaciones de la explicación de este fenómeno:

Se sabe que en 1648 indígenas procedentes de las comunidades de Penachí y Cañar, por su propia iniciativa, establecieron la base de un pueblo en las jalcas de «Ingaguasi» (Incahuasi), dando inicio a la construcción de una iglesia. Este hecho fue poco apreciado por los dueños de las haciendas vecinas: Sangana, Janque y Canchachalá. Pero **Incahuasi estuvo conformado por cofradías y dependía directamente de la iglesia lo cual impidió que durante la época republicana y a pesar de estar sumamente aislado del resto del estado peruano, fuera sometido por las haciendas en su proceso de conversión en latifundios, y se mantuviera autónomo [destacado nuestro] (Aldana 2006: 326).**

La región se mantuvo muy apartada de los avatares de la vida republicana, encontrando recién primero en 1956 y después en 1970 durante el gobierno de Velasco Alvarado la atención del Estado peruano, como veremos más adelante. Para Aldana (2006: 327), esta serie de circunstancias explican la supervivencia del quechua que aún se habla en esta zona. Pero finalmente, este aislamiento hoy en día no es tan significativo, pues la construcción de carreteras y caminos que conectan estos poblados con ciudades intermedias y capitales ha permitido un proceso de intercambios que cada día es más dinámico. Por ejemplo muchos migrantes de Incahuasi han logrado asentarse en las afueras de Ferreñafe; la música y otros productos culturales viajan de las ciudades de la costa norte a la sierra de Lambayeque con una rapidez inusitada gracias a los medios de reproducción y difusión. En general, a pesar de que cuando se piensa en los umbrales culturales de la costa norte –y en particular de Lambayeque– la arqueología o la antropología se refieren con mucha mayor atención a la cultura Mochica, que todavía opaca o desplaza el mundo de los Cañaris, “hoy se conoce más sobre la existencia de la serranía de Lambayeque” (Aldana 2006: 327)

Recientemente, en el marco del proyecto para la recuperación del patrimonio inmaterial de comunidades que forman parte del área de influencia del Qhapaq Ñan, que lleva adelante la Dirección

de Patrimonio Inmaterial del Ministerio de Cultura, se publicó un trabajo promisorio sobre música y danza tradicional de Cañaris. Este trabajo (Ministerio de Cultura 2015) realizado en coordinación con la población cañareña y la Dirección de Cultura de Lambayeque, documenta el aún poco conocido acervo musical de Cañaris, a través del registro de 42 piezas de la música tradicional cañareña. El volumen contiene una revisión de la música y danza vinculadas a festividades comunales y prácticas religiosas y rituales que forman el paisaje cultural de los actuales cañareños. Martínez (2015 b) hace una presentación del tradicional “taki”, que literalmente significa cantar bailando en ronda, que a pesar de estar siendo reemplazado por el denominado huayno panandino y la marinera norteña, no pierde su significado y función por ejemplo como performativizador de la eficacia ritual en costumbres como el *wambra yakun* o agua socorro –bautizo en casa que reemplaza al católico eclesiástico–, el *lanta* o primer corte de pelo a los niños, el *maskakuy* o matrimonio, y en general en otras celebraciones por actividades productivas o de faenas comunales (p.24-30).

En otra sección, Rivera (2015) realiza una descripción detallada de los instrumentos tradicionales de Cañaris. Aquí, también presenta una serie de grabaciones de música tradicional de Cañaris, considerando así a “toda música que sea tocada por habitantes de Cañaris por medio de instrumentos musicales fabricados, en su integridad, con materiales y conocimientos locales” (p.45) Al hacer este análisis, el autor presenta una reflexión interesante: la música creada y producida en la costa –el huayno comercial⁷ o la cumbia peruana actual- ha cubierto los gustos y preferencias de la mayor parte de la población local, desplazado en gran medida a la música tradicional que se mantiene vigente, casi solo en los contextos rituales mencionados líneas arriba. Esto habría sido posible por “el arribo de la electricidad y la carretera” (p.46). Sea como fuere, este proceso que naturalmente no es exclusivo de Cañaris, sino que es parte del gran fenómeno de transformación de la música popular andina en el Perú, es un elemento más de las complejas interrelaciones que los jóvenes de Cañaris en este caso, mantienen y amplían con otras regiones del país.

6.2. Los Cañaris: un pueblo que el Estado quiere volver “invisible”

A pesar de la amplia historia de esfuerzos de la población de Cañaris por vincularse con la sociedad regional y hasta nacional, esta población pudo experimentar solo recientemente, un proceso de real acercamiento con el Estado y de alguna forma la sociedad nacional, sin precedentes por lo menos en el marco de nuestra historia republicana, pero que lamentablemente ocurrió a partir de un conflicto en el que la población de Cañaris tuvo que defender y luchar por su derecho a la toma de decisiones propias, en contra justamente del Estado y otros actores de la sociedad nacional.

⁷James Butterworth (2015) usa el termino huayno comercial para referirse al huayno masificado comercialmente en el Peru de hoy, denominado a veces “folklore”, como parte de un fenómeno de crecimiento de empresarios andinos, que está desarrollando esta industria a la medida del consumidor nacional, aprovechando las oportunidades que ofrece el capitalismo y los medios de producción y difusión en el país. Esto además, contradice completamente los supuestos de la apropiación de los productos culturales indígenas por parte de actores no indígenas (sectores hegemónicos que mercantilizan la cultura indígena) y postula más bien un ejemplo claro de agencia indígena propia pro capitalista.

Desde 2012, la CC de San Juan de Cañaris vive un conflicto por la actividad minera que pretende desarrollar la empresa Candente Copper Perú S.A. De hecho, el conflicto con la minería parece ser uno de los principales hitos en la historia reciente de Cañaris, y que involucra además a otros distritos y centros poblados de esta región andina. Hacia julio de 2012, la empresa inicia los trabajos de exploración del proyecto minero Cañariaco, que pronto determina el rechazo de la población local. A pesar de los esfuerzos de la Dirección Regional de Energía y Minas, que demanda al gobierno central la organización de charlas informativas en 46 localidades del distrito, la oposición de la población fue en aumento durante todo 2012, desembocando en un paro indefinido que empezó el 20 de enero de 2013 iniciado por 500 comuneros y que los pobladores decidieron mantener por más de un año. (El Comercio 2014).

Aparte de las acciones de protesta –como la visita de más de 1.000 comuneros para dialogar con las autoridades de la municipalidad de Lambayeque, o el bloqueo de la carretera que conduce a las instalaciones de la minera- los líderes de la comunidad San Juan de Cañaris, identificaron y estudiaron una serie de dispositivos legales que el Estado ya había dado, al margen de su conocimiento, voluntad o consciencia. Es particular destacar que estos líderes hicieron evidente su rechazo a las normas, que encontraron explícitas en documentos oficiales, quitándoles por eso toda legitimidad y promoviendo entre ellos más bien, la necesidad de búsqueda de otros documentos que si los defiendan. Un comunicado publicado en Facebook contiene un buen resumen de la posición de Cañaris:

Plataforma de Lucha: 1) Exigimos al Gobierno (...) que Respete la Consulta Comunal del 30 de setiembre, respaldados por el Convenio 169 de la OIT como Pueblo Originario Quechua hablante, donde el 97 % de la población DECIDIÓ CON LIBERTAD NO DARLE LA LICENCIA SOCIAL a la minera Candente Copper y su proyecto Cañariaco. 2) Rechazamos el permiso oficial de uso de agua que la Autoridad Nacional del Agua le ha concedido a la minera. 3) Rechazamos la Resolución Ministerial N° 002-2013-PCM que forma una "Mesa de Trabajo" a espaldas de la comunidad y con mayoría de representantes pro mineros del gobierno y de Lambayeque, para quebrar nuestra justa lucha. 4) SI al Diálogo que respete los acuerdos de la Asamblea de la Comunidad: a- Que el Gobierno plantee a la minera Candente que paralice sus trabajos en Cañaris. b- Que se instale una Mesa de Diálogo en Cañaris con representantes del Gobierno que tomen decisiones vinculantes y con la participación del Comando Unitario de Lucha de Lambayeque. c) Que la Mesa de Diálogo se instale después del inicio del Paro Indefinido el 20 de Enero. ¡Defendamos nuestros Bosques Húmedos, las cuencas de agua, la agricultura orgánica y nuestra cultura ancestral del Buen Vivir!
¡Cañariaco No Va, Ahora, Ni Nunca! ¡Exigimos al Gobierno que Respete el Convenio 169 de la OIT como Pueblo Originario Quechua hablante! (Juan Vilela Colchon 2013)⁸

Este comunicado está firmado por Cristóbal Barrios Carrillo, entonces presidente de la CC San Juan Bautista de Cañaris y por don Juan Juan Vilela Colchón. El comunicado es importante porque en él, la población quiere destacar su condición de **pueblo originario sobre la base de su actual condición de quechua hablante**. Esto es una respuesta al desafortunado parecer de algunas autoridades del gobierno central, que pretendieron justificar el derecho del Estado para lotizar y facilitar las actividades de exploración y explotación minera sin observar los procesos de la consulta previa, aduciendo una razón insólita: era imposible que todavía existan comunidades indígenas en un departamento de la costa. La

⁸ Ver el anexo de las citas de redes sociales, imagen 1.

identidad de una población enclavada en Lambayeque, dentro de la provincia de Ferreñafe, no podría ser indígena.

Ante el escenario de estos conflictos y la aparición de una comunidad quechua en Lambayeque, y más aún, ante la reacción insólita de incredulidad sobre su existencia, el historiador Antonio Zapata (2013) quiere responder a las preguntas: ¿quiénes son los Cañaris? ¿Cuál es su historia? ¿Cómo así están en Lambayeque?; y advierte sobre la necesidad de conocer su historia para entablar el diálogo con ellos y obtener así la licencia social para la inversión minera.

El conflicto también incito el esfuerzo de los propios líderes comunales por hallar pruebas de su “indigeneidad”, y se vieron en la necesidad de demostrar que conformaban efectivamente una comunidad campesina. En un artículo publicado en la revista Avances, el antropólogo Pedro Alva Mariñas redactó una síntesis de sus pesquisas respecto a justamente los documentos coloniales de los Cañaris, es decir, de aquellos legajos que darían cuenta de la autenticidad indígena de este pueblo (Alva 2013). Es notable que el autor en esta oportunidad, subtituló su trabajo con la frase “un resumen para los Cañaris”, lo cual en el contexto del año 2013, en que las protestas y acciones de rechazo a la minería resultaron en hechos de violencia, se entiende claramente como un aporte para los Cañaris, para ayudarlos en su debate con el Estado peruano. Alva (2013: 3) hace una relación de documentos que datan la fundación de Cañaris hacia el último tercio del siglo XVI, apareciendo como distrito en 1951 y como comunidad campesina en 1956, año en que obtiene el reconocimiento oficial de este título. Por su parte, el autor señala que el régimen colonial le otorgó el título de “Común de Indígenas del Pueblo San Juan de Cañaris” a la actual comunidad campesina, con el que pudo actuar en los tribunales coloniales en la defensa de sus derechos. Paradójicamente, es la República independiente la que le negó este reconocimiento desde 1824, manteniéndola al margen de la legalidad durante todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX, y es solo en 1956, que el Estado la reconoce como “Comunidad de Indígenas San Juan de Cañaris” mediante Resolución Suprema No 54 expedida por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Finalmente, el Estatuto Especial de Comunidades Campesinas decretado por el Gobierno de Velasco Alvarado, obliga a la comunidad a cambiar la denominación de “indígenas” por el de “campesina”.

Como bien anota Alva Mariñas (2013: 4), este mismo Estado que le confirió dos títulos, ya sea como comunidad de indígenas o como comunidad campesina, es el que recientemente le niega esta naturaleza jurídica con el objetivo de que no le sean aplicables normas nacionales e internacionales como la consulta previa, que permita a los pobladores de Cañaris estudiar y decidir sobre las opciones de su propio desarrollo. A mediados de 2010, Candente Cooper Corp. pudo iniciar la exploración para el futuro arranque del proyecto Cañariaco Norte sin consultar a la población local, ya que Cañaris no se encuentra en la base de datos del Viceministerio de Interculturalidad, que consigna los centros poblados reconocidos como comunidades indígenas y que por lo tanto acceden a la protección de la consulta previa para este tipo de actividades.

Igualmente en 2010 y 2011, el Gobierno Regional de Lambayeque promulgó dos resoluciones ejecutivas (Nro. 555-2010-GR.LAMB/PR y Nro. 270-2011-GR.LAMB/PR) que señalan la extinción jurídica de la comunidad campesina de Túpac Amaru, una de las dos que comprende el distrito de Cañaris. En un

artículo que recoge una serie de testimonios de pobladores y líderes cañarenses, López y Agurto (2014) anotan que a pesar de que “funcionarios pro minería y sus voceros acólitos arguyen que Cañaris ha desaparecido como pueblo indígena y como muchos otros pueblos se han vuelto “mestizos” por el sincretismo cultural que se gesta en el Perú desde la época colonial”, los documentos existen y por lo tanto ellos existen, en clara referencia al trabajo de Alva Mariñas reseñado líneas arriba.

Como podemos ver, la pugna de Cañaris para impedir la explotación minera, se tornó rápidamente en una lucha por no desaparecer como comunidad campesina.

7. Revisión de la recopilación y estudios de la tradición oral de Cañaris

En general, el estudio de la mitología en esta región andina⁹, no es tan profuso como el que ha sido dedicado a otras áreas rurales en el país. A continuación hacemos un repaso de los principales temas y personajes míticos, que algunos autores han explicitado en diversas publicaciones.

Un trabajo pionero en la recopilación de mitos de Cañaris, ha sido realizado por Joaquín Huamán Rinza (2008), donde reúne una serie de 37 cuentos, leyendas, y otras formas de la tradición oral de este distrito. Este autor cañareño ha logrado una trayectoria literaria reconocida en el departamento de Lambayeque. Inicio su vida literaria con la publicación de sus primeros poemas en la revista “Fastos” en Lima. Luego forma el círculo literario “Argos”, con el que publica la revista literaria “ArdientExilio” que el mismo dirige (Culturakaypinaki 2013). Por estas y otras actividades, en 2004 recibe la Diploma a la Cultura, del Instituto Nacional de Cultura.

En su ya conocida obra de 2008, Huamán Rinza presenta su versión de autor de las historias que le fueron referidas, y constituye un referente importante del repertorio de motivos de esta etno y socioliteratura, para retomar el esquema de Enrique Ballón (2006). La introducción redactada de Julio César Sevilla Exebio, nos muestra una buena síntesis de los principales temas que contiene el libro. En primer lugar, la triada de dioses cañarenses: Pachacamac, Ninamasha y Jottapetej y sus luchas y desenfrenos personales, que en las reflexiones de esta introducción aparecen como la triada histórica de dioses con defectos humanos que los cañarenses recuerdan (Sevilla 2008: 5). Otros temas míticos refieren “la vida que bulle al interior de los cerros, donde los nativos se esconden después de la conquista”; “el surgimiento del Qasay Rumi como padre de la lluvia y del verano”; o “el conflicto étnico con los pueblos de Cajamarca, quienes convertidos en forma de cerros robaban a las crianderas, a los árboles y los llevaban a sus territorios” (Sevilla 2008: 6).

Ulises Gamonal Guevara (2010) ha realizado una amplia recopilación de mitos, leyendas, cuentos y otras formas de la tradición oral de la región del Alto Marañón¹⁰, cuya área de influencia comprende al

⁹ Para introducirse en el conocimiento de esta área, es muy útil el trabajo de Rivera Andia (2014), que presenta una bibliografía exhaustiva de estudios sobre la sociedad de la sierra de Lambayeque, respecto a manifestaciones culturales, patrimonio material e inmaterial, historia, iniciativas de desarrollo, política, lenguaje, etc. Además, referencias a materiales audiovisuales sobre música folklore y hasta medio ambiente.

distrito de Cañaris. El autor presenta su versión de más de 200 narraciones, organizadas en seis secciones: origen de los santos, imágenes y milagros, historia de los pueblos y lugares mágicos, plantas y animales encantados, seres fantásticos, cerros poderosos y fábulas. En este caso, el autor nos comenta que utiliza el recuerdo de conversaciones con destacados *narradores orales*, cuyas referencias ha logrado configurar en textos con los elementos de una producción literaria, en la que el autor incorpora recursos propios como estilo, estructura, etc.

Un aspecto que ha sido abordado por casi todos los autores que han tratado la tradición oral de la sierra de Lambayeque, es el de la presencia de personajes foráneos que llegaron a esta región, pero que son asumidos como parte de algunas de las identidades de los Cañaris. Son los casos de la presencia del Inca (desde Cusco) y de Pachacamac (desde la costa) en el territorio cañareño (aludiendo en este caso, a Cañaris como área cultural, es decir la región que conforman Incahuasi, Cañaris mismo y Penachí). Sevilla (1998: 76-82), presenta una serie de testimonios de pobladores de caseríos de Incahuasi, que transforman la memoria histórica del Inca en un personaje mítico, que tiene el rol de fundador cultural, padre o dueño de la Iglesia (adopción de la religión cristiana) y las Campanas (poder, abundancia). Esta especie de “tradición elaborada” considera que fue el Inca quien fundó Incahuasi, y que el nombre de este pueblo –que justamente significa en quechua “Casa del Inka”– señala explícitamente que el señor fundador había considerado tener aquí su hogar, su casa. Otra de las figuras de esta misma elaboración establece el “*paso del Inca por Incahuasi*”, donde podía descansar, y donde esparció su lengua el quechua que los incahuasinos hasta el día de hoy orgullosamente conservan.

Es interesante el testimonio de don Mariano de La Cruz Flores, natural del caserío de Canchachalá, que el autor de este mismo repaso de la presencia del Inca en la sierra de Lambayeque, recogiera en 1988. Aquí la población sugiere que “*la capital del Tahuantinsuyo iba a ser cambiada de sede y fundada en el caserío de Marayhuaca, donde existen las bases de un amplio palacio*” (Sevilla 1998: 85). Pero el mito del cual se deduce esta afirmación, cuenta la historia de tres hermanos reyes: Kolka (rey negro), Shulka (rey blanco) e Indio (rey Inca). Kolka y Shulka luchan y persiguen al rey Inca, apresándolo en Cajamarca donde es decapitado. Se trata evidentemente de una versión del conocido mito de Inca Rey o Incarri (Sevilla 1998: 87), pero con elementos relacionados con el territorio del actual distrito de Incahuasi. Sevilla encuentra incluso la referencia a una solución alternativa al hecho histórico de la lucha entre Huáscar (Cusco) y Atahualpa (Tumibamba), que finalmente establecería la preeminencia de los territorios de la sierra norte; considera que esta versión del mito “*plantea una nueva visión de la historia del Tawantinsuyo que tiene como eje el norte. El mito del inca se reestructura en el norte y busca establecer una nueva utopía*” (Sevilla 1998: 88).

Por otro lado, cabe mencionar la alusión al Rey Inca de Cañaris que Sevilla también recoge de conversaciones con pobladores esta vez del mismo Cañaris. En su entrevista a don Víctor Huamán Reyes, en 1995, escucha una nueva versión del personaje que venimos reseñando: “*El Rey Inca de Kanaris era analfabeto y como no sabía escribir manda respuesta en una madeja de hilo, el rey español no sabía lo*

¹⁰ El Alto Marañón es una región del noroeste del Perú, que comprende el área de influencia de la naciente de este río, desde aproximadamente los 3,800 m.s.n.m. hasta los 1,000 m.s.n.m. en su llegada a la amazonia. Incluye áreas de por lo menos 5 departamentos: Huánuco, Ancash, La Libertad, Cajamarca y Amazonas.

que decía la madeja de hilo y manda tropa para que lo lleven bonito para reconocerlo y le llevaron su cabecita” (1998: 92). En este caso, el autor interpreta la versión del mito como una reivindicación del derecho a la escuela y del proceso de castellanización, ya que encuentra una clara referencia al analfabetismo del Rey Inca.

Finalmente, Pedro Alva Mariñas reflexiona sobre la importancia del registro de Pachacamac –una de las divinidades más importantes del panteón andino, en particular de la costa y sierra central- en un lugar muy distante de su original hallazgo y difusión: la sierra de Lambayeque, específicamente en Cañaris. De la misma forma que la figura mítica del Inca resuelve cuestiones históricas y de la identidad de los incahuasinos, la presencia de Pachacamac –en la tradición oral que lo encuentra luchando y venciendo a Ninamascha- representa para el autor de este registro, una prueba de la “probable relación entre las culturas Wari y/o Pachacamac (tal vez otras) de la región central con la región norte, en este caso Lambayeque, en épocas anteriores a la conquista de los incas” (1995: 235).

8. Desarrollo del trabajo de campo

8.1. Actividades e impresiones de la experiencia en campo

El investigador se presentó ante las autoridades y primeras personas contactadas de Cañaris como un antropólogo interesado en el conocimiento de la tradición oral de este distrito. Debemos mencionar que inicialmente, en la etapa primera del diseño de este trabajo, se tenía la idea de poder lograr participar en diálogos formales con los pobladores locales, para encontrar el uso social de narrativas al debatir sobre minería. Se estableció además la posibilidad de plantear una agenda de trabajo en este sentido, es decir de apoyar a la población local para realizar un análisis del debate actual frente a las ventajas y desventajas de la minería.

Sin embargo, este primer diseño pronto fue abandonado. Con una revisión más amplia de la literatura en torno a la función pragmática del lenguaje, se determinó que la posibilidad de que los pobladores revelen el uso social de temas míticos, cuando se está dialogando sobre temas de la coyuntura actual –como manejo de recursos naturales o el conflicto minero que actualmente enfrenta esta población- tenía probabilidades muy bajas de suceder. Esto se logró gracias a que la reflexión con mayor detalle, nos mostró que en campo deberíamos enfrentar indefectiblemente dos niveles dialógicos, el directo o formal y el citado, de los cuales solo el primero nos daría un espacio de real participación, como ya hemos señalado en la sección sobre el diseño metodológico. De hecho, creemos que este cambio de diseño ha sido muy adecuado, ya que ha facilitado el relacionamiento con nuestros amigos de Cañaris, al tener la tarea de presentar una agenda, con mayor precisión de nuestras intenciones e ideas de trabajo en campo, como ahora pasamos a reseñar.

Primero se tomó contacto con el profesor Alfredo Carrasco, quien actualmente trabaja y vive en la ciudad de Ferreñafe, de quien se obtuvo información importante respecto al acceso vial, medios de transporte y costos de llegada al distrito. Además, el profesor Carrasco anunció de la visita de campo y

del trabajo de investigación en general al alcalde de Cañaris, Sr. José Gaspar Lucero, así como a otros vecinos del distrito.

Luego se conversó vía telefónica con funcionarios de la oficina de contacto de la municipalidad distrital de Cañaris, ubicada en la ciudad de Chiclayo: Srta. Verónica Morro (comunicadora), Srta. Lourdes Contreras (socióloga) y la Srta. Lili Tarrillo (área administrativa). Las funcionarias recomendaron la presentación de una carta informando sobre la investigación en curso. La carta fue enviada al alcalde del distrito de Cañaris, con copia al Sr. Roberto Reyes Rinza, presidente de la comunidad campesina de San Juan de Cañaris (ver Anexo – 2).

Con estas comunicaciones, se logró contacto con pobladores de Cañaris, con quienes se coordinó la visita, principalmente el Sr. Cristóbal Barrios (ex presidente de la CC San Juan de Cañaris) y Sr. Juan José Barrios (nata de Cañaris, actualmente residente en Ferreñafe).

La primera visita a Cañaris se realizó entre los días 29 de abril y 3 de mayo de 2016. Se debe mencionar que el diálogo con pobladores locales y en general las facilidades brindadas por ellos, fueron posibles gracias al trabajo previo que el Dr. Juan Javier Rivera realizara en este distrito. En la reunión con el alcalde del distrito, se planificó una segunda vivista para la semana del 20 de junio, aprovechando que en esta semana se celebra la fiesta principal del patrón del distrito, para lo cual el alcalde de Cañaris realizaría las comunicaciones con pobladores seleccionados, de modo que el investigador pueda hablar con ellos de manera más rápida y organizada. La segunda visita a Cañaris, se realizó entre los días 21 y 27 de junio. Finalmente, se realizó una tercera visita entre los días 4 y 17 de septiembre de 2016.

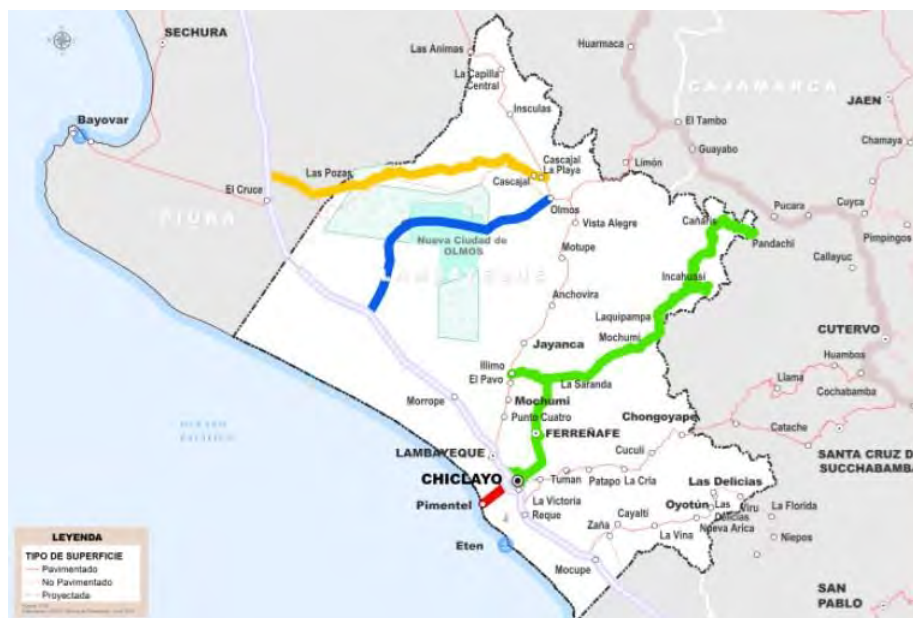
A pesar de que Cañaris es uno de los distritos de la provincia de Ferreñafe, actualmente este distrito no tiene una conexión vial directa con su capital provincial. Recordemos que Cañaris, se encuentra enclavado entre Lambayeque, Cajamarca y Piura; de hecho las condiciones del desarrollo vial actual ilustran su clara conexión con poblaciones de las áreas rurales de estos dos departamentos, desconociendo en gran medida su vinculación –por lo menos vial- con Ferreñafe. Por ello, para llegar a Cañaris, ubicándonos en la capital departamental Chiclayo, hay que tomar la ruta que va hacia Jaén – importante provincia cajamarquina-. No existe un servicio que la haga la ruta completa; sino que el viaje se realiza en dos tramos. El primero consiste en llegar de Chiclayo al poblado de Pucará (5 horas de ruta asfaltada) y desde Pucará tomar el desvío que entra a Cañaris (2.5 horas de carretera afirmada). Pucará es un paso obligatorio para los que quieren ir de Chiclayo a Jaén, y en gran medida, es un punto estratégico de conexión de la costa con la región nororiental del Alto Marañón (ver nota al pie de página Nro. 10); por lo que ha desarrollado muchos servicios relacionados con el transporte y viaje por carretera.

Sin embargo, la ruta hacia Cañaris, es todavía un “desvío” que hay que hacer desde Pucará, que ciertamente ha sido implementado por dos pobladores de cañarenses, que ofrecen el servicio de transporte en camión de Cañaris a Pucará, en su afán de conexión con el nororiente del país. Sin embargo, es necesario señalar, que actualmente existe un proyecto para realizar la carretera asfaltada que por fin conecte a Chiclayo de manera directa con las poblaciones de sierra de Lambayeque. Esta nueva pista uniría Ferreñafe directamente con Incahuasi y Cañaris (ver mapa M-3; ruta marcada con

color verde), que forma parte de las inversiones del sector Transportes y Comunicaciones, que ha proyectado superar los S/. 1,000 millones en obras de infraestructura de carreteras en el departamento de Lambayeque, para el periodo 2011 – 2016 (MTC 2016).

M-3

Acceso vial a la comunidad San Juan Bautista de Cañaris



Fuente: Ministerio de Transportes y Comunicaciones (2016)

Justamente, durante la segunda visita, que coincidió con la celebración del patrón San Juan Bautista, pudimos observar la relación mucho mayor de Cañaris con el sector nororiental que con la región de costa de Lambayeque. En estos días de fiesta, en que pobladores de los diversos caseríos de Cañaris vienen al distrito para compartir estas celebraciones, comerciantes de lugares como Chota, Cutervo, Pucara, Jaén, etc. llegan para ofrecer viandas, quesos, panes, herramientas agrícolas o para carpintería, etc. como parte de la feria o gran mercado que se desarrolla en las calles de Cañaris durante estos días. Otro detalle es la llegada de orquestas como “La Colonial” de Huancabamba y “Besito Sensual” de Chiclayo, que traen también a Cañaris, la cumbia y el denominado huayno comercial, o su fusión en el llamado “huayno bailable”, formatos de música que desbordan por prácticamente todo el país.

Un último aspecto de las visitas de campo que debemos indicar, antes de presentar el análisis de los diálogos recopilados, es el desempeño respecto a las técnicas dialógicas utilizadas. Como consta en la sección 5.2, se tomó como referencia los aportes de Elboj y Gómez (2001), respecto a la comprensión de formatos diversos de diálogo con informantes, como la observación dialógica, las tertulias dialógicas, o entrevistas semi estructuradas. Pero, una vez en campo, no se logró realizar los requisitos o parámetros de las técnicas como tales, sino que el diálogo ocurría casi naturalmente, y desbordó en alguna medida lo que se había proyectado teóricamente. Por ello surgieron dos técnicas que hemos denominado *diálogos sobre narrativas con pobladores locales* y *uso de objetos materiales relacionados con narrativas*

conversacionales, que si bien no estaba planteada inicialmente, terminó siendo muy útil para desencadenar los resultados de la investigación.

9. Análisis de diálogos realizados en campo

Debemos anotar que el dato etnográfico en esta investigación, está constituido por la serie de diálogos que realizamos con los pobladores de Cañaris con quienes pudimos conversar. Al tratarse de diálogos, debemos considerar y poner atención sobre la naturaleza de esta información: no se trata de datos que hemos recogido en campo, sino que han surgido de la interacción con nuestros amigos de Cañaris. Además, es esencial reforzar la idea de que estas conversaciones, al ser datos etnográficos en sí mismos, forman parte del proceso permanente de emergencia dialógica de la cultura en Cañaris.

En la serie de estos diálogos, los pobladores de Cañaris se refirieron básicamente a cuatro *narrativas conversacionales*: el Achkay, Ninamasha, el Viudo y Lulucho. Hemos transcrito 14 de estos diálogos que se encuentran en el Anexo -1, numerados de D1 a D14.

Los interlocutores involucrados –incluyendo naturalmente al investigador– participan en un complejo intercambio de roles y marcos de referencia, que generan distintos niveles dialógicos y posibilidades de interpretación. Como veíamos en el capítulo sobre el marco teórico de este trabajo – sección 4.2–, básicamente, identificamos cuatro de estos niveles (Mannheim y Van Vleet: 1998), que serán analizados teniendo en cuenta además el esquema de Goffman (1979) –ver cuadro c-5.

9.1. Interpretación del diálogo formal con pobladores de Cañaris

El primer diálogo que queremos reportar ocurrió con el Sr. Jorge Barrios Reyes, vecino de Cañaris (ver transcripción D1 del Anexo -1). Esta conversación se desarrolló en el local de la Asociación Qasay Rumi, construido como parte de las actividades que algunos de los pobladores de Cañaris han iniciado hace un tiempo. Se trata de una iniciativa de turismo rural comunitario en la que los pobladores recientemente han puesto mucho interés. Esperan dar servicios como hospedaje, caminatas, guiado, etc. a visitantes y turistas. Para ello cuentan con el apoyo Profonampe¹¹. Esta iniciativa de hacer de Cañaris un destino turístico en la región, forma parte de la historia de interacción con otras instituciones de la cooperación como el CES Solidaridad¹² por ejemplo, que desde 2008 ha realizado algunos

¹¹ El Fondo de Promoción de las Áreas Naturales Protegidas (Profonampe) es, de acuerdo a la información de su portal web, “una entidad privada sin fines de lucro y de interés público, especializada en la captación y administración de recursos financieros de manera eficiente, destinados a la ejecución de programas y proyectos que contribuyan a la conservación de la biodiversidad, la mitigación y adaptación del cambio climático.” Tiene dos proyectos en el territorio de Cañaris: “Apoyo en la preparación del expediente técnico para el establecimiento de ANP en la región Lambayeque (bosque de Cañaris)” y “Manejo sostenible de áreas protegidas y bosques de la sierra norte del Perú” (ver: www.profonampe.org.pe)

¹² Centro de Estudios Sociales Solidaridad, es una ONG cuyo ámbito de operación actualmente corresponde al departamento de Lambayeque y la provincial de Chota (Cajamarca). Fue fundada en 1978, iniciando su trabajo con la promoción y formación de líderes en San Pedro de Morrope. Posteriormente han apoyado en la formulación de planes integrales de desarrollo en las comunidades campesinas de Salas, Tongorrape y San José. Ya en los 90 y

proyectos en la sierra de Lambayeque: la construcción del sistema de riego Hualtaco para el desarrollo agrícola de Incahuasi en 2008; el trabajo con 500 mujeres de Cañaris para la comercialización de productos agrícolas en 2011; el desarrollo de capacidades productivas para mejorar la competitividad de la cadena productiva del café y de la apicultura de Cañaris en 2012; y la mejora de niveles de seguridad alimentaria y producción agropecuaria de 580 familias de Cañaris también en 2012.

El primer poblador con quien tuvimos contacto por teléfono antes de llegar a Cañaris, es el Sr. Cristóbal Barrios, quien nos recibió el primer día. Cristóbal había arreglado que yo podría quedarme en el local de hospedaje de la Asociación Qasay Rumi, por lo que fuimos allí para instalarme. Cristóbal llegó luego con otros vecinos, entre los que estaba Jorge Barrios, para poner un catre en la habitación donde me quedaría. Fue entonces cuando pude conversar con él. Jorge, al igual que Cristóbal comentó su interés de aprovechar los potenciales beneficios del turismo en Cañaris.

Antes de analizar la conversación con Jorge, debemos indicar que a diferencia de lo que ocurre con los diálogos que reportan los investigadores de la crítica dialógica (Mannheim y Van Vleet (1998), Mannheim (1999)), en este caso, no se trata de la emergencia espontánea del uso de un motivo mítico en medio de una conversación ajena al contenido referencial del motivo mismo. Esto hubiera requerido una permanencia en campo mucho más larga, que es la única forma de crear un contexto de situaciones en las que pueden surgir citas de narraciones de este tipo. En realidad se trata de diálogos en los que el interlocutor cita narrativas conversacionales, de lo cual se desprende dos de los tres niveles dialógicos que hemos señalado en la introducción de este trabajo. Los diálogos en los que efectivamente participamos, existen evidentemente como eventos performativos, son hechos culturales y por lo tanto datos etnográficos en sí mismos que ahora pasamos a analizar desde la perspectiva de la función pragmática del lenguaje.

Entonces, cuando habíamos terminado de arreglar la habitación donde me quedaría, le comenté a Jorge sobre los cuentos que había leído del libro de Joaquín Huamán Rinza, en el que relataba de Ninamasha, Qasay Rumi y el Ashkay. Jorge me dijo que él sabía esos cuentos y que podía contarme del Ashkay, según lo que su abuelo le había narrado. Antes de realizar la cita de lo que le fue narrado por su abuelo, Jorge menciona que en realidad “es en quechua”. Veamos (diálogo D-1 del Anexo -1):

- 1 JB: --- Dice que, una vez, te cuento pues, este, dos niños... en castellano te digo, **porque en quechua es.**
- GL: --- ¿Es diferente?
- JB: --- Ah... ya. Dos niños dice que cuidaban ovejas pues, una mujer y un varón.
- 4 GL: --- Ya.
- JB: --- Entonces ese niño lo llevó para que cuide la oveja, el mamá y el padre lo llevó para que cuide su oveja...

Claramente, lo que hace Jorge no es solamente una referencia de que su abuelo se lo contó en quechua, se trata de una observación a modo de *aviso* de que **la narración no es en castellano**, es decir,

hasta la actualidad, el CES Solidaridad ha orientado sus esfuerzos en el desarrollo de capacidades productivas y de inserción al Mercado.

de que yo debo estar advertido de que esto debe contarse en quechua. Tenemos que la primera línea del diálogo (I-1) es una advertencia, por lo que en su forma performativa podría ser:

[te advierto que] en castellano te digo, porque es en quechua es.

Jorge empieza a contar lo que le refirió su abuelo con mucha duda, e inmediatamente se detiene para hacer esta advertencia. Lo mismo ocurre en la segunda vez que hablo con Jorge, el mismo día, hacia las 11 de la mañana (diálogo D-2 del Anexo -1):

- 1 JB: --- Ya, te cuento del viudo.
GL: --- ¿Del viudo?
3 JB: --- Sí, **pero es en quechua**. Ya. Al señor ese se le murió su mujer, cuando se le murió su mujer, quedó con hijitos, con niños chibolitos. Entonces él andaba buscando

Es necesario que nos detengamos en el acto ilocutivo de estas dos declaraciones. Se trata de dejar asentado de que yo quedo *advertido* de que no podré acceder a la forma verdadera de la narración, **porque ésta existe pero en quechua**, por lo tanto, no podré acceder a los detalles y pormenores que me harán posible entender lo que esta narración quiere decir.

La pregunta mía (I-2), es absolutamente ingenua: “¿es diferente?”, dado que Jorge está advirtiéndome que obviamente lo es. Esta pregunta y mi absoluta pasividad ante esta dificultad de acceso, puede explicarse por el ansia natural de un investigador por conocer el relato. Es necesario decir que en cambio Jorge es mucho más consciente que yo de esta dificultad. Por ello, es posible pensar que Jorge establece rápidamente un marco de referencia en el que su interlocutor –como muchas de las personas que llegan a Cañaris a preguntar sobre narraciones u otros elementos de la cultura local– tiene pocas posibilidades de acceder a un conocimiento suficiente. ¿Pero porque entonces lo cuenta en castellano? Parte de esta respuesta podemos buscarla si analizamos el cambio de roles que ha ocurrido en varias de las conversaciones que venimos presentando.

Primero, debemos indicar que estas conversaciones suceden en el marco de muchas conversaciones anteriores, donde existen actores socialmente posicionados, debido a su quehacer específico en estas interacciones. Nuestra llegada, inevitablemente, es percibida como parte de las visitas de estudiosos e investigadores que siempre llegan a Cañaris, y porque no de turistas y funcionarios de ONGs. Si nosotros vamos a investigar, estamos afirmando la naturaleza indígena de esta población, solo con el hecho de llegar como investigadores, construimos este marco de referencia en el que somos encuadrados por los amigos de Cañaris. En el contexto actual de relacionamiento con el Estado, es necesario que justamente esta condición de *ser indígena* sea reafirmada, por lo que nosotros, al no saber quechua y preguntar por la tradición oral o la cultura de esta localidad nos convertimos en aliados de esta afirmación. Todas nuestras preguntas, nuestra visita, nuestro interés y la realidad de nuestras conversaciones pueden ser usadas después con otros interlocutores, para que se construya o sustente esta naturaleza “nativa”. Por ello, es necesario que Jorge haga el esfuerzo de contar en castellano, para un público que habla en castellano. Recordemos el pasaje de la historia reciente de Cañaris que hemos reseñado en la sección 6.2. Por lo tanto, Jorge está hablando directamente al

investigador como *destinatario*, pero también sabe que tiene otros oyentes, para quienes la performance de narrar en castellano es muy necesaria. Esos otros oyentes serían los investigadores que han venido ya a Cañaris y forman parte del marco de referencia en el que yo estoy siendo encuadrado.

Sin embargo, este mismo marco de referencia se torna contradictorio en el curso de la conversación. En un primer momento, Jorge solo asume el rol de animador, pues al usar la forma “*dice que*”, establece que es el abuelo quien *escribió el libreto* del relato cuando se lo dijo en un ambiente completamente diferente, en el que él era un niño y su abuelo le estaba aconsejando de no patear a los perros que cuidaban su casa y la chacra. Si bien, el punto de partida indica que Jorge establece una brecha muy amplia debido al idioma, después decide alejarse firmemente del rol de *autor* y de *principal*, dejando estos roles a su abuelo. Veamos:

- 1 GL: --- ¿Y cómo era la chica? ¿Blanca dices?
JB: --- ¡Blanca! Sí, blanquita. O sea que esa chica dice ha sido la estrella del cielo. La estrella dice que a partir de las cuatro, las tres, dos de la mañana a esa hora dice que baja a bañarse en la quebrada dice al río. En el cuento de nuestro abuelo dice así.
- 5 GL: --- Ok.
JB: --- No sé cómo será en el estudio, en la ciencia, cómo será, eso no sabemos, pero nuestro abuelo nos cuenta así.
GL: --- Ok, ya...

Esta primera parte del relato, narra que una mujer blanca es en realidad una estrella que ha bajado del cielo. Jorge considera que este hecho fabuloso no debería ser creído como cierto por mi, ya que me hallo en el marco de referencia del investigador, y aclara que eso fue dicho por su abuelo. Por ello, deja el rol de autor a su abuelo, y él asume solamente el rol de *animador*. Esto concuerda con el uso de la tercera persona en toda la narración, estableciendo en todo momento que “*el abuelo dice que*”. Más aun, Jorge señala que en el mundo de la ciencia es posible que estas cosas sean diferentes, es decir, en el mundo al que pertenece el investigador es posible que esto sea realmente una ficción, una forma equivocada de pensar: “*no sé cómo será en el estudio, en la ciencia*”. Pero esta última declaración, lejos del contenido referencial, tiene un significado diferente debido al formato de producción del diálogo que hemos explicado; Jorge está afirmando que él sabe que *esto no es así en el estudio de la ciencia*.

Pero, luego rápidamente, Jorge avanza un poco en asumir el rol de *principal*, indicando que si bien no sabe cómo piensan los del mundo de la ciencia, nos dice claramente que esto se resuelve sobre la base de **las cosas que fueron dichas**; ya que si bien la ciencia podría demostrar que las estrellas no son seres humanos, no hay necesidad de debatir con ello, pues “*en el cuento de nuestro abuelo dice así*”. Debemos detenernos un poco en esta declaración. Consideramos que se trata de un enunciado performativo, que dentro del esquema de clasificación de Austin (1950: 96-109), es del tipo *ejercitativo*. Un ejercitativo consiste en “decidir que algo tiene que ser así, como cosa distinta de juzgar que algo es así. Es abogar por que algo sea así, como cosa distinta a estimar que es así.” (Austin 1950: 101). La forma en que Jorge introduce este performativo “*en el cuento dice así*”, como una contraposición a lo que puede considerar la ciencia – “no sé cómo es en la ciencia”, indican que a pesar de todo lo que ha

podido conocer, descubrir y hallar la ciencia como cierto, en el cuento las cosas son así y es por ello que *debe ser así*. No se trata pues de una estimación ni un juzgamiento para comparar ambas certezas, sino de declarar que lo que está dicho en el cuento debe ser así. Por ello es un ejercitativo. La forma performativa podría ser entonces:

[Te aseguro que] en el cuento de nuestro abuelo dice así.

El significado de este enunciado, sobre la base del acto ilocutivo del mismo, es abogar por que en realidad las estrellas son seres humanos que alguna vez han bajado a la tierra, como ocurre en el caso del cuento de la mujer del hombre que se quedó viudo. Por otra parte, dado que “la conexión entre un ejercitativo y (el hecho de) comprometerse es tan próxima como la que hay entre significado e implicación” (Austin 1950: 102), consideramos que Jorge acaba de asumir el rol de *principal* y ya no solamente de *animador*. Este cambio de roles ha ocurrido en el mismo transcurso de la conversación y significa que el diálogo mismo provoca que el interlocutor asuma poco a poco las palabras del abuelo, que inicialmente solo se realiza como discurso indirecto. Finalmente, las consecuencias de los enunciados ejercitativos pueden ser que “otros sean compelidos a hacer ciertos actos” (Austin 1950: 101). En este caso, la fuerza ilocutiva de esta declaración aun no implica el que yo sea compelido a aceptar que es así, o a creer que es así.

Es interesante notar que hacia la mitad del relato, Jorge introduce una forma diferente de referir los hechos fabulosos del relato:

- 1 JB: --- Dice que del corazoncito de la niña, dice que lo hizo perrito.
GL: --- ¡Perrito!
JB: --- ¿Sabías?
4 GL: --- ¡No, no, no!
JB: --- Que ese perrito que tenemos, nuestro abuelo nos cuenta que ese perrito que anda acá, ¡ese es nuestro corazón decía!

Como podemos ver, en todo el diálogo Jorge introduce cada parte del relato como discurso citado, y deja al autor –su abuelo– la naturaleza de real o ficticio de lo que le había contado. Pero, en la línea 3 del extracto que acabamos de mostrar, él nos pregunta: “¿Sabías?”. Este enunciado no es estrictamente una pregunta. Se trata de una afirmación contundente de que el tema por el que se está preguntando es cierto o que ha ocurrido de verdad. Esta forma de afirmar un hecho a través de una pregunta es usada ampliamente también en conversaciones entre personas que hablan castellano. Por ejemplo, cuando estamos discutiendo de la conducta de los animales, y preguntamos: “¿Sabías que los perros pueden sentir el temor de las personas?”, lo que estamos haciendo es afirmar que los perros efectivamente pueden sentir el temor de las personas. En la conversación con Jorge, la pregunta que él me hace es en realidad: “¿Sabías que del corazoncito de la niña, Dios lo hizo perrito?”. Lo cual, en el contexto de esta conversación equivale a afirmar que efectivamente: “Del corazoncito de la niña, Dios lo hizo perrito”. A diferencia de la primera parte de la conversación, aquí Jorge asume completamente el rol de autor, principal y animador de lo que está contando. Debemos señalar que el rol de autor ha ido siendo asumido gradualmente.

Este mismo patrón de roles ocurre en D4, en el cual reportamos el diálogo que tuvimos con Juan Lino Huamán y su madre, la Sra. Sara Rinza Huamán. En este caso, yo había conversado con Juan Lino la noche anterior, en que se celebró la serenata por el día de San Juan Bautista, patrón de Cañaris. Le había comentado a Juan Lino sobre la versión del Ashkay que Jorge me había contado. Debido a la bulla de la fiesta que se estaba celebrando, dejamos la conversación para el día siguiente. Efectivamente, pudimos conversar al otro día. Juan vino acompañado de su madre para que le ayudara a recordar la trama de aquel relato. Como vemos en D4, Juan y su madre, al igual que Jorge, usan la forma “dice que”, para referir gran parte de los sucesos del relato y asumen los roles de animadores inicialmente. Después, en el transcurso de la conversación, Juan asume el rol de principal:

- 1 LH --- Aja. Y eso es lo que hicimos acá también y cómo le digo desde ahí nace eso para cuidar a los animales, desde ahí nace eso como le digo, más que todo para no maltratar mucho a los animalitos, muchos dicen que el animalito es perjudicioso, pero de todas maneras, ¡desde ahí nace!, más que todo de acá de la zona es decir, **pero más allá lo que es la costa no sé cómo lo tomarán**, pero desde acá sí nace eso.
- 6 GL --- Bueno para mí es una historia hermosa que puede ayudar a que convenzas a alguien de que no patees al animalito.
- LH: --- Aja.

El extracto del diálogo que acabamos de citar, ocurre después de que Juan Lino había terminado de contar todos los sucesos referidos al Ashkay. Juan estaba hablando de la interpretación que el relato tenía para él, y que extendía a todos los cañarenses. Para ello, Juan Lino nos dice que en Cañaris la gente considera que los animales no deben ser maltratados porque son como reses humanas, ya que fueron hechos del corazón de una niña y contraponen esta forma de pensar a *la de la costa*. Esto último, en alguna medida puede ser comparable a cuando Jorge contraponía la historia de la estrella que es un ser humano, respecto a lo que se podría saber en el mundo de la ciencia. La costa o el mundo de la ciencia son, evidentemente, el principal elemento del marco de referencia en el que yo estoy siendo encuadrado. En ambos casos, nuestros interlocutores no tratan de desprestigiar una u otra forma de pensar, pero sí es claro que la creencia en la veracidad de estos hechos es completamente afirmada. Aquí otro pasaje del mismo diálogo D4 en el mismo sentido:

- 1 GL: --- Porque al final, al final es cierto que sea realmente ¿digamos el hígado de la niñita no?
- LH: --- Como le dije anoche es algo verídico que los mayores nos han contado y creo que puede ser, es cierto, **porque anteriormente sí ha habido esa viejita del Ashkay** que le llamamos, y como ha sido ciega no lo veía pues, lo palpaba y hasta que una de ellas estaba gordita y ya lo comió. **Y le digo que es algo verídico** que viene eso, y el animalito, desde ahí creo que también se creó los perritos ¿digo no?

¿En que se basa este criterio de veracidad? (que no es lo mismo que la *fortuna* del enunciado que veremos más adelante). Si bien, en el diálogo con el investigador, los interlocutores empiezan introduciendo el discurso indirecto con el uso de la fórmula “dice que”, para indicar que alguien más dijo esto, rápidamente hacen suyo el discurso, asumiendo el rol de animador, pero también de principal. Drásticamente se muestran comprometidos con el discurso para referir que es seguro que así ocurrió.

Primeramente, debemos señalar que para nuestros interlocutores es importante afirmar que estos hechos son verídicos; el afirmar y tratar de sustentar esto es parte de la narrativa conversacional del quechua de Cañaris cuando se trata de un interlocutor foráneo. Habría que investigar si las condiciones de veracidad de estos relatos, se basan en el hecho de que aquello ocurrió porque alguien lo dijo. De hecho, el problema de la veracidad de los hechos aparentemente fabulosos, es advertido cuando el poblador conversa con una persona foránea, como el investigador; pero probablemente esto no es una cuestión tratada en ningún momento cuando los pobladores hablan entre ellos en su vida cotidiana.

9.2. Intertextualidad

En este nivel dialógico, queremos mostrar cómo el investigador se vio involucrado directamente en el uso de textos de varios diálogos alrededor de la narrativa del “Lalucho”, vinculando la serie de diálogos que fue sosteniendo durante las visitas de campo. Veamos.

Lalucho es el nombre que los pobladores de Cañaris le dan a un árbol que crece en las partes altas del distrito. Hay una serie de referencias sobre este árbol, principalmente las que refieren su condición de hombre que molesta a las mujeres. En general, los pobladores con los que conversamos enuncian secuencias narrativas breves para mostrar uno u otro rasgo de lalucho. Sin embargo, Jorge Barrios nos relató una historia de una estructura narrativa más compleja, cuya secuencia final cuenta justamente de dónde proviene el conspicuo lalucho. Se trata de un hombre que se quedó viudo, y que después de sus aventuras en el cielo para recuperar a su mujer, fracasa, cae a la tierra y queda convertido en este tronco. En realidad, ambos relatos – el del viudo y el del madero lalucho- son narrados como historias distintas, pero solo en el caso de Jorge Barrios, la hallamos unidas en una sola trama. La conversación ocurrió el día 29 de abril de 2016, en la casa de Jorge. Me había dicho que vaya en la noche, hacia las 7pm., pues a esa hora habría regresado de las labores de la chacra y estaría con un poco de tiempo antes de ir a descansar. El texto completo de este diálogo puede verse en la transcripción D2 (Anexo -1). Pero es necesario destacar que me llamó la atención los dos bloques de historias que estaban conectadas absolutamente, formando una sola narración según lo que me contaba Jorge. Por ello, supuse inmediatamente, debido a mi costumbre de hallar relatos fijos, que se trataba de una “versión” más desarrollada de una gran narrativa. Aquí presentamos el extracto de esta conversación donde se halla el vínculo entre las dos historias:

- JB: --- Ajá. Entonces ese dice que ya cuando, puedes caminar y te hundes ¿no? Te vienes acá al suelo de vuelta pues, entonces el cuento de anterior así ha sido. Entonces dice que cuando baja al nube no más, ahí dice que cuando ya chocó, parece que chocó en el suelo, dice que ya llegue a mi tierra, entonces él ya se soltó, lo movió el sogá y lo jaláron ya. Cuando una vez que jaláron, dice que él andaba, quería caminar, y se cayó de arriba acá.
- GL: --- ¿O sea él se ha equivocado?
- JB: --- Se ha equivocado. **Entonces ese señor se murió pues. Se murió y ese madero que hay acá que le llamamos nosotros lalucho.**
- GL: --- ¿Lalucho?

JB: --- Lalucho.

De esta manera, lalucho es en realidad un hombre que se quedó viudo y cayó a la tierra como hemos referido líneas arriba. En esta misma conversación, Jorge me dice que los eventos que siguen se refieren a las acciones de lalucho pero ya convertido en el tronco:

GL: --- ¿Y lalucho es como un árbol así?

JB: --- Si, un árbol. Se hace como hojas grandes. **Entonces ese se cayó pues, seguro se volvió ese planta**, murió y lo hizo, ese lalucho le dicen, y ese dice que... ¡Ese lalucho tiene una historia!

GL: --- A ver, a ver, a ver.

JB: --- Dice que lalucho más antes, mis abuelos, dice que...

Pero es un madero demasiado húmedo y que por ello no sirve para leña, pues demora demasiado en secar:

JB: --- Dice que lalucho más antes, mis abuelos, dice que **no vale para cortar para la leña**, es malo decían, y no lo utilizaban, pero ahora nosotros lo utilizamos ya, por motivo que falta leña, jajaja,

GL: --- ¿Y porque decían que no usaban?

JB: --- O sea en el cuento, ellos decían que era malo, porque cuando llevaba, dice que **al mujer que llevaba su pollera lo alzaba para arriba**.

Además, lalucho habría sufrido una aventura más en un pequeño galpón de cuyes en la cocina (D2-Anexo 1):

JB: --- ¡Entonces dice que lo agarró lalucho de la candela y lo botó adentro del corral de los cuyes dice!

GL: --- O sea que ella ya se dio cuenta.

JB: --- Ya se dio cuenta. Lo botó a los cuyes y dice que los cuyes de vuelta ahí, lo dejo ahí dice pues, ¿ya se fueron a descansar no? **Entonces ahí dice que los cuyes andaban gritando**, para allá, para acá, ¡blum! ¡blum! ¡blum! Dice que como arriaba alguien, como para agarrarlo así..

GL: --- Ah ya... ¿Como que alguien los correteaba?

JB: --- ¡Ajá! Entonces, se levantaron, dijo, **¡este es el pendejo que está jodiendo! ¡Y lo botaron afuera!** ¡Jajaja!

Posteriormente, ese mismo día pude conocer al profesor Justo Huamán a quien visite en su casa en Cañaris. Tuve referencias de Justo gracias a mi amigo el profesor Alfredo Carrasco a quien he mencionado como una de las personas que más me ayudaron en la organización de mi primera vista de campo. Justo me recibió en su casa y conversamos mientras el atendía a las personas que llegaban a comprar cosas de la pequeña tienda que posee y gestiona junto a su esposa. Allí, escuché otros aspectos de la vida del personaje que estamos abordando. Por ejemplo, que debido a su particular humedad, demoraba demasiado en secar, por lo que al ponerlo a arder como leña hacia llorar a las mujeres (D2-Anexo 1):

JH: --- Ajá, fastidia, por eso eh, eh yo he visto a las mujeres, a mi mamá, esa madera no cuadra, no, no escogían para leña ¡No! Eso no arde.

GL: --- No arde...

JH: --- Esto es para llorar decía ¡Jajajaj!

Es aquí cuando Justo advierte no saber sobre su origen, es decir sobre su pasado como el viudo que subió al cielo para recuperar a su mujer, como tampoco de su conversión en madera:

GL: --- ¿Así? Ok, ok.. ¿eso decían las señoras?

JH: --- Eso decían las señoras para lalucho. ***Eso no más lo he escuchado pero no sé, no sé si es un hombre que se convierte en madera.***

GL: --- Quizá.

JH: --- Seguramente... no, no sé.

En lugar de hurgar en lo que yo sabía, Justo refiere aspectos adicionales del madero, que me hicieron comprender que quizá las personas reflexionaban de esta manera cuando enfrentaban la quema de este árbol:

JH: --- En el rozo. O sea, primero hacemos, por ejemplo, en la montaña primero hacen rozo, luego se quema para sembrar. Ajá. ***Si hay dos, tres matas de árboles de lalucho que han tumbado, eso no se seca*** casi, aunque lo quema ahí está normal. Sí se seca, seca pero demora. Demora.

Los textos de todas estas narrativas me sirvieron después para los diálogos subsiguientes con otros pobladores. Espontáneamente me convertí en un informante de la narrativa de lalucho, contando sobre su origen verdadero, por ejemplo con el propio profesor Justo Huamán, que desconocía este aspecto y que sirvió para que el mismo recordara elementos adicionales aun. En una primera charla sobre este tema, yo hice un comentario en este sentido (diálogo D7-Anexo 1):

JH: --- Dice que era un árbol que se caía de arriba.

GL: --- Del cielo.

JH: --- No del árbol. Que estaba echado debajo del árbol, ya que se ha caído de arriba.

GL: --- ¿Quién? ¿Una persona?

JH: --- Como una persona será pues ¡Pero dice que es maderai

Sin embargo, en la siguiente oportunidad que tuve de conversar con Justo, también en su casa, procedí a realizar mi propia narración, a partir de lo que me había contado Jorge Barrios. Debo comentar que esto ocurrió debido a mi sorpresa al darme cuenta que Justo no lo sabía, es decir, que siendo de Cañaris y vecino de Jorge no supiera esta interesante historia –la etapa en que lalucho es el viudo- que yo en un primer momento daba por muy difundida. Veamos (diálogo D13 – Anexo 1):

GL: --- Después, de lalucho mira, quizá te acuerdes algo, dice que esta madera en realidad antes de que la señora lo encuentre y que lo cargue, que le suba la pollera, antes de eso, dice que este era un hombre que estaba en una quebrada y ve caer una estrella, y en realidad cuando va a verlo es una señora, es una mujer blanca, y él se enamora de ella.

JH: --- ***¿Lalucho?***

GL: --- Si, se enamora de ella, y lo convence y lo lleva a su casa

JH: --- *¿A esa estrella?*

GL: --- Así es, pero es una mujer en realidad, bonita. Entonces la mujer esta se escapa y vuelve al cielo, y él está triste, destruido, entonces pide que lo lleven allá para que busque a su señora, no recuerdo que animal la cosa es que llega al cielo

JH: --- *Llega al cielo...*

Aquí debemos advertir que hay un cambio de roles interesante. De la misma forma que en el primer diálogo que tuve con Jorge Barrios o con el mismo Justo Huamán, yo hacía preguntas muy redundantes, repitiendo por ejemplo la última frase para que mi interlocutor confirme lo que es muy evidente –lo cual sería un comportamiento espontáneo de un interlocutor que está atento a lo que dice la otra persona-, ahora, cuando yo estoy contando el origen de lalucho, Justo Huamán hace exactamente lo mismo. Esto lo podemos ver hasta en tres oportunidades que están resaltadas en el extracto anterior. En el primer caso, yo tengo el rol de destinatario; luego conforme voy acumulando textos de las narrativas que me van contando, paso a tomar el rol de animador y hasta de principal, cuando aseguro que esto es así. De hecho, la atención y curiosidad de Justo me animan a continuar mi relato:

GL: --- Si, encuentra un banquete de comida y entonces se antoja y comienza a comer un poquito de cada plato, y que era, empiezan a parecer todas las estrellas, pero que son personas, pero ya sin un brazo, sin una oreja, porque había comido parte dice pues

JH: --- ¡Ah por eso!

GL: --- Entonces le dicen porque has comido así, hubieras comido una sola, de un solo plato. Entonces él se sorprende, sabes que tienes que regresar a tu casa, a la tierra. Y lo regresan y cuando cae, allí es la madera que se forma

JH: --- ¡Ah por eso! Bueno de verdad no sabía eso... ¡Ah ya! ¡Ah por eso! Por eso se forma ya... Ah, así ha sido entonces, de verdad no sabía... interesante de verdad también lo que me estás contando, una nueva...

Como vemos, Justo se sorprende de esta historia y le comenta que es bueno saber que así es como se forma el madero, que proviene de un hombre.

Durante mi tercera visita a Cañaris, conocí a Narciso Huamán, con quien pude conversar en Pucará. Yo había perdido el camión del Sr. Pastor Huamán, que había salido a las 5 de la mañana, por lo que Henry Huamán –que se dedica también a hacer este recorrido- me contactó con su padre, el Sr. Narciso que iba a salir a hacer la ruta hacia las 10 de la mañana, llevando materiales para las obras de la nueva carretera que se está haciendo. La charla sucedió en el camión de Narciso, cuando íbamos de Pucará a Cañaris, donde me cuenta otros detalles de lalucho (diálogo D9 –Anexo 1):

GL: --- El señor Justo me decía eso, su esposa... ¿es una planta viva entonces lalucho?

NH: --- Planta viva dicen que es pues. Cuando lo cortas sale parece sangre.

GL: --- ¡Ah! ¡No te creo! ¿O sea como sangre?

NH: --- Como sangre pues.

GL: --- Y será que, digamos, sale así como agüita, como será, lo pudiste ver, o te han contado.

NH: --- ¡No! ¡Hay palo bastante! Por el camino, por la carretera pasa donde hay esos lalucho bastante y lo cortas, sale, parece sangre.

De esta forma, yo he logrado un nivel de conversación distinto cuando se trata del tema de lalucho. Ocurrió que después, utilicé los diversos aspectos de este personaje, como parte de un mimo relato, pero que en Cañaris se conocen como elementos o bloques de pasajes separados. De esta forma, al momento de hablar con otros pobladores, yo he ido vinculando diversos textos que pueden referir cosas como: lalucho era un hombre viudo, cayó del cielo y no de un árbol, es una madera que no seca, fastidia a las mujeres, no sirve para la leña, causa mucho trabajo en el rozo, si lo cortas sale sangre (ver por ejemplo los diálogos D10, D11, D12 y D14 del Anexo 1). Pero en realidad, si bien tengo estas secciones de narrativa y considero que forman parte del mismo personaje, nadie en Cañaris parece tener todos estos elementos narrativos juntos. De todas maneras, todos estos textos han sido vinculados durante los diálogos y es parte del acto propio del habla.

9.3. Interpretación de narrativas conversacionales citadas en diálogos con pobladores de Cañaris.

a. El Achkay como una advertencia para no maltratar a los pequeños canes¹³

En la mayoría de los casos, los interlocutores con los que pude conversar durante el trabajo de campo, hicieron citas de narrativas que ellos escucharon en conversaciones con sus padres o abuelos. Estas citas, en el contexto de los diálogos sostenidos conmigo, corresponden a un tercer nivel dialógico según el esquema de Mannheim y Van Vleet (1998), que trata justamente de la cita de narrativas. En esta sección haremos un breve análisis de estas narraciones citadas, tratando de hallar los actos ilocutivos que generalmente derivan en una serie de usos sociales para conversar sobre temas de la vida social cotidiana. Las narrativas pueden citarse justamente a través de una frase o enunciado, que trae al contexto del diálogo actual todo el contenido referencial que ha sido contado. **Debemos señalar que los usos sociales que presentamos en esta sección son parte de los múltiples significados que puede tener estos mismos bloques narrativos**, según el contexto pragmático de uso en distintos actos de habla.

Identificación de la narrativa como enunciado performativo

El Achkay es definitivamente uno de los personajes míticos más difundidos de la sierra peruana. Se trata básicamente de una mujer vieja y tuerta, que vive entre los cerros y rapta a dos pequeños niños, uno de los cuales devora, persiguiendo al otro que es ayudado por una serie de animales benévolos, y finalmente por Dios que logra salvarlo. Las diversas versiones recogidas en los más diversos pueblos del Perú, muestran una serie de cambios, tanto en la trama como en el nombre mismo del personaje. Es conocida como “Achikay, Achakay, Achkay en la región de Conchucos; y como Achikee, Achkee en el Callejón de Huaylas” (Carranza 2008: 13). Una de las primeras versiones de esta narración, aparece en la recopilación de José María Arguedas (2008 [1947]: 70), con el título de “Achiqueé”

¹³ Usamos el adverbio “como” en el título de este acápite, para indicar que esta interpretación no es esencial ni única, sino que es parte de una variedad de significados, según el contexto pragmático de la narrativa, como veremos más adelante.

proveniente de Ancash. Alejandro Ortiz (1973), la recupera al lado de otras versiones que él mismo recogiera en 1965, en la provincia de Carhuaz, también en Ancash. En su análisis de este popular mito, Ortiz señala que el hambre –al igual que en el caso de otro personaje célebre en la tradición oral andina, el Wa-Qon– es el hilo conductor de las acciones, tema principal del que está tratando esta mitología. En síntesis, el Achikeé sería una representación de la infertilidad que empobrece la tierra y establece la oscuridad; por lo cual, los frutos, es decir los niños desafortunados padecen hambre, y San Jerónimo, que en estas versiones salva a los niños y mata a la bruja Achikeé, es quien por fin torna la tierra otra vez fértil, en una secuencia cíclica de día – noche o fertilidad – infertilidad (Ortiz 1973: 56-57). Pero, el autor encuentra relaciones que explicarían elementos todavía más trascendentales del pensamiento andino. Al igual que otros grandes mitos como El Roal (recogido en Q'ero, Cusco), Adaneva (Vicos, Callejón de Huaylas) o la extendida creencia en los Gentiles, el grupo Achikeé – Wa Qon refieren a una categoría más trascendental: la noche, que es el tiempo de una humanidad antigua, del pasado y del hombre no civilizado, que en cada mito debe ser opuesto al día, es decir el tiempo de la nueva humanidad civilizada y culta (Ortiz 1973: 58).

Weber y Meier (2008) presentan una recopilación de doce versiones del mito del Achkay, cuyas transcripciones, debido a la procedencia de cada relator, abarcan las cuatro ramas de la familia lingüística quechua: norteña (versiones en quechua de Cajamarca y Lambayeque), nor peruana (versiones en quechua del Callejón de Conchucos y Callejón de Huaylas en Ancash), central (versiones en quechua de Huánuco) y sureña (versiones en quechua de La Unión en Arequipa). Luis Mujica ha realizado un estudio de todas estas versiones y se pregunta: ¿A quién o qué representa la mujer que aparece en estos relatos? Considerando los actos de maldad que comete –relacionados con el padecimiento del hambre, dar de comer piedras, devorar un niño– y una revisión de los sentidos posibles que el término *achkay* tiene en quechua, el autor concluye que “la mujer puede representar la naturaleza y su complejidad en tiempos difíciles o del *sasachakuy pacha*. La mujer como naturaleza queda debilitada y no responde a su tarea principal de cuidar a las criaturas y más bien se convierte en una realidad que ataca y puede maltratar al ser humano, el que para salir del *sasachakuy pacha* necesita valerse de un conjunto de acciones complementarias a la ayuda que brindan los animales y ‘lo alto’” (Mujica 2016: 163). Con ello, Mujica presenta una nueva interpretación de este importante mito de la cultura andina, respecto a la posibilidad de pensar en la otra “cara” de la *pachamama*, de la que casi no se habla en el gran espectro de narraciones que hablan de ella. Ciertamente, la *pachamama* ha sido siempre la madre que cuida a sus hijos, da los frutos para la supervivencia, debe producir, es ciertamente nuestra madre. Pero aquí, la madre tierra es generadora de sufrimiento, debido a una época de escasez. Finalmente, nos dice el autor: “el mito del ‘Achkay’ es el registro de una época de crisis que habría afectado incluso la seguridad alimentaria de la población y que tiene que ver con un ‘cambio climático’ en un determinado tiempo” (Mujica 2016: 164).

Tenemos hasta aquí un breve repaso de algunas de las interpretaciones que se han hecho de este popular motivo mítico. Pasamos ahora a analizar los diálogos que tuvimos con pobladores de Cañaris, para presentar luego una interpretación de significado desde la visión del uso pragmático del lenguaje.

En la conversación que sostuvimos con el Sr. Jorge Barrios Reyes (ver diálogo D1-Anexo 1), nos encontramos con una narrativa que nuestro interlocutor introduce en el diálogo. Como podemos ver, Jorge trata de recordar qué es lo que le contó su abuelo, para lo cual no solo cita el texto de la narrativa, sino todo el contexto de aquella narración, repitiendo o adaptando la forma de como contar, reconstruir e hilvanar los hechos, y algunos otros elementos de aquella conversación. Sin embargo, en el diálogo conmigo surge la necesidad de aclarar que él es consciente que esto puede ser distinto en el mundo de la ciencia, lo cual deviene del hecho de que yo represento ese mundo distinto al de Cañarís. Esto fue analizado en la sección sobre el diálogo formal. Ahora, es posible tener un esquema de la trama de la narrativa en este caso. Tenemos la siguiente serie de hechos:

- dos niños perdieron su oveja y fueron a buscarla al bosque.*
- en el bosque se encontraron con una vieja.*
- la vieja llevó a los niños a un cerro que tenía una casa de lujo.*
- en la casa, la vieja les quiso hacer comer piedras como si fueran papas.*
- la mujer se comió a la niña, pero su hermanito escondió su corazón que había dejado en la mesa.*
- el niño huyó engañado a la vieja ayudado por el toyo.*
- la vieja desesperada salió a perseguir al niño.*
- el niño fue ayudado por animales como el venado, el añash y el cóndor.*
- finalmente el niño llegó hasta Dios a quien entregó el corazón de su hermanita.*
- Dios ordenó reunir a los familiares de la vieja con el engaño que comerán un gallo.*
- Dios mató a todos los familiares, pero la vieja logró escapar.*
- Dios hizo del corazón de la niña dos perritos a quienes llamó: Toterés y Volverés.*
- ese perrito que anda por acá es nuestro corazón.*
- de regreso el niño se encontró con la vieja y le soltó los perritos para que la asusten.*
- cuando llegó a la casa, la madrastra le pegó a su perrito.*
- el niño lloró y le rogó a la madrastra que no le pegue porque son sus hermanitos.*
- por eso no le pegues al perro porque es nuestro corazón.*

Este es un esquema simple construido a través de lo que nos cuenta Jorge. Como podemos ver, es como un bosquejo que hacen los dibujantes de las personas, cuyos detalles reales no conocemos, pero que nos dan una idea del contenido referencial del texto, que nos ayudará a identificar el acto ilocutivo que estamos buscando.

Al pensar en la escena de este diálogo y lo que nos cuenta Jorge en nuestra charla actual, podemos suponer que los niños acataban la prohibición con respecto a patear a los animales, o que olvidaban la historia y seguían haciéndolo en sus juegos. El abuelo, para seguir en su misión de convencerlos, o les volvía a contar la historia de la niña y su corazón transformado en dos canes, o reducía todo eso en unas cuantas frases. Poco a poco, el módulo narrativo pasaba a ser parte de la conversación cotidiana entre el abuelo y sus nietos cuando se trataba del tema de los pequeños perros. Así, podía referirse a todo el módulo narrativo con frases como: ¡No patees a los perritos! o ¿No sabes que son del corazón de un niñita?

Justamente en el diálogo que tuvimos con Juan Lino Huamán y su madre, la Sra. Sara Rinza, nos enteramos que en su caso era la abuela quien les hablaba con esta historia y reducía la narración a una sola frase, a modo de refrán. Nos dice (ver transcripción del diálogo D4-Anexo 1):

- JH: --- Desde ese refrán, viene eso pe, cuiden a los animales porque es el hígado de la mujer, de la niña que lo comió el Ashkay.
- SR: --- De la niña.
- GL: --- Ahhh ¿O sea que es como un refrán esto?
- JH: --- Desde ahí viene eso pues. Por eso yo como le dije anoche, yo soy un poco que a los animales, no sé, es algo que me incomoda que

Podemos ver que en realidad, Juan encuentra el origen del refrán en aquella historia, y reflexiona sobre eso en la conversación que tuvo con el investigador actual. Pero de la misma forma que Jorge, Juan cuando era niño no fue quien pregunto por la historia del Ashkay, sino que fue la abuela que usaba esta historia para detener sus juegos en los que pateaba a los canes. Entonces podemos estar seguros que en el acto de dialogar, el módulo narrativo era reducido a una sola frase, que jugaba el rol de una sentencia con un gran contenido que los niños ya conocían, y que no era necesario reproducir. Aquella frase bien podría ser:

- (I) No patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios del corazón de una niña.

Esta frase constituye claramente una prohibición. De hecho, tenemos aquí un enunciado performativo cuyo acto ilocutivo es prohibir que los niños pateen a los perros. Construimos entonces su forma performativa:

- (IA) [Te prohíbo que] patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios del corazón de una niña.

Este enunciado es una jugada de aquellos juegos de lenguaje. Manteniendo la referencia a la metáfora de juego de Wittgenstein, consideramos que algunas jugadas pueden resultar mejores que otras y determinan al ganador de una competencia. De la misma forma, este tipo de enunciados –que son las jugadas de los que dialogan- constituyen una especie de “jugadas maestras” a los que las personas mayores recurrían para ser convincentes. Aparentemente, con este tipo de sustento –la historia- hacían que los niños obedezcan y acaten la prohibición. El enunciado performativo con que las personas mayores referían el módulo narrativo, naturalmente podía variar e implicar acciones también diferentes según el verbo performativo –y el acto ilocutivo en cuestión-. Por ejemplo, enunciados equivalentes a (IA), que significaban lo mismo serían:

- (IB) [Te advierto que] no patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios con el corazón de una niña.
- (IC) [Te juro que] los perros fueron creados del corazón de una niña, no debes patearlos.
- (ID) [Te recuerdo que] los perros fueron creados del corazón de una niña, no debes patearlos.

(IE) [Te aviso que] si vuelves a patear a los perros, Dios se enojara porque el los hizo del corazón de una niña.

Incluso podría variar en el detalle del órgano del que se cuenta que Dios hizo a los dos canes; recordemos que en el caso de Juan Lino Huamán (diálogo D4), el niño logra robar el hígado de su hermanita, no el corazón:

(IF) [Te advierto que] no patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios con el hígado de una niña.

O generar reflexiones con otro tipo de elaboración como la del mismo Juan Lino (diálogo D4-Anexo 1):

JH: Eso, eso viene de mi mamá y de finada abuelita que... cuando yo tuve... adulto todavía me contaba mi abuelita, desde ahí mi abuelita que en vida fue, que en paz descanse también nos enseñaba eso, no golpee al animalito, cuídelo, porque muchos en ves veo al animal le pegan, o con palo, no sé, pucha a mí me... algo que me, lo siento bastante que... como si me doliera o como si me pegaran...

GL: --- A ti mismo...

JH: --- No sé porque yo soy así, este, amigo.

O la del profesor Justo Huamán (diálogo D6-Anexo 1):

JH: --- Ahí muere la anciana, entonces, de ahí dice pues esto los mayores dice que ya le aconsejan a sus niños que conversando a través de ese cuento ya sus hijos conversan. Fíjate cómo Dios creó al perrito para defensa de uno, prácticamente el perrito es nuestro cuerpo, nuestro hígado, entonces, eso muy...

GL: --- Oh, ok

JH: --- Peligroso, muy triste, si pegamos a un perrito, si nosotros no damos de comer al perrito, prácticamente nosotros mismos estamos maltándonos

En estos casos, los enunciados podrían comparar el cuerpo y la vida de un pequeño animal con la de un ser humano:

(IG) [Te advierto que] patear a los perros es como maltratar a uno mismo

Tenemos diferentes actos ilocutivos: una advertencia, un juramento, un recuerdo, un aviso, otra advertencia. La lista de formas del enunciado performativo puede ser muy amplia. Pero debemos señalar que si bien todas estas frases tienen diversos actos ilocutivos, todas tienen una misma misión: lograr que los niños no pateen a los animales, que en gran medida es el conjunto de actos perlocutivos en cuestión. Por otra parte, es esta misión la que constituye uno de muchos posibles usos sociales de estas frases, y por lo tanto, un significado de este acto de lenguaje. Pero este no es un significado único

o “último”; los actos de habla –como estas narrativas- no tienen un significado esencial o definitivo, sino que más bien, dependen del contexto en que se realiza la pragmática del lenguaje.

En este caso particular, la narrativa del Ashkay, o de parte de ella, es un acto de lenguaje para hacer cosas en la realidad. De hecho, la serie de hechos que se desencadenan pueden quedar fuera de control de quien las dice, lo cual concuerda con la definición de actos perlocutivos, pero el fin último de estos actos, todos los enunciados dichos de diferentes formas y en diferentes diálogos contribuyen a aquella misión: cuidar a los animales. Primero, en los diálogos familiares, se trata de transformar la realidad familiar o producir actos dentro del ámbito de ella; en este caso el abuelo de Jorge ha querido que los perros de su chacra vivan tranquilos y cuiden las ovejas. Luego, fuera de la casa de Jorge, por ejemplo en el hogar de Juan Lino, la abuela está hablando para lograr el mismo objetivo en su casa. Si el módulo narrativo, o mejor dicho la frase que lo refiere, se disemina en la comunidad –como de hecho ha ocurrido por nuestras conversaciones con otras personas- entonces existiría un consenso en la sociedad local de Cañaris sobre no patear a los canes que cuidan la chacra, sino más bien cuidarlos porque ayudan en las tareas del campo.

Identificación de los elementos del enunciado performativo

Veamos los tres actos que según el esquema de la teoría de los actos de habla tiene el enunciado performativo (ver cuadro c-1 de la sección 4.1.1.), sobre el módulo narrativo del Ashkay, que en este punto ya podemos identificar.

c-6

Elementos de un enunciado performativo referido a módulo narrativo sobre el Ashkay

Tipo de acto	Definición	Caso – ejemplo
El acto locutivo (significado)	Emisión de secuencia de palabras con una estructura gramatical	El abuelo de Jorge Reyes dice: <i>“Te prohíbo que patees a los perros porque ellos fueron hechos por Dios del corazón de una niña”</i>
El acto ilocutivo (fuerza convencional)	Es el acto o hecho que se realiza al decir el acto locutivo (ocurre por medio de su fuerza convencional) Hechos que ocurren bajo control o voluntad del hablante	En la casa de Jorge queda prohibido patear a los perritos durante los juegos de los niños
El acto perlocutivo (efecto)	Son las consecuencias o efectos que se producen al decir el acto locutivo (con independencia de la fuerza convencional) Hechos que escapan al control o voluntad del hablante	Jorge acata la prohibición y nunca más vuela a patear a los perros que viven en la casa Jorge se convierte en un niño sumamente sensible y comprometido con el cuidado de

		los animales
--	--	--------------

Fuente: Elaboración propia adaptando los conceptos de Alessandro Duranti (2000: 298)

En los diálogos que el abuelo de Jorge construía con sus nietos, el foco de la narración se movía claramente de los temas trascendentales –que dejaban de serlo en aquellas charlas- hacia el momento de la transformación del hígado o corazón de una niña en dos pequeños perros. Si revisamos el bosquejo del D1, podemos percibir que lo más importante para el abuelo de Jorge era contar el acto de Dios de transformar el corazón en los perritos que salvarían al niño. Este cambio de interés fue producido por la acción de dialogar que estaba ocurriendo, y emergió de muchos diálogos de hecho anteriores al abuelo. No sabemos cómo se gestó este módulo narrativo, pero es claro que se trata de un bloque de pasajes que los abuelos encontraban sumamente útiles para convencer a los niños sobre esta conducta, pues lo mismo ocurre en diálogos con Juan Lino Huamán, Cristóbal Barrios o el profesor Justo Huamán, mostrados en otras secciones de este documento. Sin embargo, es necesario insistir en que **estos mismos bloques narrativos podrían ser usados como otros fines, con otros usos sociales, debido a diferentes contextos pragmáticos de la performance**, como veremos en la sección sobre intertextualidad o análisis de significados según formatos de participación más adelante en las secciones 9.4 y 9.5.

La posibilidad de saber a quién representa un personaje principal pierde un poco de sentido cuando el significado se basa en el uso social de lo narrado. Por eso, en el caso del Achkay, no es tan importante que la mujer malvada sea la representación de la noche que es el pasado del hombre antiguo incivilizado, o el lado terrible de nuestra propia madre que nos puede hacer padecer hambre, sino lo importante es que haya un ser que hace maldades a unos niños que huyen y encuentran a Dios. La maldad de una bruja –al margen de lo que este representando- tiene una utilidad: desencadenar el robo del corazón o hígado de una niña que después será transformado en dos pequeños canes. El significado no es lo que podría estar representando, sino el uso que tiene en el diálogo del abuelo de Jorge con sus nietos.

Evaluación de las condiciones de fortuna del enunciado performativo complejo

Ahora, ya que se trata de un enunciado performativo, debemos evaluar no la verdad o falsedad de lo que se dice, sino la fortuna de lo que se pretende hacer con lo que se dice. Retomamos en esquema que hace Duranti (2000) sobre la base de Austin (1955) y Searle (1980) (ver cuadro c-4 de la sección 4.1.1. y cuadro c-7 de esta sección).

Nos toca decir que, en el caso de los hogares de Jorge Reyes, Juan Lino y Justo Huamán, el enunciado en cuestión es afortunado, ya que en estos casos los niños fueron sensibilizados con la narrativa, pues en el diálogo que ahora tuvieron conmigo, comentan este aspecto de su conducta. Podemos entonces constatar las condiciones de fortuna correspondientes. *Sobre la **condición de convencionalidad del procedimiento**, recordemos que se requiere la “existencia de un procedimiento convencional que produzca un efecto convencional, y que incluya la emisión de determinadas palabras por parte de determinadas personas y en determinadas circunstancias” [el subrayado es nuestro] (Duranti 2000: 304).* En cada caso, el abuelo o la abuela introdujo el módulo narrativo sobre el Ashkay

en la situación específica en que los niños estaban pateando a los perros en sus juegos seguramente inocentes; o quizá poco después de ver esto, si no encontraba la forma de ponerse a hablar con detenimiento, pues era un momento de juego. En realidad, la circunstancia de esta forma de jugar de los niños con los perros, generó la necesidad de que el abuelo propicie un diálogo de este tipo, de lo contrario no habría ocurrido. Podemos pensar que las posibilidades de fortuna del enunciado performativo no habrían sido las mismas, si el abuelo hubiera querido convencer a sus nietos de no maltratar a los perros, cuando por ejemplo en casa no tenían estas mascotas.

Algo importante en esta condición de fortuna, es lo referido a la emisión de determinadas palabras. En los ejemplos que los lingüistas hacen para ilustrar este punto destacan los del tipo “!Si juro!”, que es la única forma para verificar que una persona asume un cargo político con eficacia, cuando no podría decir por ejemplo: “!Si claro!”. Pero en el caso de los módulos narrativos que venimos analizando, las palabras correctas parecen traslaparse con el procedimiento correcto, ya que vemos que los abuelos han necesitado decir esto en forma de un relato. Es decir, la eficacia podría recaer en decir algo simple como “no patees a los perros porque son el hígado de una niña”, pero de manera compleja, es decir diciendo y usando una trama abundante en detalles y sucesos de aventuras y drama.

c-7

Condiciones de fortuna de la narrativa sobre el Ashkay en el caso de Jorge Barrios

Tipo	Nombre	Detalle de cumplimiento de la condición
A1	Convencionalidad del procedimiento	El abuelo dice el módulo narrativo sobre el Ashkay justo cuando los niños están pateando a los perros de casa. ¹⁴ El abuelo usa una narración con trama compleja ¹⁵ .
A2	Propiedad de los concurrentes	El módulo narrativo es dicho por una persona adulta o mayor –como la abuela o el abuelo– a los niños que seguramente sentían respeto por ella o él ¹⁶ .
B1	Ejecución completa del procedimiento	El abuelo dice el módulo narrativo completo, remarcando el desenlace para incidir en el tema de los animales.

¹⁴ Esto correspondería a la narrativa que Jorge citó en diálogo conmigo.

¹⁵ No sabemos si el abuelo de Jorge repetía la historia completa en las siguientes veces que quería aconsejar sobre este tema sus nietos. Sin embargo, pueden haber otras formas de convencionalidad del procedimiento, como en el caso de Lino Huamán cuya abuela resumía la narrativa en una sola frase a modo de refrán.

¹⁶ Esto se desprende de lo que nos dice Jorge, sin embargo es posible que en otros contextos la propiedad de los concurrentes cambie, como en el caso del profesor Justo Huamán que nos dice que a escondidas escuchaba las narrativas cuando sus parientes adultos conversaban entre ellos.

B2	Participación completa	Los niños escuchan la narrativa completa. Del abuelo ¹⁷ .
C1	Condiciones de sinceridad	Los niños considerarían que lo que dice el cuento es verdad ¹⁸ .
C2	Conducta consecuente	Los niños efectivamente aceptan y acatan los consejos que se derivan de la narración del abuelo ¹⁹ .

Fuente: *Elaboración propia sobre la base de Duranti (2000: 304-305)*

Sobre la **condición de la propiedad de los concurrentes**: “las personas y circunstancias que concurren deben ser las apropiadas para el procedimiento” (Duranti 2000: 304). Aquí es fácil detectar que son las personas mayores las que tienen capacidad moral (en el sentido de ascendencia sobre los menores) para referir este tipo de narraciones. Pero, más que eso, el proceso de contar cosas insólitas (como la transformación de un hígado en dos pequeños animales), requiere de una serie de reglas de cómo hablar que pueden verse solo parcialmente en los diálogos sostenidos en las visitas de campo.

Respecto a la **condición de ejecución completa del procedimiento** es necesario que “el procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta” (Austin 1955: 11). Podemos considerar que la principal tarea encomendada a los participantes en este caso, es su rol en el diálogo. El abuelo deberá decir *todo* el módulo narrativo; si el cuento no acaba en el acto mágico de la transformación, el enunciado no tiene ningún significado en este caso particular, menos aún fortuna. Por otra parte, los niños deben cumplir su rol de interlocutores: por ejemplo escuchar con atención, preguntar, o interrumpir a cada momento, lo cual puede ser una forma de participación o de dar asentimiento según las reglas del juego de lenguaje que se usen en cada contexto cultural local. O los niños sencillamente pueden estar callados escuchando. Solo se requiere que la conversación fluya según los usos de esta familia en particular.

La condición de **participación completa** nos indica que el procedimiento debe llevarse a cabo en todos sus pasos (Austin 1955: 11). El último acto es el de terminarla conversación. Los niños pueden decir que están de acuerdo con lo que dijo el abuelo por ejemplo, o preguntar o aplaudir si han convenido como costumbre hacerlo cada vez que el abuelo habla de esta manera.

Por la condición de **sinceridad** debemos considerar que los participantes deben estar animados por el propósito que supone el procedimiento, y tener por ello, intenciones sinceras sobre la responsabilidad –tareas- que tendrán que observar como resultado de ello. El abuelo sabe que los niños podrán considerar como serio y cierto lo que tiene para contarles y que desean portarse de la forma que el cuento va a sugerir. Podemos identificar elementos de esta condición en los diálogos que tuve con

¹⁷ Esto se desprende del hecho de que la cantidad de detalles y trama de la narrativa fue aprendida por Jorge escuchando a su abuelo.

¹⁸ Esto es introducido claramente cuando en los diálogos que hemos sostenido, Jorge o Juan Lino nos advierte que a pesar de que no saben cómo es en la ciencia, “en el cuento del abuelo dice así”.

¹⁹ Los niños habrían acatado la prohibición y habrían experimentado una sensibilidad hacia los perros, según lo que hoy me cuentan en los diálogos referidos en diversas secciones de este documento.

Jorge y otros pobladores: como hemos reportado, ellos definen una diferencia entre el cuento y la ciencia, estableciendo claramente que *el cuento del abuelo dice así*. Esta frase insertada en el diálogo con el investigador significa que todo lo que dice el cuento es verdad. Lo mismo ocurre cuando Juan Lino compara el cuento con otros centros poblaos o “*la costa*” por ejemplo. Finalmente, la condición de **conducta consecuente**, es decir, el hecho de que “los participantes deben llevar a cabo todas las acciones que expresa o implícitamente exija la fuerza del acto del habla” (Duranti 2000: 305), requiere en este caso que los niños finalmente se sientan convencidos y acaten efectivamente la prohibición de patear a los perros.

Los diálogos con los pobladores que conocimos en Cañaris, nos muestran claramente que el enunciado performativo ha sido afortunado en estos casos. De hecho, quienes lo recuerdan tienen un convencimiento pleno del origen humano de los perros, y de que esto fue realizado por Dios, por lo que no es posible maltratar a estos animales. Juan Lino Huamán es uno de los más *afectados* (en el sentido de haber sido sensibilizados) por la narración (diálogo D4-Anexo 1). Veamos lo que nos dice hoy:

JH: --- No sé porque yo soy así, este, amigo.

GL: --- Ah, mira...

JH: --- No sé por qué yo soy así. Ojala que las demás personas, no sé cómo serán pero yo sí lo siento que, hasta me da ganas, en vez de... aunque no me crea, que Dios me vea, no, no, aunque usted no me crea, en vez de eso pucha, me da ganas de lagrimear por ese animalito que lo maltratan... hasta, en ves escucho de lejos, a un animalito que dice ¡Ayay! Cuando le pegan ¡grita pues! Pobre animalito digo, porque es, conseguirían pa que le peguen, pa que lo maltraten, digo, ente mi pienso pe, pero como serán los demás pe... Ese viene del Ashkay que lo come... si... perrito tal vez desde ahí de repente se habrá criado ¿digo no?

Interpretación del significado del enunciado performativo complejo

La versión del módulo narrativo del Ashkay que el abuelo de Jorge contó, parece surgir de un diálogo entre ellos. La idea de la producción monológica de esta narración como un mito, es decir, la costumbre de contar lo que a uno le fue contado, con la finalidad de que la antigua versión de la historia permanezca lo más fiel posible, según el recuerdo del abuelo de Jorge, por el solo hecho de transmitir la narración, en este caso, pierde un poco de sentido.

Corresponde formular la pregunta: ¿Qué significa el relato del Ashkay? La inquietud de cualquier etnógrafo o estudioso de la tradición oral, empieza sus averiguaciones generalmente atraído por la posibilidad de hallar el significado “esencial”. La historia de la antropología es una serie de debates en torno a métodos para acceder a este elemento, que puede ayudarnos a descifrar la cultura. Pero, debemos señalar que en esta oportunidad, el significado son los diversos usos sociales que puede tener una narración. Las familias cañarenses, parecen haber encontrado sumamente útil usar las aventuras del niño y las maldades del Ashkay para tener a la mano una justificación muy importante, que les permita detener cualquier maltrato con los animales por ejemplo, con los perros en este caso particular. ¿Qué significa el relato del Ashkay? Por su uso en este caso particular, podemos decir que es una advertencia para no maltratar a los pequeños canes. Pero puede significar otras cosas en otros contextos.

Vemos que debido a que el significado depende del uso social, o más aun, es exactamente el uso social, la selección de materiales narrativos se orienta hacia este propósito. La población ha hecho una selección de estos motivos y los ha ordenado como en un gran refrán complejamente desarrollado. Por ello, el Ashkay en Cañaris tiene un desenlace muy particular, que no se halla en las versiones de otras regiones. Esta parte resulta siendo como un trozo de narración importante que es juntado a otros bloques de narración, en una especie de bricolaje verbal. Este trozo narrativo, que cuenta la transformación del hígado o corazón en dos canes es lo más importante finalmente para la versión de los cañarenses que lo usan para cuidar a sus perros. Es particular la forma como el profesor Justo Huamán nos refiere su versión del módulo narrativo. El profesor Justo empieza su recuento de los hechos de manera apacible, con una especie de amabilidad en el tono de voz, como si no recordara con mucho detalle los primeros sucesos de la trama. Pero en seguida, cuando solo ha dado unos cuantos detalles de los niños ovejeros que buscan el ganado perdido, corta la ilación y hace un salto hacia lo que considera que sí es importante hacia el final del cuento: “(...) así, entonces, de ahí pue dice ya... pasándole todo eso, eso pues es raro, entramos directamente al perrito” (ver diálogo D6). De esta forma, en el diálogo que ocurre entre el investigador y el profesor Justo, se descubre que fuera del contexto donde Justo charló con su padre o abuelo, lo más importante es la escena del “perrito”, que destaca con un tono y forma de narrar diferente. Es como si el “perrito” fuera el tema real de lo que se debe hablar, porque el resto de hechos no se recuerdan o no se supone con la misma importancia de comentar. En resumidas cuentas, es como cuando coloquialmente se dice o se pide “ir al grano”, e ir al grano en este caso es hablar del suceso del pequeño perro.

¿Podemos pensar que la fuerza convencional del acto locutivo aumenta con la trama inventada para el diálogo? ¿La trama, es decir la composición, es un hecho que forma parte de las condiciones necesarias para lograr la fortuna de una narración? Parece que el uso de bricolaje verbal es muy eficiente, o en todo caso, por lo menos es parte de las reglas de estos juegos del lenguaje.

b. El Lalucho como una madera que no seca rápido²⁰

El tema de *Lalucho* aparentemente no ha sido registrado por los autores que han escrito versiones o estudios de mitos de la sierra de Lambayeque. A continuación seguimos el mismo procedimiento usado para el caso del Ashkay, para analizar este tema de la tradición oral cañareña.

En este caso se trata de un hombre que cae del cielo y ya en la tierra se convierte en un madero. Luego es encontrado por una mujer que lo lleva a casa, pero el Lalucho es un personaje sumamente pícaro, pues ya en el camino a casa, fastidia a la mujer, tocándole indebidamente, y más aún cuando quieren usarlo para prender el fogón causa demasiada dificultad llenando de humo la casa. Tal como fue producido en las visitas de campo, el módulo narrativo tiene dos etapas bien diferenciadas, la segunda parece una digresión de la primera. En realidad, la historia empieza con la caída de una estrella del cielo en una quebrada, la cual es una mujer que un hombre toma por esposa. La mujer muere y va de regreso al cielo; el hombre viudo inicia la travesía para ir a buscarla. En el cielo, fracasa en esta búsqueda y es

²⁰ Aquí ocurre lo mismo con el uso del adverbio “como” en el título del acápite anterior. Ver nota al pie de página Nro.13.

enviado de regreso a la Tierra. Como vemos la conversión en un madero pícaro que fastidia a las mujeres parece como una segunda parte o un segundo bloque narrativo.

Este módulo narrativo fue notificado primero por Jorge Barrios. Luego de varias preguntas, Jorge menciona: *“dice que lalucho más antes, mis abuelos, dice que no vale pa cortar pa la leña, es malo decían, y no lo utilizaban, pero ahora nosotros lo utilizamos ya, por motivo que falta leña, jajaja”* (diálogo D1). De hecho Jorge nos asegura que actualmente consideran que esta madera no tiene tales dificultades para arder. Cuando conversamos con el profesor Justo Huamán, nos decía que naturalmente conocía el arbusto, pero que no conocía su historia, ni que había sido en realidad un hombre pícaro que cayó del cielo; tampoco consideraba en un primer momento que sea malo como leña. Sin embargo, fue interrumpido por su esposa que participaba muy pasivamente en la conversación. Hablaron en quechua y el resultado fue que a ella si le habían contado toda esta historia de Lalucho, que efectivamente se trataba de un hombre que estaba tirado en camino en forma de madero, y que fue cargado por una mujer. Luego, Justo empezó a recordar todas las molestias que en la vida cotidiana causaba esta especie de arbusto:

“Ah, fastidia, por eso eh, eh yo he visto a las mujeres, a mi mamá esa madera (...) no cuadra, no, no escogían para leña”; “Solamente la Lalucho no más es un poco medio fastidioso, fastidioso, hasta en el roce, no se quema rápido sus hojas”. Más aun, la dificultad que supone este arbusto cuando se trata de las labores culturales para preparar un terreno para sembrar: *“Si es por ejemplo en una chacra, quiere ser chacra que puede repente es puro Lalucho, muy difícil para que se queme”; “Ah, si hay dos, tres matas de árboles de Lalucho que han tumbado, eso no se seca que casi, aunque lo quema ahí está normal”* (diálogo D7). Podemos suponer aquí, que el personaje que cae del cielo, que es un hombre viudo que buscaba a su mujer, es aprovechado para convertirlo en el terrible pícaro que fastidia a las mujeres, que no sirve para prender leña y que causa demasiadas dificultades a los que trabajan el *chaleo*. Todo esto no sería otra cosa que una referencia a la peculiar propiedad húmeda de este arbusto, por lo que nunca acaba de secar. En este caso, entonces el modulo narrativo puede ser enunciado como:

(2A) [Te advierto que] no uses lalucho para leña porque es el hombre que se convirtió en madero que demora en secar

Sin embargo, podemos pensar también que el uso social de este enunciado no consistía siempre en una advertencia, o en cualquier clase de imperativo. Podría ser usado también para el acto básico de conversar, de participar en una charla. Por ello, otras formas serían:

(2B) [Te digo que] es un lalucho que fastidia a las cocineras

(2C) [Te digo que] ese lalucho que hace llorar a las mujeres

(2B) [Te digo que] ese lalucho es una madera que hace trabajar por demás

Tal como en el caso del Ashkay, el tema de Lalucho puede tener varios significados. Las secciones siguientes harán un complemento en este sentido.

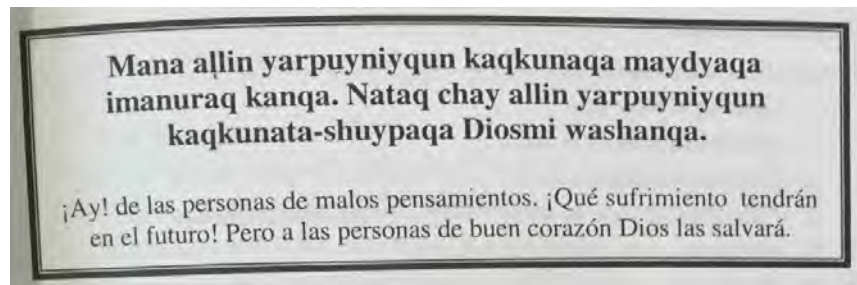
9.4. Formatos de participación y emergencia de significados de narrativas conversacionales en Cañaris.

El significado de la narrativa es una propiedad emergente de la performance del diálogo y depende de la historia de los participantes que están socialmente posicionados (Goffman: 1979). En este sentido, Mannheim y Van Vleet (1998) proponen el concepto de formatos de participación como un cuarto nivel dialógico. Los diálogos producidos en campo nos permiten identificar algunos de estos significados dependiendo de los roles y marcos de referencia que conformaron el evento dialógico en diferentes momentos. Tomamos el caso del Ashkay, por ser el caso del que hemos logrado recoger mayor material narrativo. Veamos.

En total, durante el trabajo de campo pudimos conversar con ocho pobladores de Cañaris, quienes refirieron narrativas conversacionales alrededor de este personaje: Jorge Barrios, Justo Huamán, Juan Lino, Cristóbal Barrios, William Huamán, Benito Rinza, John Freddy Lucero y Narciso Huamán. En particular, debo señalar que John Freddy, un adolescente de aproximadamente 16 años, nos comentó que además de lo que le contaron sus abuelos, él había leído sobre el Ashkay en dos libros: el de Joaquín Huamán Rinza y otro que usaban en la escuela. De esta manera, pude indagar sobre este último texto en la escuela de Cañaris y los profesores me ayudaron a conseguirlo. Se trata de una publicación de la Dirección Regional de Educación de Lambayeque (DREL: 2002), que recoge una serie de diez cuentos acompañados con dibujos de las escenas que se van narrando, para que los niños puedan hacer una lectura amena. Los cuentos están en castellano y en quechua de Lambayeque y justamente está una versión del Ashkay. En este caso, el relato tiene una escena final adicional que no había escuchado en las conversaciones anteriores: después de que los dos perros corretean y hacen huir al Ashkay, está lanza una amenaza, le dice a la niña –a diferencia de la mayor parte de narrativas, en la de este libro la que se salva es la hermana- que no podrá estar en paz porque el cacto y la zarza siempre habrán de hincarle. Pero de la misma forma, la niña logra salvarse y logra llegar a casa con sus perros para vivir alegre, habiendo derrotado al Ashkay.

Debido a su objetivo pedagógico, después de cada cuento, el libro tiene una sección de ejercicios en quechua, con preguntas y temas para discutir. Pero también, presenta un pensamiento a manera de reflexión general, para resumir en una sola frase lo que nos quiere decir cada cuento. Esta frase, debido a su disposición en un recuadro grande, está muy resaltada, de modo que el alumno pueda aprender rápidamente esta reflexión general. Aquí mostramos el recuadro de la frase que explica lo que nos quiere decir el Ashkay, desde la lectura de los profesores de Cañaris e Inkawasi, en el marco del trabajo con los funcionarios de la DREL:

Mensaje sobre el Ashkay en libro de la DRE



Fuente: DREL (2002)

Como podemos ver, el significado del cuento del Ashkay que se ha construido en este caso, no se refiere al uso social del cuidado de los perros; tampoco tiene que ver con los ciclos de sufrimiento que puede causar la madre tierra en épocas de escasez y hambruna, como lo sugieren algunos autores, ni la metáfora de la secuencia cíclica de día – noche o fertilidad – infertilidad (ver acápite a.- de la sección 9.3). Se trata más bien de una interpretación cercana a uno de los mensajes más importantes de la religión católica: la idea de que solo las personas que actúen bien en este mundo serán salvadas. Es decir, el enfoque recae en uno de los pasajes finales, en que efectivamente, después de huir y ser ayudada por algunos animales, la niña heroína del relato finalmente es salvada por Dios. La misión de los perros de corretear al Ashkay por el monte, es vista como un castigo de Dios por sus malas acciones.

Podemos reconstruir algunos elementos del formato de participación y los marcos de referencias para la realización de esta narrativa. En primer lugar, debemos señalar que se trata de una narrativa fijada en un texto impreso, que puede ser considerado como un monólogo del autor del texto escrito. De todas maneras, esta construcción proviene de diálogos diversos. En el prólogo del libro, los autores informan sobre algunos detalles de la metodología seguida para la recopilación de los cuentos:

Algunos cuentos fueron recopilados en Inkawasi por miembros y amigos del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), y otros fueron seleccionados de literatura producida en talleres realizados por el Ministerio de Educación en colaboración con el ILV en Inkawasi (1985 y 1988) y en Marayhuaca (1986). Profesores de Inkawasi y Cañaris revisaron los cuentos y prepararon las preguntas y las moralejas en un taller realizado en coordinación con el proyecto de Mejoramiento de la Calidad de la Educación Rural (PM CER – DREL) y la Academia Regional de la Lengua Quechua. Después de elaborar las lecciones con profesores y miembros de la comunidad inkawasina, un grupo de profesores hizo una evaluación del manuscrito. El libro ha sido evaluado y autorizado por el Área de Educación Bilingüe Intercultural de la Dirección Regional de Educación – Región Lambayeque (DREL 2002: 6)

Además el texto señala que la versión del Ashkay fue narrada por la Sra. Juana Sánchez Manayay. Como podemos ver, se trata de un trabajo realizado por cuatro tipos de actores: el ILV, los funcionarios de la DREL, los profesores de Cañaris e Inkawasi y la población local. De hecho, por lo que nos dice esta parte del prólogo, los profesores tuvieron un rol muy importante, revisando los textos, seleccionando los cuentos y sobre todo, liderando los talleres donde se obtuvieron las moralejas de cada cuento en trabajo conjunto con la población local. Podemos ver ciertamente, que el trabajo de los

profesores supuso la obtención de moralejas, en el sentido de reflexionar sobre la pregunta: ¿Qué aprendimos? Esto se debe evidentemente, al contexto y las posiciones de los involucrados en este contexto tan particular. Se trata de profesores que deben obtener materiales para la enseñanza y difusión de la lectura en quechua lambayecano, para escolares del nivel primario. Por ello, la interpretación del Ashkay escoge un tema que está muy cercano a la educación en valores religiosos, por lo más importante es atender la salvación o el castigo de Dios, con lo cual se definen conductas y sentimientos buenos que son premiados –la niña que es salvada- y conductas y sentimientos malos –el Ashkay que quiere comerse a la niña-.

f-4

Dibujos que recrean pasajes del Ashkay en libro para escolares de la DREL



Fuente: DREL (2002)

A pesar del trabajo participativo, los profesores en diálogo con los pobladores, resaltan estos temas debido a los roles de cada uno. Los maestros de escuela son puestos en un marco de referencia que significa la buena educación, la responsabilidad de transmitir los valores fundamentales entre los niños, la necesidad de impartir la religión católica como parte de una educación integral. Este marco de referencia incluye todos los aspectos de la historia de su trabajo en la escuela, asumiendo la discusión de problemas tanto del ámbito escolar, como también de la vida diaria de los niños, al interior de sus hogares, o la vida social del centro poblado. En todos estos ámbitos, sus consejos son tan importantes como los de sus propios padres. Por ello, la reflexión sobre el Ashkay es hecha con una frase que tiene

un sentido de educar en valores fundamentales: “Pero a las personas de buenos sentimientos, Dios las salvará”. Los pobladores que participaron en los talleres para la obtención de moralejas, orientaron sus reflexiones también en este sentido. Es necesario decir, que incluso la actividad misma de hallar las moralejas de cada cuento, es parte del programa educativo de los docentes, que ha conducido a esta interpretación del Ashkay.

En la charla que tuve con el profesor Justo Huamán durante mi tercera visita de campo, encontramos otra narrativa del Ashkay que tiene una relación de hechos diferente, pues la vieja no busca a los niños para devorarlos, sino a las mujeres embarazadas para hurgar en sus entrañas al niño que va a nacer, para también devorarlo. El esposo enfurecido engaña a la vieja y termina quemándola en el fogón de su casa (la narrativa completa puede hallarse en el diálogo D13 --- Anexo1). Sin embargo, el final que refiere Justo está muy relacionado al final que encontramos en el libro de la DREL:

- JH: --- Asfixiada y más del ají, uhhh... si así no más a uno nos hace toser, no sé si te ha pasado
- GL: --- Es verdad, sí es cierto
- JH: --- ¿Si no? ¿Ya ves? Y el hombre dice que escuchando ahí en la puertita parado, escuchándole, ¡Bien hecho! ¡Porqué lo mata a mi señora! Dice que le decía pues, y ya pues parece que se sentía que la vieja ya era de las últimas de morirse ya, y dice que ya muerte hablando pues, ¡hablando dice que muere! Este... fulano tal diría pues... tú piensas que me estas matando, dice que ha dicho, tú piensas que me estas matando con este fuego, con este ají que has puesto, **no me vas a matar a mí, me quedaran algunos, eh... algunos de mis uñas quedarán por los montes, y ese mis uñas a donde te vayas, siempre te habrá raspándose tu carne** ¡Yo seguiré comiéndote le dice!

La advertencia del Ashkay en ambas narrativas es la misma: a pesar de que es destruida –en un caso por Dios y en el otro por el esposo de la mujer que ha matado–, alcanza a lanzar una maldición, que es la de seguir torturando al hombre, pero a través de las espinas de las zarzas que hay en el bosque y que rasgan la carne del hombre cuando se interna a caminar en él. Inmediatamente Justo ilustra esto con lo que efectivamente ocurre hasta hoy, cuando ellos entran al bosque (diálogo D13-Anexo 1):

- GL: --- ¡Ah! ¡Así le dice!
- JH: --- ¡Así le dice! O sea refiriéndose a las espinas, esos de mora... siempre pues hasta ahora cuando vamos a traer leña, y entramos al monte, y las espinas ¡paaaaa!, nos saca sangre ya ¡Eso es pues! Ah, eso es pues... así dice que se murió... hasta ahí me contaron, más no sé, no sé si seguiría más...

Pero, luego Justo me comenta cómo logró conocer este relato, lo cual me ayudó a considerar que se trataba de un contexto muy particular de diálogos. A pesar de que inicialmente me dijo que fue su abuelo quien se lo contó, después en el transcurso de nuestra conversación, me dijo que en realidad sus abuelos no se lo contaron, que no hubo tal espacio de diálogo directo en que algún familiar le relataba todo esto como un cuento. En realidad, Justo había actuado como lo que Goffman (1979) denomina “eavesdropper”, es decir una especie de espía en su esquema de roles del participante que escucha en una conversación:

- GL: --- ¿Y cómo el abuelito así te contaba? Digamos, estaban caminando, conversando, cómo era que te contaba
- JH: --- No, ellos, me han contado ya... ¡Yo no! ¡A mí no me ha contado! Sino **yo escuché que conversaban entre mayores**, escuchaba que hablaban entre mayores, ahí yo chismoseaba pues, ¡jajaja!
- GL: --- Ah, y ellos se contaban
- JH: --- Se contaban conversaban pues entre mayores... antiguamente los mayores al tomar yonque²¹, alguna fiesta conversaban todo lo que es... si es hombre, digamos, si es mujer, conversaban todo lo que es haceres²² de la casa, si es varón haceres de la chacra... ¡de los tiempos que conversaban! Hoy está el tiempo de verano, oye compadre no tengo yunta, como trabajare, como araré, decía no, así conversaban, en comparación con el día de hoy la juventud ya no se ve así, todo a la gracia.

Como vemos, Justo conoció esta narrativa del Ashkay escuchando una conversación de mayores. Debo señalar aquí que realmente no esperaba este tipo de circunstancias, pues me había hecho una idea muy clara de la forma más tradicional de narración de abuelo a nieto por ejemplo. Sin embargo, Justo me dice que este escenario era aún más restringido, que el tema del Askay en esta circunstancia particular, en que los tíos hablaban entre adultos contemporáneos, los niños estaban prohibidos de participar:

- GL: --- ¿Y tú estabas ahí lado, chiquito? Pero no es que entonces tu abuelito se sentaba contigo y te decía te voy a contar...
- JH: --- **No, no, no, no... a los muchachos no nos contaban.**
- GL: --- ¿Era conversación de ellos?
- JH: --- ¡De ellos entre mayores!

¿Pero de que trataba esta conversación de mayores? Revisando el diálogo con Justo podemos acercarnos al significado de la narrativa del Ashkay en este escenario:

- GL: --- Ah ya te entiendo, si hablaban de las señoras, de las mujeres, ahí se acordaban del cuento este
- JH: --- Si claro, se acordaban, empezando diciendo de que a mí me contaron así mis mayores, mis abuelitos así nos contaban, yo creo que es cierto decían pues, **porque hasta ahorita las espinas a donde nos vayamos siempre nos raspan**, nos sacan sangre, yo creo que eso es cierto, creo que el diablo, el Ashkay no se ha muerto, ahí está decían, ahhh, así decían.

Aparentemente, los tíos o abuelos de Justo estaban desarrollando una conversación de lo que ocurre cuando salían a caminar por el bosque, y entonces citaban esta narrativa recordando lo que a ellos le contaban sus abuelos. Era una forma de hablar de estas cosas, asumiendo que las espinas que siempre les rasguñaban eran las unas del Ashkay y que por eso así debería ser. El significado naturalmente, dista mucho del caso del libro de la DREL, en que los docentes buscan moralejas sobre

²¹ Nombre dado en Cañarís, al aguardiente de caña de azúcar.

²² Modo de referirse a los quehaceres del hogar.

cosas esenciales de las buenas conductas que deben impartir entre sus estudiantes. Los tíos mayores de Jorge, no tienen, en su contexto particular de diálogo, ningún interés de hallar este tipo de moralejas. De hecho, cuando Justo me o cuenta a mí, ha introducido aquel diálogo que escuchó en el diálogo que tenía conmigo, ya que yo preguntaba por las aventuras del Ashkay.

Estamos viendo que los diferentes formatos de participación dialógica crean una complejidad sorprendente, que produce significados diversos de una misma narrativa. Solo en el diálogo que tuve con Justo (D-13), podemos hallar hasta 3 formatos de participación y significados, que se cruzan debido a la citación de un diálogo en otro: primero, el significado que tiene la narrativa en el diálogo entre mayores; segundo, el diálogo conmigo en que el primero es citado; y tercero, el significado que finalmente tiene para mí en el contexto de la investigación, en que vinculo esta narrativas a la cadena más amplia de aventuras del Ashkay, debido a que yo tengo referencias distintas que he ido acumulando de distintos pobladores.

El siguiente esquema (f-5) muestra 5 de los contextos de conversaciones, y la variedad de significados producidos por los marcos de referencia y roles correspondientes, que hemos venido revisando: diálogo formal (caso de Jorge Barrios; D1), diálogo citado (caso de los abuelos de Jorge Barrios; D1), producción de texto escrito de autor individual (caso del libro de la DREL), caso de diálogo oído por un “eavesdropper” (caso de los tíos mayores de Justo Huamán; D13) y otro diálogo formal (caso de Teófilo Huamán; D10).

f-5

Contextos y significados diversos de la narrativa del Ashkay recogidos en campo



Fuente: Elaboración propia.

9.5. Síntesis sobre significados de narrativas conversacionales en Cañaris

Volviendo a nuestra charla con John Freddy Lucero Rinza con la que iniciamos el desarrollo de la sección anterior, nos encontramos con un nuevo formato de participación y por lo tanto, un nuevo significado de la narrativa que estamos abordando. En este caso, el joven John nos refiere que por encargo de sus profesores, tuvo que ir a preguntar a su abuelo que se encontraba muy enfermo, para que le narre sobre historias antiguas. El abuelo de John accedió a contarle sobre el Lalucho y el Ashkay, cuando ya estaba a poco tiempo de fallecer. John acudía a ver a su abuelo, cuando estaba en cama aquejado por la enfermedad. En este caso, identificamos dos nuevos usos sociales de estas narrativas. Por un lado, la utilidad de las hojas del lalucho para detener el fuego, que durante la quema de terrenos puede empezar a convertirse en una situación descontrolada (diálogo D14-Anexo 1):

- GL: --- Claro está ahí dando vueltas, el fuego seguro ¿Y eso tú lo viste o te contaron así también?
FH: --- **Yo lo he hecho.**
GL: --- ¡Ah tú lo has hecho! ¿Y quién te dijo así? ¿Cómo aprendiste a hacer eso?
FH: --- Mi abuelito me decía así, cuando la candela se escape, ponle así con sus hojas me ha dicho,
GL: --- Y porque crees que tu abuelito te decía que las hojas hacían eso, porque era...
FH: --- Porque no se quemaba al toque pues, era dura su hoja.

Es importante poner atención al momento en que John Freddy me dice “*Yo lo he hecho*”. En este caso, se trata de la introducción de una práctica que sustenta la veracidad de la narrativa, en el sentido de un hecho que sucede hoy en día. Esto trae a colación una acción parecida de Narciso Huamán, que hemos comentado antes, cuando me animó a cortar una rama de lalucho mientras viajábamos en su camión, para ver que efectivamente esta planta tiene una especie de sangre. Esto indica una estrategia narrativa importante: cuando es posible mostrar eventos en la realidad física que sustenten lo que una narrativa está refiriendo, los hablantes asumen el rol de autores y no solo de animadores. La introducción de eventos reales que tienen relación directa con la narrativa que se está diciendo, pasa a formar parte de la narrativa misma.

Finalmente, el Ashkay es en este caso usado para aconsejar a los niños que no caminen solos alejándose hacia el bosque (diálogo D14-Anexo 1):

- GL: --- ¡Con el perrito también!
FH: --- Si, como el niño no sabía, se había ido a la montaña con su perrito, se había ido a juntar leña. Y dice que lo había comido.
GL: --- Ya, seguramente igual le engañó el Ashkay, ¿llamándole verdad?
FH: --- Si, lo llamaba, **y lo había comido con todo su perrito.**
GL: --- Ahhh, y el niño nunca pudo salvarse entonces.
FH: --- No, nunca

En este diálogo, mencioné pasajes de las narrativas que había escuchado de las otras conversaciones, pero John me decía que no había escuchado esos pasajes. Nuevamente, al igual que con Justo Huamán, vi que era inevitable vincular los elementos de las narrativas.

Hemos visto que, efectivamente, el análisis de las narrativas sobre la base de los distintos niveles dialógicos, marcos de referencia y roles de participación, produce una serie de contextos en los que surgen las performances o pragmáticas dialógicas. **Por ello, nos alejamos completamente de la idea de algún significado esencial o menos aun verdadero o definitivo de alguna narrativa. Lo que tenemos es más bien diversos significados que son definidos en el contexto de cada evento dialógico. Más aun, el significado puede variar en el transcurso de una misma conversación.** Los cuadros siguientes muestran justamente esta característica de la actividad interpretativa que hemos venido realizando en este trabajo, para los casos del Ashkay (c-8) y Lalucho (c-9). Los cuadros refieren los significados diversos hallados en las conversaciones que sostuvimos en las tres visitas de campo, indicando un elemento básico del contexto dialógico, el interlocutor y el número de diálogo según como está organizado el Anexo -1. Las circunstancias y análisis de estas performances han sido descritos a los largo de este documento.

c-8

Resumen de interpretaciones de narrativas conversacionales sobre el Ashkay

Bloque o pasaje narrativo	Significado	Contexto dialógico	Nro. Diálogo
“pero es en quechua”	Importancia de que escuchen los que hablan castellano	Diálogo directo con Jorge Barrios	D1
“no se cómo será en la ciencia”	Reafirmación del ser indígena al lado del mundo de la ciencia	Diálogo directo con Jorge Barrios	D1
“en el cuento de nuestro abuelo dice así”	Enunciado performativo ejercitativo: las cosas son verdaderas porque son narradas	Diálogo directo con Jorge Barrios	D1
“pero más allá lo que es la costa, no sé cómo lo tomarán”	Reafirmación del ser indígena al lado del mundo de la costa	Diálogo directo con Juan Lino Huamán	D4
“Dios dice que le hizo dos perros... del corazón”	Advertencia a los niños para no patear a los perros	Diálogo citado de Jorge Barrios	D1
“¿Sabías?”	Enunciado performativo ejercitativo: las cosas son verdaderas como dice en el cuento	Diálogo directo con Jorge Barrios	D1
“pero a las personas de buen corazón, Dios las salvará”	Valores fundamentales de la religión católica	Talleres de docentes con pobladores de Cañaris e Inkawasi	Libro de texto de la DREL
“el marido salía a trabajar no lo podía dejar a la mujer como ahora así andando, la Minyula el Ashkay se lo	Advertencia para cuidar a las embarazadas	Diálogo citado de Teófilo Huamán	D10

papeaba”			
“y lo había comido con todo su perrito”	Advertencia a los niños para que no se alejen demasiado	Diálogo citado de Jhon Freddy Lucero	D14

Fuente: Elaboración propia

c-9

Resumen de interpretaciones de narrativas conversacionales sobre el Lalucho

Bloque o pasaje narrativo	Significado	Contexto dialógico	Nro. Diálogo
“no vale para cortar para leña”	Dificultad de uso de esta madera para leña	Diálogo directo con Justo Huamán	D2
“a la mujer que lleva, su pollera lo alza para arriba”	Madera que es un hombre que fastidia a las mujeres	Diálogo directo con Justo Huamán	D2
“si hay dos, tres matas de lalucho que han tumbado, ese no se seca”	Advertencia para labores de roza de terrenos	Diálogo directo con Justo Huamán	D2
“cuando lo cortas sale parece sangre”	Plantas como seres vivos	Diálogo directo con Narciso Huamán	D9
“hasta ahorita las espinas a donde vamos siempre nos raspan”	Plantas como seres vivos	Diálogo citado de Justo Huamán	D13
“cuando cortaban las personas, decía no me cortes, soy igualito como ustedes”	Plantas como seres vivos	Diálogo citado de John Freddy Lucero	D14
“lo cortaban sus hojas y lo votaban para que no se escape, porque eso lo entretiene”	Uso de la madera para detener el fuego durante rozos	Diálogo directo con John Freddy Lucero	D14
“yo lo he hecho”	Uso de la madera para detener el fuego durante rozos	Diálogo directo con John Freddy Lucero	D14

Fuente: Elaboración propia

9.6. La dicción de las narrativas como forma esencial de la competencia comunicativa

El concepto de **competencia comunicativa** es introducido por Dell Hymes (1996) quien demostró que saber un idioma es mucho más que saber una gran cantidad de sinónimos y antónimos, o tener un dominio excelente de la gramática de esa lengua; requiere más bien poseer otros conocimientos que no son propiamente lingüísticos y que corresponden a elementos del contexto cultural; en este sentido, las

reglas gramaticales pueden fracasar en el camino de ser un buen orador; la búsqueda de un parónimo sumamente adecuado puede significar un fracaso en algunos contextos; un excelente orador que ha demostrado absoluta capacidad de liderar debates en el congreso de su país, podría no tener la suficiente competencia lingüística en los comedores populares donde debe persuadir a electores potenciales, por ejemplo.

Zebadua y García (2011) profundiza en el concepto de competencia comunicativa y explica que comprende dos tipos de competencias que es necesario diferenciar. Primero, la **competencia lingüística** es el “sistema de reglas lingüísticas, interiorizada por los hablantes, que conforma sus conocimientos verbales y que le permite entender un número infinito de enunciado lingüísticos. Esta competencia comprende la fonología, la morfología, la sintaxis y el léxico, esto es el conjunto de la gramática”. Segundo, la **competencia pragmática** es el conjunto de conocimientos y habilidades que hacen posible un uso adecuado de la lengua, comprendiendo toda clase de signos verbales en relación con el uso social que los hablantes hacen de ellos: las situaciones, los propósitos, las necesidades, los roles de los interlocutores, etc.

Sin embargo, estas competencias comprenden una capacidad instalada que debe ser realizada. La realización de la competencia comunicativa, es decir el uso real de las capacidades comunicativas, se denomina **actuación lingüística** y es aquí donde finalmente se releva el proceso del diálogo. Para ello, el hablante tiene que observar la **norma lingüística** que es el conjunto de reglas y convenciones sociales que rigen la construcción del mensaje, y que, por lo tanto, hacen posible la comunicación. Cassany (2000) señala que “la norma lingüística es un sistema de realizaciones obligadas, de imposiciones sociales y culturales que varían según la comunidad”.

Podemos intuir que el mejoramiento de la actuación lingüística sucede con el ejercicio continuo del acto de hablar, y de encontrar gradualmente, las formas más eficaces de ser escuchado, de lograr convencer, de alcanzar finalmente los actos perlocutivos que el hablante se ha planteado con su locución; este ejercicio no es otra cosa que el diálogo entre por lo menos dos personas. Podemos decir, que un hombre muy competente, tanto en el uso de la gramática como en los elementos pragmáticos de su lengua, pero que pocas veces ha dialogado, no es un actor eficaz de su lengua. Las competencias de este individuo podrían verificarse en sus monólogos interiores, si fuese posible observarlos. Es posible, pues que existan individuos con una amplia competencia comunicativa, pero con poca actuación lingüística. Por el contrario, existen otros individuos que poseen amplia capacidad de actuación a pesar de su escasa competencia comunicativa. Pero, lo que define estas cualidades es el conocimiento de la norma lingüística. Como señala Cassany, la norma es una imposición del medio social al cual el actor individual se somete. La norma puede comprender acciones tan diversas como saber un diccionario completo de sinónimos y antónimos, arcaísmos o neologismo, como también saber tergiversar palabras, usar dichos, refranes, buenos chistes, o ciertamente, referir mitos, o parte de secuencias narrativas de mitos. Naturalmente, los individuos al hablar en contextos reales de diálogo, son constructores y usuarios de su norma lingüística, y esta es la que finalmente prima para definir las capacidades de un buen orador.

Podríamos decir, que un buen narrador, no sería aquel que recuerda con sumo cuidado el texto –en el sentido de trama- de una narración; sino que más bien sería aquél que sabe usar estos enunciados según el contexto en el que está actuando. Se trataría pues de un hecho concreto de actuación lingüística, en el que el hablante realiza su capacidad comunicativa, desarrollando una serie de capacidades tanto lingüísticas como pragmáticas.

10. Conclusiones

La lingüística, que ya desde el trabajo de John Austin (1955) se aleja de la función denotativa del lenguaje para subrayar la relevancia de su función pragmática, ha construido un marco teórico, sin lugar a dudas muy importante para el debate en torno a conceptos y métodos de la investigación antropológica, que bien puede referirse con una de las más comprensivas reflexiones de Alessandro Duranti: “las palabras pueden ser no solo símbolos, sino hechos” (2000: 292).

Siendo las palabras acciones en sí mismas, debemos advertir que los mitos, al ser fundamentalmente palabras dichas y no textos, constituirían acciones, y por lo tanto, el objetivo del trabajo etnográfico debería ser identificar, describir y tratar de entender hasta donde sea posible, la naturaleza de estas acciones, de estos actos del habla, buscando reflexionar sobre las pretensiones o deseos reales de quienes los dicen; en fin, conocer todo lo que sea posible respecto a su capacidad de transformar la realidad de quienes los enuncian.

Entender el lenguaje como “acto” ha significado la consolidación de una nueva forma de entender el “significado” de lo que es dicho. Es posible pensar que el significado de un producto cultural no debe buscarse en lo que *dice*, sino en *lo que hace*, en *lo que es capaz de hacer*, o en todo caso en lo que sus productores *desean hacer con él*. El significado de una narrativa no corresponde solo al *texto* del mito – ya sea que este *texto* lo encontremos transcrito, nos lo sea contado en una visita de campo, o lo leamos en la producción literaria de un autor individual- sino que más bien es la acción de decirlo en determinadas circunstancias, a determinadas personas y con determinadas palabras. Esta acción, este acto del habla, se produce como una actuación en reacción a otros actos similares, producidos por una serie de interlocutores con quienes permanentemente el primer interlocutor desea dialogar, por lo que su propio acto de habla tiene una misión, un fin, y con ello, tiene un uso, que se define estrictamente en la cotidianeidad de la vida social de estos mismos dialogantes. Con ello, el significado corresponde a diversos usos sociales, más aun, el significado es exactamente este conjunto de usos sociales. O de otra forma, lo que significa una narrativa es lo que se quiere hacer con decirlo.

Cuando las personas producen una narrativa, básicamente no están contando una historia, sino que esencialmente están actuando. Una de estas actuaciones puede ser el hecho simple de hablar, en otras oportunidades se habla para convencer, pero también para advertir, amenazar, mentir u odiar, etc. Pero en todos los casos, se habla para cambiar el estado de los hechos en la realidad, en último término, para producir la realidad. Desde esta visión, los mitos no existen como estructuras narrativas que tienen un título y una trama donde a cada elemento le corresponde un significado más o menos fijo, según la estructura de un supuesto “pensamiento mítico”. Una misma palabra, un mismo motivo mítico, un

mismo héroe, puede significar varias cosas, si es que tiene en el acto narrativo, varios actos ilocutivos, es decir varias funciones. Estas funciones generalmente son asignadas por la necesidad de actuar en el también complejo escenario de la vida cotidiana, y no por temas lejanos del mundo moral de la comunidad.

Para ello, las sociedades van seleccionando bloques de narraciones: recuperan algunos, recrean otros. Estos trozos de narraciones superviven por su utilidad o eficacia para actuar en la cotidianeidad, y de allí, es de donde obtienen trascendencia para la comunidad y la supervivencia como parte de sus juegos de lenguaje. Los bloques son juntados con una especie de bricolaje verbal, que permite construir módulos narrativos que logran formar parte del diccionario públicamente comprendido por la comunidad. Toda esta intensa operación solo puede ser realizada mediante el ejercicio del diálogo, la acción humana que por excelencia crea significado, y de la cual finalmente emerge la cultura.

Así, lejos de querer recapitular por ejemplo, el enfrentamiento entre la noche del tiempo antiguo, que contiene al hombre y el mundo incivilizado versus el día y el hombre actual civilizado, las personas hablan de cosas como la imperiosa necesidad de cuidar a los perros que son guardianes de la chacra, o la mala calidad de la leña de cierto tipo de arbusto que no sirve para hacer arder el fogón. Quizá la antropología ha trabajado más para tratar de desentrañar lo que quieren decir los textos, relegando un poco el estudio del acto de lenguaje en el que las personas refieren aquellos textos.

La lingüística que define el lenguaje a partir de su función social en el diálogo, ha influenciado en los estudios etnográficos de la tradición oral, consolidando finalmente el reconocimiento de la función pragmática de las narraciones sobre temas míticos. Las conversaciones con pobladores de San Juan de Cañarís realizadas en el contexto de esta investigación, nos animan a confirmar la idea de que los mitos no existen como generalmente han sido concebidos en la literatura antropológica. Gutiérrez Estévez (2003), los considera exactamente como uno de los tipos de juegos del lenguaje de Wittgenstein; Bruce Mannheim (1999) propone estudiarlos como “narrativas conversacionales” usados dentro de diálogos; pero podemos retroceder a los fundamentos de la lingüística de la función pragmática del lenguaje, para sostener que se trata de un conjunto de enunciados performativos que forman módulos narrativos y que al tener éxito debido a su eficacia en la acción de los diálogos, obtienen una función consolidada, que puede ser referida después con una sola frase que contiene toda la fuerza ilocutiva del entramado de narración inicial. Este enunciado último, que es referido como una máxima o un refrán, pasa a ser parte del repertorio de enunciados performativos que la comunidad ha diseñado y producido en el desempeño de los participantes de sus distintos diálogos para tratar temas cotidianos, y son finalmente las unidades básicas de significado fundamentales del habla local.

Esta discusión alcanza temas básicos de los debates dentro de la disciplina antropológica: el cuidado de la objetividad al recoger datos de campo, por ejemplo. Ya en 1947, José María Arguedas (2008: 18) advertía sobre la incontrolable recreación del dato folklórico debido a la intensa producción literaria de autores que publicaban sus versiones propias de “cosas contadas”. La preocupación de registrar e interpretar un dato etnográfico con la mayor claridad posible, ha generado la producción de una profusa literatura alrededor del desarrollo de metodologías para el trabajo etnográfico. En general, el método indica que el investigador debe estudiar con la mayor propiedad posible, el contexto social, cultural,

material, etc. de creación del dato, es decir, conocer su real modo de producción. En el caso particular de los módulos narrativos sobre temas míticos, al ser actos de habla y considerando su emergencia dialógica, esto deberá referirse a las circunstancias en que fueron dichos, es decir, a los diálogos en que fueron citados. Pero entonces, ¿cuál es el dato etnográfico en cuestión? En realidad, desde esta perspectiva, no son los mitos o las narraciones, sino las actuaciones, los diálogos en los que estos textos fueron dichos. En un primer nivel dialógico están las conversaciones que emergen en nuestras visitas de campo, pero también están los que producen muy al margen de nuestras visitas. El investigador entonces deberá estudiar tanto los eventos en los que actúa, como aquellos en los que no. En este último caso creemos que es válido dialogar sobre aquellos diálogos.

Dell Hymes, uno de los principales constructores de la *etnografía de la comunicación* que trata justamente de estudiar y entender el lenguaje sobre la base de su uso social, señalaba que:

“the study of language must concern itself with describing and analyzing the ability of the native speakers to use language for communication in real situations (communicative competence) rather than limiting itself to describing the potential ability of the ideal speaker/listener to produce grammatically correct sentences (linguistic competence). Speakers of a language in particular communities are able to communicate with each other in a manner which is not only correct but also appropriate to the socio-cultural context. This ability involves a shared knowledge of the linguistic code as well as of the socio-cultural rules, norms and values which guide the conduct and interpretation of speech and other channels of communication in a community ... [T]he ethnography of communication ... is concerned with the questions of what a person knows about appropriate patterns of language use in his or her community and how he or she learns about it” (citado en: Johnston y Marcellino 2010: 4)

Esto nos deja varias preguntas: ¿Qué tanto sabemos sobre los códigos usados para la emergencia de narrativas conversacionales? ¿Cuáles son las reglas y como aportan éstas al significado de las narrativas que podemos producir? ¿Qué es lo que cuenta para que una comunidad considere a alguien como un experto narrador? ¿Estamos dialogando con expertos narradores o son más bien, buenos dialogantes? ¿Cuáles son los módulos narrativos que han sobrevivido debido a su eficacia para los juegos de lenguaje de cada localidad? Este estudio deja en el investigador una inquietud sumamente amplia, para observar la producción de tradición oral—en todas sus formas, desde la etnoliteratura, socioliteratura y la grafología popular— en su función de acto de habla. Por otro lado, creemos que la atención a los fines prácticos de las palabras entendidas como acciones, debe ayudarnos a dialogar mejor con las personas, con los ciudadanos a quienes permanentemente estamos visitando.

11. Bibliografía

ARGUEDAS, José María

2008 *“Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos”*. Lima: Siruela Biblioteca de Cuentos Populares.

AUSTIN, John Langshaw

1955 *“Cómo hacer cosas con palabras”*. Edición electrónica de la Escuela de Filosofía – Universidad ARCIS. Consulta: 10 diciembre de 2016.

http://revistaliterariakatharsis.org/Como_hacer_cosas_con_palabras.pdf

ALDANA, Susana

2006 *“Lambayeque y el Norte Peruano en un Contexto de Mundialización”*. Investigaciones Sociales. Lima. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Año X, Nro. 17. Pp. 311-334.

ALVA MARIÑAS, Pedro

2013 *“Los Cañaris de Lambayeque. Sus Títulos Coloniales”*. Avances. Aportes a la investigación regional (6). Chiclayo: INDER. Consulta: 20 de mayo de 2016.

https://ia600804.us.archive.org/13/items/InderSobreLIdentidadDelPuebloCaaris/Inder_Los_ca_naris_resumen.pdf

1995 *“Pachacamac en la serranía de Lambayeque”*. Utopía Norteña (2). Lambayeque: FACHSE. Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo, pp.231-235.

ATTINASI, John y Paul FRIEDRICH

1995 *“Dialogic Breakthrough: Catalysis and Synthesis in Life-Changing Dialogue”*. En: The Dialogic Emergence of Culture. Edición de Dennis Tedlock y Bruce Mannheim. Urbana: University of Illinois Press.

BALLON AGUIRRE, Enrique

2006 *“Tradición Oral Peruana. Literaturas Ancestrales y Populares I”*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú

BARRAZA, Sergio Luis

2016 *“Comunicación oral y escrita II Unidad 1”*. [folleto]. Consulta: 01 de junio de 2016.

https://issuu.com/sergiouas13/docs/comunicacion_oral_y_escrita_ii_uni

BUTTERWORTH, James

2015 *“Repensando el Espectáculo y Consumo Indígena: el Huayno Comercial en el Perú”*. En ROMERO, Raúl (editor). *Música Popular y Sociedad en el Perú Contemporáneo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto de Etnomusicología.

CARRANZA ROMERO, Francisco

2008 *“Achicay: Un Relato Andino Vigente”*. En WEBER David y Elke MEIER (editores). *Achkay Mito Vigente en el Mundo Quechua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano, pp. 13-19.

CULTURAKAYPIKANI

2013 *“V Edición del Festival de Poesía ‘Fiesta del Diantre’. Invitados 2013”*. Consulta: 01 de julio de 2016.

<https://vfiestadeldiantreinvitados.wordpress.com/author/culturakaypikani/>

CARRASCO Campos, Ángel

2014 *“El Valor Pragmático de los Juegos del Lenguaje y sus Reglas en Ludwig Wittgenstein. Aportaciones Teóricas para el Estudio de la Comunicación Interpersonal”*. *Disertaciones*. Valladolid, Julio-Diciembre, vol. 07, número 2, pp. 32-47. Consulta: 20 de junio de 2016.

<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/Disertaciones/>

DIRECCION REGIONAL DE EDUCACION

2002 *“Shumaq Liyinawan Yacakushun. Aprendamos con los Cuentos Bonitos”*. Lambayeque – CTAR.

DURANTI, Alessandro

2000 *“Antropología lingüística”*. Madrid: Cambridge University Press. 525p.

ELBOJ, Carmen y Jesús GOMEZ

2001 *“El giro dialógico en las Ciencias Sociales: hacia la comprensión de una metodología dialógica”*. Zaragoza: *Acciones e investigaciones sociales*, ISSN 1132-192X, Nro. 12, pp.77-94

EL COMERCIO

2014 *“Cañaris: Cronología de un conflicto que sigue sin resolverse”*. *El Comercio*. Lima, 22 de febrero de 2014, pp. (Consulta: febrero 2016)

<http://elcomercio.pe/peru/lambayeque/canaris-cronologia-conflicto-que-sigue-sin-resolverse-noticia-1711496>

ELIADE, Mircea

2013 *“Mito y Realidad”*. Barcelona: Kairos.

GAMONAL GUEVARA, Ulises

2010 *"Tupay Tupana y otros relatos del Alto Marañón"*. Jaén: Editorial Filito.

GEERTZ, Clifford

1973 *"La Interpretación de las Culturas"*. Barcelona: Gedisa. 387 pp. Consulta: diciembre de 2016.

<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>

GOBIERNO REGIONAL DE LAMBAYEQUE

2010 Resolución Ejecutiva Regional Nro. 555-2010-GR.LAMB/PR. Chiclayo 22 de diciembre.

GOBIERNO REGIONAL DE LAMBAYEQUE

2011 Resolución Ejecutiva Regional Nro. 270-2011-GR.LAMB/PR. Chiclayo 18 de mayo.

GOFFMAN, Erving

1979 Footing. En: *Semiotica*. Vol. 25-1/2 p.1-30.

GOW Rosalind y Bernabé CONDORI.

1982 *"Kay Pacha Tradición Oral Andina"*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

GUTIERREZ Estévez, Manuel

2003 *"Mitos y Juegos del lenguaje"*. *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. Extraordinario. p.27-34.

HUAMAN Rinza, Joaquín

2008 *"Mitos y leyendas de Kañaris"*. Chiclayo: Ediciones Prometeo Desencadenado.

INSTITUO NACIONAL DE ESTADISTICA E INFORMATICA (INEI)

2007 *Censos Nacionales 2007. XI de Población y VI de Vivienda*. Sistema de Consulta de Resultados Censales. Consulta: 08 de mayo de 2016.

<http://censos.inei.gob.pe/cpv2007/tabulados/#>

JOHNSTON, Barbara y William Marcellino

2010 *"Dell Hymes and the Ethnography of Communication"*. Dietrich College of Humanities and Social Sciences. Department of English. Consulta: 18 de junio de 2016.

<http://repository.cmu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1013&context=english>

KARAM, Tanius

2007 *"Lenguaje y Comunicación en Wittgenstein"*. Razón y Palabra. Junio – Julio. Consulta: 05 de mayo de 2016.

<http://www.razonypalabra.org.mx/antiores/n57/tkaram.html>

LEACH, Edmund

1970 *"Levi-Strauss, antropólogo y filósofo"*. Barcelona: Anagrama.

LEVI-STRAUSS, Claude

1973 *"Antropología estructural"*. Buenos Aires: Eudeba.

LOPEZ, Milton y Jorge AGURTO

2014 *"Cañaris, un pueblo al que se le insiste en desconocer su condición originaria"*. Lamula. Lima, 27 de febrero. Consulta: 20 de junio de 2016.

<https://servindi.lamula.pe/2014/02/27/canaris-un-pueblo-al-que-se-le-insiste-en-desconocer-su-condicion-originaria/Servindi/>

LYOTARD, Jean-Francois

1987 *"La condición postmoderna. Informe sobre el saber"*. Madrid. Ediciones Cátedra S.A.

http://www.uruguaypiensa.org.uy/noticia_171_1.html

LOPEZ, Andrés Felipe

2012 *"Del Tractatus Logico-Philosophicus a las Investigaciones Filosóficas y la teoría de los juegos lingüísticos de Ludwig Wittgenstein"*. Medellín: Escritos, Vol.20, Nro.44, enero – junio 2012. Ultimo acceso: 11 de mayo de 2016.

<http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v20n44/v20n44a06.pdf>

MANNHEIM, Bruce

1999 *"Hacia una mitografía andina"*. En: GODENZZI, Juan Carlos (compilador). Tradición Oral Andina y Amazónica. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas. Consulta: 14 de diciembre de 2015.

https://www.academia.edu/508319/Hacia_una_mitograf%C3%ADa_andina

MANNHEIM, Bruce y Krista VAN VLEET

1998 *"The Dialogics of Southern Quechua Narrative"*. *American Anthropologist*. Vol. 100, No. 2, pp. 326-346.

MANNHEIM, Bruce y Dennis TEDLOCK

1995 *"Introduccion"*. En: MANNHEIM, Bruce y Dennis TEDLOCK (editores). *The Dialogic Emergence of Culture*. Chicago: University of Illinois Press, pp. 1-23.

MARTINEZ, Luz

2015a *"Cañaris en la Sierra de Lambayeque"*. En *Música y Cantos Tradicionales de Cañaris*. Lima: Ministerio de Cultura, pp.9-20.

2015b *"La Música, el Taki y la Danza en Cañaris"*. En *Música y Cantos Tradicionales de Cañaris*. Lima: Ministerio de Cultura, pp.23-43.

MICOLICH, Graciela Rosana

s/f *"El uso social del lenguaje: Saussure y Wittgenstein. Encuentros y divergencias"*
http://hum.unne.edu.ar/revistas/postgrado/revista2/14_micolich.pdf

MINISTERIO DE CULTURA

2015 *"Música y Cantos Tradicionales de Cañaris"*. Lima. Serie: Música e Identidades.

MINISTERIO DE TRANSPORTES Y COMUNICACIONES

2016 *"Lambayeque: Camino al Desarrollo"*. [folleto] Consulta: 30 de junio de 2016.

https://www.mtc.gob.pe/transportes/caminos/normas_carreteras/obras_mapas/Lambayeque.pdf

MOROTE BEST, Efrain

1988 *"Aldeas Sumergidas"*. Cusco. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

MUJICA BERMUDEZ, Luis

2016 *"Pachamama Kawsan: Aproximaciones a la Naturaleza y sus Cambios en Andahuaylas y Chincheros, Apurímac"*. Tesis de doctorado en Antropología. Lima: Pontificia Universidad católica del Perú.

MUNICIPALIDAD DISTRITAL DE CAÑARIS

2016 *"Datos del Distrito"*. Consulta: 14 de abril de 2016.

<http://web.archive.org/web/20140825194523/http://munikanaris.gob.pe/DatosDistrito.php#geografia>

OBEREN, Udo y Roswith HARTMAN

1979 *"Indios Cañaris de la Sierra Sur de Ecuador en el Cuzco del siglo XVI"*. En: *Revista de la Universidad Complutense*. Vol.28, Nro.117.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

1973 *"De Adaneva a Inkarrí. Una Visión Indígena del Perú"*. Lima: Retablo de Papel.

RIVERA Andia, Juan Javier

2014 *"Fuentes para el estudio de una región invisible de los Andes peruanos. Contribución para una bibliografía exhaustiva sobre la sociedad y la naturaleza en la sierra de Lambayeque, Perú"*. Anuario Americanista Europeo, Nro.12. ISSN: 2221-3872. Consulta: mayo 2016.

<http://www.red-redial.net/revista/anuario-americanista-europeo/article/view/255>

SEARLE, John

1980 *"Actos de habla: ensayo de filosofía de lenguaje"* / tr. del inglés de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid: Cátedra.

SEVILLA, Julio César

2008 *"Introducción"*. En: HUAMAN RINZA, Joaquin. "Mitos y Leyendas de Kanaris". Chiclayo: Ediciones Prometeo Desencadenado, pp. 5-6.

1998 *"La Presencia del Inca en Lambayeque"*. Utopía Norteña. Chiclayo: Universidad Nacional Pedro Ruiz Gallo (4), pp. 65-107

TAYLOR, Gerald

1996 *"El Quechua de Ferreñafe: Fonología, Morfología, Léxico"*. Cajamarca: Acku Quinde. Asociación Andina (144 p.)

TRINCHERO DE DIEGO, Héctor

1985 *"El Mito en la Antropología Estructuralista de Levi-Strauss"*. Dialéctica. Universidad Autónoma de Puebla. Escuela de Filosofía y Artes. Año X, nro. 17, diciembre, pp. 41-65.

WEBER David y Elke MEIER (editores)

2008 *"Achkay Mito Vigente en el Mundo Quechua"*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

WITTGENSTEIN, Ludwig

s/f *"Tractatus Logicus-Philosophicus"*

http://www.ub.edu/procol/sites/default/files/Wittgenstein_Tractatus_logico_philosophicus.pdf

1999 [1958] *"Investigaciones filosóficas"*. Ediciones Atalaya.

<http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/765.pdf>

ZAPATA, Antonio

2013 *"El Conflicto en Cañaris"*. La República. Lima, 30 de enero. Consulta: 05 de mayo de 2016.

<http://larepublica.pe/columnistas/sucedio/el-conflicto-en-canaris-30-01-2013>

Anexos



Anexo – 1
Transcripción de diálogos con pobladores de Cañaris

Diálogo 1 (D1)

(Conversación con Jorge Barrios Reyes en el local de hospedaje de la Asociación Qasay Rumi, Cañaris, 29.04.16 / 08:52 AM)

Audio Nro. 290416_0014

El Achkay

- JB: --- Dice que, una vez... te cuento pues, este... dos niños... en castellano te digo, porque en quechua es.
- GL: --- ¿Es diferente?
- JB: --- Aja... ya. Dos niños dice que cuidaban ovejas pues, una mujer y un varón.
- GL: --- Ya.
- JB: --- Entonces ese niño lo llevó para que cuide la oveja, el mamá y el padre lo llevó para que cuide su oveja. Y de ahí dice que cuando estaba, lo deja la oveja en el campo y se va a la casa. Ya. Cuando está en la casa se hace tarde y el tiempo para la sierra se hace neblina, neblina pues, entonces dijo ¡ya que vaya a traer la oveja! Busque y busque y busque la oveja, llame y llame a la oveja. Regresaron a su casa y su mamá dijo que tienen que traer como sea la oveja, sino le van a dar chicote, y se fueron otra vez.
- GL: --- ¿Otra vez?
- JB: --- Otra vez. Ya les ganaba la noche, ya medio que se *oscuria* ya. Y acá a la oveja se le llama *mee, mee* se le llama para que venga. Entonces él andaba así dice, *mee, mee*, cuando andaba en eso dice que por ahí no más la oveja gritó, pero la neblina estaba tapado ya dice... *mee, mee* dijo, cuando dijo, este, ¡ahí esta la oveja!, vamos a ver le dijo a la mujercita el varón, ¿el varón siempre es más vivo no?, entonces se fueron y encontraron un anciano mayor, mayorcito. El mayorcito dijo, este, en quechua es *huishca*, pero en castellano es nieto ¿no?.
- GL: --- Ah, en castellano es nieto, sí, sí.
- JB: --- Pero en quechua le decimos mi *huishquita* le decimos a nuestro nieto. Cuando lo vio dijo, ¡uy!, oye nietito ¿Qué hacen acá? ¡Vamos para que descansen en mi casa!, ¡De noche ya! ¡Su oveja está en el corral!, ¡vamos!, dice que les llevaba, pero eso fue un cuento ya. Entonces lo llevaron. Cuando vieron un cerro así, así un cerro, en su visión de los niños vieron una casa de lujo dice. Lo pasaron adentro, cuando ya lo pasaron adentro, dice que le dijo, este, acá van a dormir dijo, el varoncito dice que le dijo, tú vas a dormir arriba, ¡no, no, no!, yo no quiero dormir, juntos con mi hermanita dice que le dijo, ¡no, no, no!, aparte tienes que dormir dijo. Entonces con la mujercita voy a dormir dice que le dijo, y el varoncito tú tienes que dormir solito dijo, y dice que, ya pues, ahí se echaron. Ya pasó, y dijo ya como a las siete de la noche, dijo hay que cocinar, acá le decimos *achcua* a la papa, y ese que, ¿hay piedra suave no?, ¿que se desmorona?
- GL: --- ¡Ah sí!
- JB: --- Ya, eso dice que la abuela ese, la vieja que lo pasaba por papa, y lo cocinaron dice. Al nieto le decía *huishquita* en quechua. Mi *huishquita* ve la papa si ya está cocinado para comer. Se iba a probar, ¡nada dice que se cocinaba! ¡Era piedra!
- GL: --- ¡Era piedra!
- JB: --- ¡Qué va a cocinarse!, dice que de tanto dijo: ¡no, no se cocina nada!, y se fue a probar la vieja ya, y cuando probó, ¡uhhh!, ya está la papa dijo, y lo bajó para comer dice ya.

GL: --- ¿Y comía la piedra?

JB: --- La piedra seguramente ya pues. Entonces, en eso ya pasó, quedaron a descansar ya. Cuando estaban descansando el varoncito dice que no dormía, su hermanita dormía dice. Miraba, miraba, él ya estaba mal en el corazón, ya pensaba mal. Entonces en eso le gana el sueño y dice que duerme, y cuando duerme dice que a su hermanita lo había comido la vieja dice. Eso ha sido del cerro pues que salen, esos malos.

GL: --- Ahhh.

JB: --- ¡De esos te cuento!, o sea que acá le dicen *Achkay*, entonces es persona que ha muerto y está dentro del cerro ¿no?, eso nosotros le decimos *Achkay*, pero no sé, en otros sitios cómo le dirán pe, duende, ¿así le dicen di?

GL: --- Gentiles le dicen también.

JB: --- Gentiles así, otros duende, no sé qué diferentes cosas que le dicen. *Ashcay* le dicen.

GL: --- ¿*Ashkay*?

JB: --- Aja. Y le ganó el sueño pues al niño, durmió y la hermanita dormía, y ¡pa! cuando se despierta lo ve, su hermanita no hay nada dice, no hay nada, y la *Ashkay*, la vieja dice se había ido a orinar afuera, y en eso se levanta y lo ve en la mesa su corazón de su hermanita, y ¡pa! lo agarra. Como tenía un ponchito así, dice que estaba dentro del poncho ahí con la mano ahí, y llegó dice la vieja, yo tengo mi guardado en la mesa, capaz te has agarrado, hoy si no me la sabes. ¡No abuelita!, ¡no!, dice. ¿A ver huéleme tu mano? Y le hacía oler, ¿A ver la otra mano? Y esa misma mano lo hacía oler. ¿A ver el otro? ¡Y ese mismo! Por dentro del poncho pues y no se daba cuenta la vieja, ¡Ja, ja, ja!

GL: --- ¡Ja,ja,ja!

JB: --- Y así seguía, entonces seguía pe, no se daba cuenta con la otra mano, y ahí agarrando su corazoncito ahí.

GL: --- ¿De su hermana?

JB: --- Aja. Ahí lo tenía ¿La otra mano? Y le enseñaba la otra ¿la otra? Y dentro del poncho así lo tenía, normal. Entonces en eso ya, mira abuelita dijo, yo quiero orinar le dijo. Orina acá no más. ¡No!, ¡Yo cuando orino te mato! dice que le dijo. ¡No, no, no, no me matas! ¡No, no, mi orín huele feísísimo!, ¡no, no, no, no! ¡Porque ya me gana la orina! No quería orinar, o sea que era su habilidad para que salga de ahí pues.

GL: --- ¿Para que se escape?

JB: --- ¡Claro pe! Entonces dice trajo una sogá dice grande, grande, grande. Dice que lo amarró de la cintura y lo mandó encima del techo dice. Lo veía como casa pues el techo. Ahí dice que el niño lo jala de ese, al árbol acá lo decimos nosotros, este, *toyo*.

GL: --- ¿*Toyo*?

JB: --- *Toyo* le decimos, algunos lo hacen de ahí el camal. Entonces, ese dice que lo jaló de la montaña, y lo amarró acá de la cintura del *toyo*.

GL: --- ¿El niño?

JB: --- ¡El niño pe!

GL: --- ¡Ya!

JB: --- ¡Lo amarró! Entonces ahí estaba. Entonces, cuantas veces ¿ya?, le decía la abuelita. ¡Todavía! Le decía. ¿Ya? ¡Todavía! ¡Lo contestaba ese toyo!, ¡y el niño ya se fugó ya! Y entonces así, cuando ya se fugó dice que dijo ¡Mucho demoras, tanto va a ser! Y ¡*iplan!* Lo jaló, ¡Y vino el *toyo!* ¡Ja, ja, ja! ¡No era el niño! ¡Uy! ¡Mi nietito donde está! ¡Mi nieto donde está! Se fue siguiéndolo, siguiéndolo, siguiéndolo. Y el niño se fue ¡y llegó al venado!, y el venado estaba arando dice.

GL: --- ¿Estaba qué?

JB: --- Estaba arando.

GL: --- ¿Arando? ¿Qué? ¿Estaba trabajando?

JB: --- Trabajando pe, pa que siembre, papa. Entonces, dice que el venado cuando llega, mira me ha hecho este, lo cuenta el niño. Entonces te voy a esconder. ¡Lo escondió! Dice que lo enterró, con tierrita lo tapó dice.

GL: --- ¿El venadito al niño?

JB: --- ¡El venadito! Y llegó el abuelito y dijo ¡por acá mi nietito ha venido por acá, por acá debe estar! Tú lo tienes guardado. ¡No, no, no lo tengo!, estoy arando para sembrar papa dice que le dijo, ¡No! Entonces voy a ver dice que le dijo. Quería meter la mano ya pe, y entonces en eso el venado dice que *ipum! ipum!* le mete el cacho pe, a la vieja.

GL: --- ¿A la vieja?

JB: --- Aja a la vieja pues. En eso ya el niño se escapó de vuelta. Se fue al... ¿Cómo se llama? ¡Al *añach!* ¿Has escuchado el *añach* di?

GL: --- ¿*Añach*?

JB: --- Aja, *añach*. Es animalito también, ¡que huele feo su orín! ¿no? Ese huele feo, dice que se fue ahí. Dice que le dijo, mi *huishquito* vino por acá, este, lo tienes tú dice que le dijo. Sí, sí, sí lo tengo, yo te voy a entregar, pero qué te parece vamos tirándonos pedos, nosotros en quechua le decimos *supe*, y le dijo ya pe, el *añach* como huele feísimo lo que bota eso, ¿ese ácido?, ¡huele feo!

GL: --- ¿Huele horrible?

JB: --- Entonces, el *Achkay* normal pues, entonces se tiraron, *cun, cun, cun*, el *añach* lo emborrachó dice a la vieja con su olor, entonces el niño zafó de vuelta volando dice y escapó. Llegó al cóndor dice, y el cóndor dice que estaba hinchado.

GL: --- ¿Qué es eso?

JB: --- Hinchado, hinchado, que se había hinchado, de acá donde guarda maíz, acá lo tenía al niño debajo de la ala, por eso estaba así, entonces dice que le pregunta al cóndor ¿Qué tienes primo? Le decía la vieja. No, estoy mal de salud. A ver voy a probar, y el cóndor *ipla!*, lo metió a la vista pues el pico, hasta ahí el niño se escapó de vuelta ya. Escapó dice. Y de ahí llegó a un Dios dice pues, y Dios dice que le dijo, sí lo tengo guardado acá, vengan todos para que lo coman al niño dice que le dijo, vengan todos, tus familias, tu avísales le dijo a la vieja. Entonces la vieja se fue con ese mensaje a avisar. ¡Uhhh! Una casa así de piedra dice reunieron toda la familia, y dice que en el medio le puso un gallo, primero tienen que comer el gallo y después el niño dijo, y en eso dice que al cerro le decía crece, crece, crece, y el cerro estaba creciendo, y la vieja no se daban cuenta, nada, entonces en eso dicen ya, cuando estaba ya bien alto el cerro, ¡para que lo entierren pues!, entonces el Dios le puso y *ipla!* ¡Ya cayó!, lo enterró, y se escaparon la vieja, algunos no más, no todos, el gallo se voló también. Entonces del niño que llegó, ¿de la niña su corazoncito?

GL: --- ¡Sí!

JB: --- Dice que del corazoncito de la niña, dice que lo hizo perrito.

GL: --- ¡Perrito!

JB: --- ¿Sabías?

GL: --- ¡No, no, no!

JB: --- Que ese perrito que tenemos, nuestro abuelo nos cuenta que ese perrito que anda acá, ¡ese es nuestro corazón decía! Cuando nosotros a veces, chibolos pues, *ipa!* le damos patada, ¡No le patees! Porque ese perrito es nuestro corazón decía, así nos decía.

GL: --- ¡Oh, ya!

JB: --- Y dice que al niño, Diosito dice que le hizo dos perros, un varoncito y una hembrita, del corazón, entonces dijo: este va a ser tu defensa, ándate con este a tu casa, al niño. Ya perdió a su hermana ya, solamente consiguió dos perritos, hizo el Dios, entonces con eso vino él, se llamaba *Toter*es y *Vol*veres se llamaban, *Vol*veres el varón y *Toter*es la mujer.

GL: --- ¿*Vol*veres?

JB: --- Aja. Así lo ponía el Dios el nombre del perro. Entonces una vez le dijo, tú te vas, al varón no lo sueltes, a la mujer lo sueltas, la vieja si te está siguiendo, por ahí te va a encontrar, y esos perros lo va a llevar. Lo mandó a su casa. Ya se iba con su perritos y dice que la vieja por ahí bajando por el camino, oye mi *huishkita*, mi nietito está por ahí, ¡Fíjate!, ¡Ah!, lo mandó a los perros a los dos, le decía que no lo suelte a los dos, pero del miedo lo soltó a los dos. ¡Ah! La vieja lo llevó, pica que le faltaba camino a correr, hasta ahí avanzaba a su casa, cuando llegó a su casa y el perro ya conoce, el perro anda así, te encuentra cuando ya te conoce, te encuentra en las chacras así, entonces el perro zafó dice pues atrás de él, ya lo encontró cuando ya llegó a la casa el niño. Ya una vez que estaba en la casa, la madrastra lo pegó dice al perrito.
¡No, no lo pegues, porque esos son mis hermanitos!, y lo abrazaba y lloraba el niño. Así fue la nota dice.

GL: --- ¡Qué bonito!

JB: --- Sí, así es, en quechua es más bonito.

GL: --- ¿Ah sí?

JB: --- Sí.

GL: --- ¿Después puedes contarlo en quechua?

JB: --- ¿Para escribirlo?

GL: --- O me lo cuentas así no más. ¿Y cuándo tienes tiempo? ¿De repente más tarde? O mañana, quizá ahora tienes tus cosas.

JB: --- Sí pues.

GL: --- Pero lo que me queda duda es que entonces el corazón finalmente que era de la hermanita ¿se pierde verdad?

JB: --- Ese lo armó dos perritos ¿no te digo?

GL: --- Ah ya. Una hembra y un machito.

JB: --- Aja. Llegaron a la casa y ahí ya lo dijo que la madrastra lo pegaba a los perritos. Esos son mis hermanitos, no quería que lo pegue. Ese pues, sigue ese perrito, por eso nuestro abuelito nos decía no lo peguen al perro porque es nuestro corazón decía ¡y ahí empezaba a contarnos!

GL: --- Ah ya, ¿y ahí empezaba toda la historia?

JB: --- En la hora del almuerzo o al mediodía, y así ¡uhhhh! Hay un montón de cuentos. Mi hijito también le gusta bastante aprender, me dice, ¡cuéntame papa! ¡cuéntame! En las chacras me dice pues. Quiere aprender. Entonces pa que cuenta él, pa que quede él.

GL: --- ¿Cómo se llama?

JB: --- Jefferson ¡Le gusta las costumbres de acá aprender él! Por eso el alcalde es su tío pues, él se va a preguntarle, pero como no tiene tiempo no le puede enseñar.

GL: --- ¿El alcalde sabe también no?

JB: --- ¡Uhhh! Sabe bastante. Su papá ha sabido historias bastante de Cañaris, pero el papá ya falleció, sabía bastante historias.

GL: --- Ya, ok, ¿Cómo te llamas tú?

JB: --- Yo me llamo Jorge.

GL: --- ¿Qué más?

JB: --- Jorge Barrios Reyes.

GL: --- Me has dejado sorprendido con la historia que me has contado.

JB: --- Sí hay. Ese por lo menos en el colegio que su profesor le cuenta, también más o menos que se lo saben. Hay más historias, como te digo una tía que tengo, él sabía bastantes historias y yo le preguntaba, a veces en la chara nos contaba, y como te digo que no estamos todos los días así conversando, ahí se te queda más, más, más, y entonces ahí lo tienes pues; como ya no le dan importancia, ¡uno se olvida! Ese mi tío me contaba del niño, de su madrastra como lo maltrataba, o del *madrastro* como lo maltrataba, ¡es un cuento! ¿Di?, es un cuento de anteriores, y eso nos contaba del *ninamasha*, de todo.



Diálogo 2 (D2)

(Conversación con Jorge Barrios Reyes en su casa, Cañaris, 29.04.16 / 11:35 AM)

Audio Nro. 290416_0015

El Viudo / Lalucho

GL: --- ¿Él es Jeferson no?

JB: --- Ah, él.

GL: --- Este, me quedé pensando en lo que me habías contado ¿Otro así que recuerdes?

JB: --- ¿Otro quieres?

GL: --- ¡Sí! Sería lindo.

JB: --- Ya, te cuento del viudo.

GL: --- ¿Del viudo?

JB: --- Sí, pero es en quechua. Ya. Al señor ese se le murió su mujer, cuando se le murió su mujer, quedó con hijitos, con niños chibolitos. Entonces él andaba buscando mujer, no hallaba, lloraba pa su mujer que se murió, se arrepentía pe, entonces en eso, así ya cuando andaba tanto, se levantaba temprano dice, a las 3 o 4 de la mañana, se iba a su compadre, a visitar, en eso dice cuando se iba a su compadre, en una quebrada le encuentra a una señora blanca, y le encuentra en una quebrada, y se enamora pues el viudo, y la chica también lo acepta.

GL: --- ¿Y cómo era la chica? ¿Blanca dices?

JB: --- ¡Blanca! Sí, blanquita. O sea que esa chica dice ha sido la estrella del cielo. La estrella dice que a partir de las cuatro, las tres, dos de la mañana a esa hora dice que baja a bañarse en la quebrada dice al río. En el cuento de nuestro abuelo dice así.

GL: --- Ok.

JB: --- No sé cómo será en el estudio, en la ciencia, cómo será, eso no sabemos, pero nuestro abuelo nos cuenta así.

GL: --- Ok, ya.

JB: --- Entonces dice que ya pe, se compromete, y ya listo, lo llevan a su casa, conviviendo, lo crio a los niñitos, dice que le decía mama ya pues. Y cuando le decía mama, dice que consiguió peón, se fueron a trabajar a la chacra, cuando estaban trabajando me traes mi comida dijo, y ya pues se quedó cocinando, esa señora dice que cocinaba dos frejoles lo ponía a la olla.

GL: --- ¿Esta que era la estrella, ella?

JB: --- Aja, el, lo ponía dos frejoles a la olla y cuando ya estaba cocinado lo abría la olla dice que llenecito de frejoles la olla, y entonces dijo paró dos frejoles a la olla, lo metió, lo paró, y faltaba agua y se fue a traer agua.

GL: --- ¿Ella?

JB: --- Aja, y entonces los niñitos dijo, dice que le dijo pues, hijos cuidado que me abran la olla porque su papa se molesta, va a tener hambre; pero los niños son atrevidos pues.

GL: --- ¿Peor quizá que le digas que no verdad?

JB: --- Ah, entonces nuestra mamá nos ha dicho que no abramos la olla, entonces ¿por qué nos habrá dicho? ¡Hay que abrirlo! Entonces lo abrieron y dice que dos frijoles ¡dando la vuelta!, en la olla pe, con agua no más. ¿Qué ha cocinado dos frejoles nuestra mamá? No puede ser, entonces conversaban entre ellos. Entonces cuando lo miras dice el frijol ya no aumenta ya.

GL: --- ¡Ah ya!

- JB: --- Ese tienes que verlo cocinado ya, según la historia, el cuento dice. Entonces, ese cuento también ¡hay todavía!, pa cosecha de maíz, de trigo, de frejol, de alverja, ¡hay! Entonces ese lo llevaba más o menos esa idea. Entonces le dijo, llegó pues. ¿Lo vieron tal vez la olla? ¡Si hemos visto! dijo el otro. ¡Ohhh, ya me jodieron entonces! Ahorita no va a haber comida pa su papa, va a llegar molesto. Entonces se fue a ver esa estrella, se fue a ver la olla, dice que lo encontró vacío, ¡qué pues dos frejoles dando la vuelta!
- GL: --- ¡Claro!
- JB: --- Entonces dijo, me esperan acá, me voy a traer más agua, se fue a la quebrada, de vuelta otra vez, ¡ya no regreso dice!, pensando que lo va a pegar el marido, pues. Entonces llegó pues el marido, tanto hambre que le daba, vino pues a la casa, y lo preguntó a los niños ¿Y tu mamá? No está. Se fue a traer agua y no viene, ¡uy! Dice que empezó a llorar al toque, se fue a traer el agua y nunca lo halló dice.
- GL: --- ¿Nunca lo halló?
- JB: --- No lo halló. Y llore y llore, llore y llore, y cuando andaba llore y llore y así, y dice que lo pregunta a ese que acá nosotros le decimos *shinco*, pero el gallinazo ¿no?
- GL: --- El gallinazo, ¿cómo le dicen? ¿shinco?
- JB: --- Ya a ese dice que le dijo ¡Shinco! ¿Para qué lloras mucho? dice que le dijo, acá a veces más antes preparaban el sanco²³, sanco de maíz, de trigo, lo preparaban como arroz pe, seco. Entonces el tío escuchó que dijo el shinco, que el gallinazo dijo prepárenme sanco ¡Ya pe! Te preparo lo dijo, y vino lo preparó dice, cuando lo preparó lo llevó, ya, tal día quedaron, mira, me preparas esa comidita, yo te lo echo al hombro, te llevo arriba, yo puedo hasta arriba.
- GL: --- ¿Para que lo busque?
- JB: --- ¡Pa que lo lleve al cielo pe! Pa que lo lleve atrás. Entonces lo preparó el sanco, y se fue. Ese no es mi comida, le dijo. Ese no es mi comida, el shinco. Entonces le dijo, este, otro es mí el sanco dijo. Entonces el orín, ¿ese que hacemos nuestras necesidades nosotros? ¡Ese dice que es el sanco para él pe!
- GL: --- ¡Ah sí! ¡Ja, ja, ja!
- JB: --- Entonces, voy a juntar pa que me lleses. Entonces lo junto, lo llevo ya pa tal día. ¡Ya ahora si! Con este ya estoy activo, entonces vamos. Lo llevó, lo echo al hombro y lo llevé arriba dice. Y lo llevó al cielo, lo llevo de día, cuando llegó de día, dice que arriba hay casas, que adentro de la casa toditos en la mesa ¡servido! todos los platos que estaban, las tazas, todo con leche, leche, leche blanco, ¿ya?
- GL: --- O sea una mesa grande ¿así?
- JB: --- En todas las casas pues. Varias casas. El buscaba, buscaba, entonces no encontraba a su señora, y lo veía puro leche a cada casa que entraba, entonces ahora no encuentro a mi mujer, y el shinco ya lo dejó arriba, vino ya. Lo dejo arriba pa que lo busque. Entonces buscaba, buscaba, no hay, entonces dijo ya me dio hambre, los dueños habrán ido a la chacra, ¿a trabajar no? Entonces, dice a desyerbar, eso, ¿entiende no?
- GL: --- Si claro.
- JB: --- Entonces ya pe, dijo pa que no se den cuenta, me voy a comer una cucharita de cada plato dijo, una cucharita, una cucharita, comió cuando le dio hambre.
- GL: --- ¿De cada casa?
- JB: --- ¡Aja! De cada casa. Todas las mesas que estaban, todos los platos. Entonces ya ahí, le ganó la noche dice, cuando le ganó la noche dice que... las estrellas son personas dice, como será a través de estudios, pero a través de cuento de nuestro abuelo así dice.
- GL: --- ¿Son personas?
- JB: --- ¡Ahí está! ¿No ves? ¡Como científicos ellos contaban! ¡Mira!
- GL: --- Si, pero de repente es así ¿no?
- JB: --- ¡Realidad ha sido pues entonces!

²³ Especie de mazamorra.

GL: --- ¡Claro!

JB: --- Entonces, porque comió cuchara, cuchara. Entonces cuando en la noche ya se levantaron dice, las estrellas eran personas, dice que le faltaba un brazo, a uno le faltaba un ojo, al otro con bocas así no como normal nosotros, diferente ¿dí?, una pierna que le faltaba. Entonces, ¿Cuál fue el eso?, que cuando le comió una cuchara, una cuchara, ¡le quitó! un brazo, un ojo, una mano, un dedo, no sé, le quitó.

GL: --- ¿A las personas?

JB: --- A las personas.

GL: --- ¿A las estrellas?

JB: --- ¡A las estrellas! O sea que las estrellas cuando se levantó, por culpa tuyo estamos así, entonces si usted comía de un solo plato, estuviéramos como tú, entonces tú has venido a buscar a tu señora, no lo vas a poder conocer, debías comer de un solo plato, entonces ahí lo conocías, entonces él no lo pudo conocer, no lo consiguió.

GL: --- ¡Ahhh!

JB: --- Entonces cuando no lo consiguió, al día siguiente dice que amaneció ¿Sabes qué? Nosotros te vamos a enviar ya a tu tierra, porque no puedes estar acá. Cuando ya amaneció, le dijeron que venga ya a este planeta pues. Y entonces ya pues dijo, ya pues caballero, entonces ¿cómo te podemos enviar? Entonces ahora hay que conseguir una sogá bien largo para botarte abajo. Dice que lo amarraron de la cintura, cuando ya estas abajo lo mueves la sogá, cuando llegas abajo, y dice que lo mandaron y bajo hasta el nube no más dice, ahí en nube dice que, como será pe, nuestro cuento dice que es puquial.

GL: --- Ya ¿es agua?

JB: --- Aja. Entonces ese dice que ya cuando, puedes caminar y te hundes ¿no? Te vienes acá al suelo de vuelta pues, entonces el cuento de anterior así ha sido. Entonces dice que cuando baja al nube no más, ahí dice que cuando ya chocó, parece que chocó en el suelo, dice que ya llegue a mi tierra, entonces él ya se soltó, lo movió el sogá y lo jalaron ya. Cuando una vez que jalaron, dice que el andaba, quería caminar, y se cayó de arriba acá.

GL: --- ¿O sea él se ha equivocado?

JB: --- Se ha equivocado. Entonces ese señor se murió pues. Se murió y ese madera que hay acá que le llamamos nosotros lalucho.

GL: --- ¿Lalucho?

JB: --- Lalucho.

GL: --- ¿Y Lalucho es como un árbol así?

JB: --- Si, un árbol. Se hace como ojos grandes. Entonces ese se cayó pe, seguro se volvió ese planta, murió y lo hizo, ese lalucho le dice, ese dice que... ¡Ese lalucho tiene una historia!

GL: --- A ver, a ver, a ver.

JB: --- Dice que lalucho más antes, mis abuelos, dice que no vale pa cortar pa la leña, es malo decían, y no lo utilizaban, pero ahora nosotros lo utilizamos ya, por motivo que falta leña, jajaja,

GL: --- ¿Y porque decían que no usaban?

JB: --- O sea en el cuento, ellos decían que era malo, porque cuando llevaba, dice que al mujer que llevaba su pollera lo alzaba pa arriba,

GL: --- ¿Cómo, como, cómo? ¿A ver otra vez?

JB: --- O sea que el palo, cuando ya llevaban cargado, dicen que la pollera alzaba pa arriba, como si tuviera una alma ¿dí?, un alma así, como que tuviera espíritu, si, entonces metía la mano dice, entonces eso le paso a una. Dice que una señora estaba llevando leña, de la lucho pe, entonces dice que, converse y converse se iba con un señor atrás ¿no?, normal así acá con respeto dice comadre así. Entonces en eso dice se iban así dice que le alzo la pollera y lo metió la mano. ¡Uy! ¡Señor! ¿Usted está loco? Dice que saco su jascha ese

que amarran, paran tejiendo las mujeres acá, con ese dice que entonces lo saco ese ¡plaj! Al hombre, ¡a palazos lo acabo dice!

GL: --- ¿Cómo le llaman? ¿jascha?

JB: --- Jascha, jascha. Entonces, dijo, ¡No! ¡Se equivocó! ¡No! ¡No! Carajo compadre, malcriado, marrajo, dice que le decía su comadre. Y no ha sido eso...

GL: --- ¿Qué ha sido?

JB: --- ¡Ha sido lalucho pe!

GL: --- Ah ya

JB: --- Así ha sido. Y llevo dice pues. Dice que cuando lo llevo a la casa lo metió a la candela. Y la señora dice que estaba cocinando ya, cocinando, y que pelaba su papa todo ya para que prepare su sopita. Y lalucho dice que no horneaba, ¡que no ardía! Entonces en eso, ¿qué paso? Algo que le molestaba así su pierna

GL: --- ¿Que le sobaba?

JB: --- ¡Que le sobaba ahí esta! Contaba así anterior, ¿es un cuento no?

GL: --- Claro, claro

JB: --- ¡Entonces dice que lo agarró lalucho de la candela y lo botó adentro a corral de los cuyes dice!

GL: --- O sea que ella ya se dio cuenta

JB: --- Ya se dio cuenta. Lo botó a los cuyes y dice los cuyes de vuelta ahí lo dejo ahí dice pe, ¿ya se fueron a descansar no? Entonces ahí dice los cuyes andaban gritando, pa allá, pa acá, ¡blum! ¡blum! ¡blum! Dice que como arriaba a alguien, como para agarrarlo así..

GL: --- Ah ya... ¿Como que alguien los correteaba?

JB: --- ¡Aja! Entonces dijo, se levantaron, ¡Este es el pendejo que está jodiendo! ¡Y lo botaron afuera! ¡Jajaja!

GL: --- ¡Jajaja!

JB: --- Entonces de ahí descubrieron que lalucho es el malcriado

GL: --- ¡Claro! Y ahora que, bueno, por eso seguramente no cargaban para leña; pero ahora que ustedes usan, ¿o sea si es buena para el fuego, para leña? ¿Normal?

JB: --- ¡Sí es buena! ¡Normal!

GL: --- ¿Sí?

JB: --- Sí. O sea que... ¡Es el cuento de anterior!

GL: --- Pero los abuelos lo respetaban seguro eso

JB: --- Lo respetaban.

GL: --- Bastante.

JB: --- Sí, lo respetaban

GL: --- Ya, ya. Pero este señor que perdió a su esposa, era en realidad, cuando cae acá, ¿él es no?

JB: --- Si él es.

GL: --- Ahora, tú cuando te contaban esto, te has puesto a pensar por ejemplo porque, cuando tomaba una cuchara no más de cada plato, era que le estaba quitando partes a las estrellas.

JB: --- A las personas.

GL: --- ¡A las personas!

JB: --- O sea que como nosotros estamos acá, a la cuenta hemos perdido un brazo, un ojo, que se, un nariz ¿no?

GL: --- Claro.

JB: --- No estamos completo ya. Entonces, ¿por eso no te digo? que cuando lo dijo usted debía consumir un solo plato o una taza, si tenía hambre, él le explico, ¿porque no así lo has hecho? Por su culpa de usted estamos así. Entonces como yo tenía hambre lo comí una cuchara, una cuchara, para que no se den cuenta. Entonces, nos han hecho un daño dijo.

GL: --- Claro, claro.

JB: --- En quechua dice pe, nos han hecho esa cosa está mal dijo, en quechua estaban conversando pe, nosotros estamos traduciendo en castellano ya.

Diálogo 3 (D3)

(Conversación con el profesor Justo Huamán en su casa, Cañaris, 29.04.16 / 3:00 PM)

Audio Nro. 290416_0013

El Qasay Rumi / Ninamasha

GL: --- ¿Usted es de aquí mismo?
JH: --- Si yo soy de acá.
GL: --- Me estaban contando ahorita... Qasay Rumi ¿no? ¿Eso se hace todavía?
JH: --- Sí, sí. Eso se hace en tiempo de verano.
GL: --- Ya ¿de qué se trata eso?
JH: --- Es una piedra fría, ¿no?, que está a dos horas y media, tres horas, caminando, se llega a un lugar Paltic.
GL: --- ¿Paltic?
JH: --- Si. Al costado del cerro, cerro Kutilla, ahí está ubicado pues el...
GL: --- Ya hermano. ¿Y qué es exactamente? ¿Y cómo es la forma?
JH: --- La forma es redonda.
GL: --- ¿Cómo una cúpula así? ¿O plano?
JH: --- No, no, no, como poros así, huequitos.
GL: --- Como poros, ya, ya, ya.
JH: --- Cuando hacia bastante verano, ya no llovía, los sembríos ya se secaban, y le caían las heladas, entonces que hacia la gente del pueblo, ya pues se iban a hacer sus rituales, su fiambre, ¿a hacer fiesta pues no? Todo, todo, a hacer su fiesta pues. Entonces como hacían su fiesta, ya, lo cual es su creencia pues, yo también no he visto... ¡pero si hemos hecho nosotros!
GL: --- Ah sí han hecho
JH: --- Sí hemos hecho nosotros, anteriormente dice, al regreso caminando por lo menos a una hora, ya empezaba a llover.
GL: --- ¡Asu!
JH: --- ¡En pleno verano!
GL: --- ¡En pleno verano!
JH: --- Ya a su casa llegaba la lluvia ya.
GL: --- Debe ser eso una alegría eso ¿no? Una felicidad.
JH: --- Uh, cuando llegaba a su casa dice que hacía su fiesta pues, alegría.
GL: --- Quizá hacían fiesta también acá.
JH: --- Si hacían su fiesta. Nosotros también hemos ido cuando ya, siempre nos fuimos cuando hace bastante verano, cuando no hace mucho verano, casi no nos vamos, pero cuando hace verano si nos vamos.
GL: --- Ya.
JH: --- No es como antes ¿no?, después de una semana cae y empieza a llover.
GL: --- Ya, ok, ¿Quizá tiene una impresión de que ahora demora un poquito más? ¿Pero cae igual?
JH: --- ¡Cae, cae la lluvia! Sí, sí, cae.
GL: --- ¿Acá dicen que a veces se llevaba un cuisito?

JH: -- Sí, sí, sí.

GL: -- ¿Y el color?

JH: -- El color es amarillo para la lluvia, para que venga la lluvia. Y si ya llueve demasiado también dice que llevaban un cuy blanco.

GL: -- Ah.

JH: -- Un cuy blanco y la lluvia ya paraba ya.

GL: -- Y esto de una piedra fría a que se refiere.

JH: -- Piedra fría le dicen seguramente porque allí hace frío, las alturas, seguramente por eso le dicen piedra fría, cuando tocas es fría ¿pues no?

GL: -- Ah sí. Ya. Y, este, también veía que había unos cantos ¿verdad?

JH: -- Ah sí, esos cantos de... ¿para Qasay Rumi? Ah ya, esos de, el mismo de, taki pues hace sus versos.

GL: -- ¿Y eso está escrito?

JH: -- No, no está escrito.

GL: -- ¿Y te acuerdas que dice la letra? ¿O que le cantan?

JH: -- No, no recuerdo. De verdad que no recuerdo. Pero conforme hacen su taki, su danza, le cantan a Qasay Rumi, a la piedra.

GL: -- ¡A la piedra!

JH: -- ¡A la piedra! Le canta a la piedra, ya diciendo para que lo mande la lluvia.

GL: -- ¿Es lo que dice la letra?

JH: -- Es lo que dice. Le encomienda pa todas sus ánimas, todo.

GL: -- ¿Tiene también varias ánimas?

JH: -- Si, si, si. Este para sus otros cerros, sus lagunas, le mientan pues, le cantan pues.

GL: -- Y tiene que mencionar los nombres...

JH: -- Claro, que mencionar los nombres

GL: -- O sea la piedra esta, tiene, como se puede decir, de divinidades que... o sea como de dioses.

JH: -- Algo así, o sea piden pues al Qasay Rumi como pedir bendición a Dios.

GL: -- A Dios claro.

JH: -- Pide no es cierto a Dios, bendición, que le de fortaleza, así pues también le pide como a ti también será su Dios pues.

GL: -- Si en realidad si ¿Y la laguna esa también...?

JH: -- Si, por eso dicen que ese cerrito, esa laguna, está en contacto con cerros, lagunas de Cajamarca, laguna Tembladera, o sea que es un contacto pues.

GL: -- Ah ya.

JH: -- Entonces por eso le mientan pues, le encomiendan ¿no? a esos cerros, a esas laguna, para que mande la lluvia.

GL: -- Quizá como un intermediario ¿no?

JH: -- ¡Intermediario!

GL: -- Claro para que le diga y de esa forma...

JH: -- Exactamente

GL: -- Ah que bonita costumbre, y que bueno que los sigan haciendo.

JH: -- Si, si. Porque allá hay un conocedor también, que hace su ritual, este, muelen el maíz blanco, y el maíz amarillo para que vaya refrescando y uno va rezando, porque le está encomendando ya para todos sus encantos.

GL: -- Esto de refrescar a que se refiere? ¿Con el maicito?

JH: -- Maicito blanco molido y se mezcla con el agua bendita, entonces van refrescando.

GL: -- Entonces echan a la piedra.

JH: --- Si, echan a la piedra, o sea con esa agua, para que vaya llamando a la lluvia.

GL: --- O sea que es complejo el ritual ¿no?

JH: --- ¡Sí!

GL: --- A ver el canto, el baile, el cuy, el refresco, ahora ¿alguien lidera esto?

JH: --- Sí, sí lidera.

GL: --- ¿Quién?

JH: --- Este se llama don Santos Benito Rinza Lucero, pero no está, está en Chiclayo.

GL: --- Santos Benito Rinza Lucero.. no es el que... porque si me mencionaron a este amigo Benito Rinza, ¿no tiene su hijo Cesar?

JH: --- ¡Claro! Si, el es, acá tiene su *restaurantecito*, pues, prepara comida, el es su hijo.

GL: --- Claro.

JH: --- Su papá es.

GL: --- Claro su papá es el que sabe seguro todo el ritual, las letras...

JH: --- ¡De repente!

GL: --- ¿De repente no? ¿Y quiénes cantan allí?

JH: --- Todos, todos participan, todos.

GL: --- ¿Y se cuenta todavía lo del Ninamasha acá?

JH: --- ¡Ninamasha está lejos!

GL: --- ¿Cómo es eso hermano?

JH: --- Bueno, también tiene historia, pero no sé mucho.

GL: --- Pero lo que tú puedas recordar.

JH: --- Ninamasha dice que ha sido un hombre enamorado.

GL: --- ¡Ah! ¡Un terrible!

JH: --- ¡Ja, ja, ja! Así cuentan. Un enamorado, así que se encuentra con una muchacha, y esa muchacha le hace conversa, y después tiene un chorro grande... no sé mucho, pero algo más o menos, dice le lleva engañándole a ese chorro, al joven. Entonces, le bota pues, ella le bota al chorro, entonces se cae abajo pues, profundidad, entonces no sé, de ahí creo que sale, de cólera no sé creo que sale, ¿el fuego no?

GL: --- El fuego.

JH: --- A ese lugar donde le tumbaron ¿no?... incluso sí hay este, carbonos, pues siempre,

GL: --- Hay allí...

JH: --- Hay, este, piedras negras, quemadas.

GL: --- Mmmm... que debe ser el fuego del hombre este.

JH: --- Ah, fuego, lo que ha dejado calentado, ¿supongo no?, más o menos, pero ese señor Benito puede rematar mejor.

GL: --- ¿Benito Rinza?

JH: --- Ajá.

GL: Y así como Bebito Rinza otro vecino que sepa de estas historias?

JH: --- Ya no, quizá el alcalde, porque sus papas también han sido concedores de este lugar, han sido líder también de esas costumbres.

GL: --- Porque después se están olvidando

JH: --- Como nosotros no conversamos, entonces se va perdiendo, por eso justamente don Joaquín ha escrito ese documento como para que quede escrito, para que los jóvenes no se olviden...

GL: --- Y ahora las personas mayores de aquí, que tienen 60, 70 años... ¿Deben saber no?

JH: --- De repente, pero ya no mucho, como Teófilo Huamán, persona mayor, aunque ellos han sido de otro caserío ya que han venido a vivir acá. Ya no hay personas mayores, puros jóvenes no más ahora ya.

Diálogo 4 (D4)

(Conversación con Juan Lino Huamán y su madre, la Sra. Santa Rinza Huamán en Cañaris, 24.06.16 / 2:00 PM)

Audio Nro. 240616_0033

El Ashkay

GL: --- Ayer me contabas algo curioso del cuento del Ashkay, entonces este, yo lo que quería que me cuentes hermano, es cómo fue que te lo contaron a ti, o sea, por ejemplo Jorge me contó que ellos de niños, cuando estaban allí en el campo, como niños, cuando jugaba como niños les pateaban a los perritos.

SR: --- [interrumpues en quechua]

JH: --- Mira lo que empieza el cuento es así ve...

SR: --- [interrumpues en quechua]

JH: --- O sea que su mamá y su papá...

SR: --- Madrastra, no ha querido, ha quedado en el monte, ha quedado solito.

JH: --- De los dos niños dice que la mamá falleció, falleció y queda su papá, busca otra señora que es la madrastra. La madrastra lo aborrecía.

SR: --- Nada de comer daba

JH: --- No la quería, entonces, que le dice a su esposo, llevemos a la montaña, como que engañándole que vamos a hacer trabajo. El niño varoncito como es un poco vivo, dice que llevó canchita, levo canchita y dice que lo llevaba botando, botando una.

SR: --- Comiendo, comiendo, le dejaba unito, unito, el hombre, hombre vivo,

GL: --- El varoncito, el hombre es más vivo ¿no?

SR: --- Sí, la mujer es sonsa pues. Entonces se fue, recogiendo, recogiendo la canchita y allí se perdió, no hay nada.

JH: --- Un pajarito va recogiendo la canchita y se pierde

SR: --- Pero recogió ¡Chinita! Se comió chinita ¡Recogiendo! ¡Recogiendo!

GL: --- ¿Quién recogía?

SR: --- La chinita

JH: --- La chinita que se quedó atrás, perdón, me estoy equivocando.

SR: --- Mi abuelita me contó así pues, mi abuelita mayorcita.

JH: --- La niña que va atrás lo va recogiendo la canchita.

SR: --- ¡La montaña grande!

JH: --- A la montaña lo deja su papá. Y al anochecer no llega.

SR: --- Su papá dice que yo voy a buscar, ahí espérame hijito, dice que quedó esperando allí, y de ahí esperando, esperando, ya hasta tardecito ¡Papá! ¡Papá! Dice que le gritaban, hay hermanito mi papá se fue pues, engañándome se fue dejándome en la montaña. Vamos por ahí, ¡nada lo encuentran la cancha! Perdió ya se quedó allí. Dormido en la montaña ha hecho como una...

JH: --- Una tarimita, una camita para que se queden ahí pues.

SR: --- Y arribita se durmió, ya perdió pues, ya al siguiente día para el amanecer escuchan un gallo dice que ha *cantao*. Un gallo dice que ha *cantao*, ¡kikiriki! ¡Hay hermanita ya cerca de la casa hemos dormido! Dice, que de ahí cuando ya se amaneció, dice que por aquí estaba cantando el gallo, espérame ahí hermanita dice que le dijo, y su hermanita estaba esperando dice que, ahí dice que solito se fue, ahí he llegado una casa dice, que tenía biscocho, plátano, ahí, encima del plátano ahí estaba un loro, un loro dice que estaba ahí llamando: ¡Vieja! ¡Vieja Laura tuerta ¡vieja Laura tuerta!

GL: --- ¿Cómo le decía?

SR: --- Vieja Laura tuerta... ¡Hay hermanito hay bizcocho!, ¡hay plátano! Calladito del loro sacó platanito y le dijo, hermanito ya comí platanito, ¡vamos los dos!

JH: --- Los niñitos dice querían reírse del loro, no podían, se aguantaban la risa.

SR: --- Y ahí llego Ashkay ya, ¡hay mi hijita! Llego mi Laura tuerta, mi hijita llego, mi hijita Laura tuerta, mi hijita, ¡mi huishkita!, ¡mi nieta!, ¡mi nieta! Así llamo ¡vamos, vamos a comer, plátano y bizcocho le da de comer, cuando ya engordando, engordando ¡Ya está gordito! ¡Ya está gordito! ¡Ay ya todo gordito se dice así! La mujercita pelando ya.

JH: --- Pero la ashkay es ciega pe, por eso lo topa no más, lo palpa que ya está

GL: --- ¿Y eso de *Laura* porque? ¿Laura tuerta?

JH: --- Porque así el loro le llamaba así.

GL: --- Ah, el lorito le decía así a la señora.

SR: --- Ahí llega mi Laura tuerta, mi huishkita, mi nietita dice, así dice que había guardado, que le daba pa comer, como se llama, la piedra dice que la piedra estaba cocinando, papa, pa que engorde, pa que engorde, cocinando la piedra, ahí está, come, come papita pa que engordes, pq que trabajes duro cuando estés gordo dice así, ya vamos a cocinar dice, de ahí cocina ya está engordando dice.

JH: --- El Ashkay comía piedra, pa ella ha sido papa, pa ella ha sido papa.

SR: --- No puede comer nadita el chiquito.

JH: --- Y los niños no podían comer esa piedra.

SR: --- ¡Come rápido! decía, cuando ya hacían hervir le sacan papa dice, en un plato le da, pero no se puede comer el bebito pe, él sí, ¡raj raj raj!

GL: --- ¿Ella sí comía?

SR: --- ¡Tiene muelaza pe! ¡muelaza tiene pe! ¡El Ashkay tiene muelaza pe! Como burro tiene la muela. A ver pobre chiquita no puede comer, ¡así come!

JH: --- Él al toque lo ha acabado dice.

SR: --- Pero él no, la chiquita, ¡no se puede comer!

GL: --- ¡Guau! ¡Ya, ya, ya!

SR: --- De ahí ya ¡Ya está gordo ya!, ¡Ya voy a pelar!, ¡No voy a pelar! ¡Vamos a trabajar dice! vamos a cocinar un perol dice que prendían candela, y ahí pa pelar, ya mujercita dice que ya ahí subió ya mismito, pero ahí se mató ya.

JH: --- O sea dice que le dice a la niñita sube pa arriba, pa jalar plátano, sube pa arriba, a la escalera, y entonces al momento de eso lo voltea esto y se cae al perol que está hirviendo.

SR: --- El perol que está hirviendo ahí le volteó dice. De ahí el hombrecito dice que venía de la calle, ha *mandao* a sacar agua, y cuando llegó con el agua de ahí, buscaba, ¡anda sopla la candela! Dice.

JH: --- Al niño varón dice que lo mandó a traer agua y hasta eso lo voltea a su hermana y dice vuelta al niño, anda sopla candela pa que, si ya está hirviendo ya.

SR: --- Ya está cocinándose todo ya, llegado.

JH: --- Y al momento de eso encuentra ahí a su hermana que está hirviendo en el perol

SR: --- Aja, llorando.

GL: --- ¿Cuándo va a soplar?

JH: --- Sí.

SR: --- Calladito dice que un manito llevó. ¡Capaz que ha agarrado mi carne! El chiquito que me habrá agarrado, un huishkita en quechua, ¡no, no, no! Ahí tenía ya su manito al otro lado, así, así, se volteaba, mismo mismo mano *hueleo*, misma mano, otro está ya agarrando su higadito.

GL: --- ¿Qué agarraba el niño?

SR: --- Higadito, higadito de su hermanita. De ese ha hecho perrito, como se llama de eso dice la costilla.

JH: --- Mire el varoncito dice que le decía, le cogió un pedacito lo que es el higadito, y entonces le dice de repente tú has cogido un pedazo de mi carne, ¡no, no! Dice que le decía la vieja, ¿a ver enséname tu mano? Dame a oler, entonces le daba a oler, entonces ¿la otra mano? Dice que le pedía y le enseñaba la misma mano, y dice que no le enseñaba el otro.

SR: --- Ah, ¡vivito pe!

JH: --- Le decía para que también lo coma, lo hacía de probar de la mano era flaquito, y vuelta luego, dice que el niño varón también lo estaba contando acá el día viernes que estábamos participando, dice que le dice el niño ¡Quiero orinar! ¡Quiero orina! ¡Quiero orinar! Entonces la vieja dice que le dice, no, no, no, y entonces la vieja dice que lo amarra con la faja.

SR: --- Una sogá, con una sogá ha *amarrao*

JH: --- Una soguita. Se va el niño pa fuera, se va pa fuera, pa fuera, y como ella es ciega lo tiene ahí agarrao pe, como que lo sienta, pa que lo siente pe, y entonces el niño dice, a lo que esta orinando: ¡paj! ¡paj! ¡paj! La vieja dice ¿ya? ¿ya? ¡Todavía! Le dice el niño, ¡paj! ¡paj! ¡paj!, entonces...

GL: --- ¿Le hace así?

JH: --- Como que estuviera orinando. Y entonces la vieja dice a la segunda, a la segunda, ¡ya! Lo jala de fuerza dice y el niño dice que amarra un huesito y él se escapa dice, se suelta y se escapa, y dice que, aja al toyo, al toyito.

SR: --- Se corrió ¿Dónde está mi hijo?

JH: --- Entonces la vieja sale a preguntar dice, le pregunta al añas.

SR: --- Shingo, *venao*,

JH: --- ¿Cómo le llamas? ¡Gallinazo!

SR: --- Primero añas.

JH: --- Dice que el añas, dice que no no,

SR: --- Dice que está buscando

JH: --- Se orinan entre ellos dice. Mire el añas con la vieja le dicen, hay que tirarnos pedos entre los dos, quién es el que gana, bien tú o bien yo, dice ya tu primero, entonces el añas le tira todo ese pedo,

SR: --- ¡Su orín del añas como ají!

JH: --- ¡En la cara, como ají le ha hecho en la cara!

SR: --- Su ojo le ha hecho! ¡Ya! Buscando, ¡ya se corrió!

JH: --- De ahí se fue a buscarle al gallinazo vuelta. Y el gallinazo dice que le dice, ¿no me lo has visto? No. ¿No me puedes llevar? No porque se me ha quebrado un brazo, no puedo volar.

SR: --- ¡Haciendo el rozo!

GL: --- ¿Haciendo el rozo me he quebrado el ala? Eso dice el gallinazo...

JH: --- El gallinazo... para que no vuele pues. Y vuelta, tampoco no le ayuda y se va vuelta al conejito.

SR: --- Conejito también huequito le esconde. ¿Qué tienen ahí, hueco? Ah, ahí está papa pa sembrar le dice así pe, papa pa sembrar *guardao* está ahí dice.

GL: --- ¿Y ahí estaba guardado el niñito?

JH: --- Aja. De ahí, a ver lo voy a ver, que le buscamos, y también corrió otra vez ahí mismito, de ahí al *venao* dice. Venao estaba trabajando. ¿Para qué están arando ahí? Dice. Pa sembrar la papa dice. ¡Ah! A mí también, puedo así ayudarte, dice. ¡Ay, no, no, no! ¡Tin! dice ha peleado, ¡Ay me sacan sangre! ¡Ay mi ojo! Dice.

JH: --- Se dan cabezazos pues.

SR: --- Cabezazos ellos pelean. De ahí también ya están corriendo, cuando pelean, el niñito ya.

GL: --- ¿El conejo con el Ashkay?

JH: --- ¡No! El venado ya, con la vieja.

SR: --- Con carnero, con toro...

JH: --- Se agarran a cabezazos. Como el venado tenía cachos...

SR: --- De ahí se sale, ya corrió el chiquito otra vez. Llego a diosito ya.

JH: --- Ya se sube pa arriba, el ultimo ya.

SR: --- De ahí diosito dice que, ha entregado el *ñaquesito*, a que hagan ese, el higadito pues.

GL: --- ¡Ah! El niño le entrega el hígado a Dios...

SR: --- A diosito ya, de ese ha hecho el perrito pues.

GL: --- ¿Ha hecho el perrito no?

SR: --- Dos perritos dice que. ¡Otra vez con dos perritos le mando diosito! Dos perritos, con dos perritos le mando, una... ¿Cómo se llama el perrito? ¿Laura tuerta? ¿Laura tuerta?

JH: --- No.

SR: --- ¡Ah! *Galgantotere*...

JH: --- Ah, *Galgantotere* es pues.

GL: --- ¡*Galgantotere*!

JH: --- *Galgantotera*

GL: --- ¿Es la perrita?

SR: --- Aja.

JH: --- Y el otro es *Galgantotere* ¿Creo no? *Galgantotera* y *Galgantotere* creo es.

SR: --- Así dos perritos, una mujercita, una hembra. ¡Con perritos ya otra vez la Laura tuerta lo encontró! ¡Ay! ¡Mi hijita! ¡Mi huishkita! ¡Mi hijita que haces acá!

JH: --- Lo encuentra al varoncito al último ya.

SR: --- Como se llama, el diosito dice que, le manda al otro perrito, al otro, al otro mandas, ay carajo, ¡Aaaaay! Gritando se fue todo, todo el cerro.

JH: --- Ya le tuvo miedo a los dos perritos.

GL: --- ¿La Ashkay? ¿Cuándo ha visto a los perritos?

JH: --- Ah, a lo que ladró ya pue.

GL: --- ¿A lo que ladró?

JH: --- A lo que ladró los dos ya le tuvo miedo.

SR: --- Tiene miedo no veía nada pe, nada de perro. Diosito le ha hecho a ese niñito, que ha comido el Ashkay pues. ¿A ver otro perrito? Los dos se han comido el Ashkay ya pues. Todo, todo se fue, del barranco, le ha matado el perro ya. ¡Uyayay! Viene con carne ya comiendo carajo. A ese le ha acabado.

JH: --- El barranco ya lo tapó a la vieja, y de ahí ya lo comió ya, los perritos.

SR: --- Con esos perritos acabaron ya...

GL: --- Lo han vencido los perritos.

SR: --- El perrito ya acabaron, ya cuando encuentran ya, siempre come el perrito el Ashkay...

GL: --- ¿Cómo? ¿Cómo?

JH: --- O sea como le digo, los perritos lo han llevado hasta donde que ellos corren, y el barranco, hasta que llegó al barranco lo tapó ahí, vuelta los perritos ya lo han comido a la vieja.

GL: --- Ah, lo perritos lo han comido al final a la vieja...

SR: --- Ah, llenecito de barriga, la otra, muchachito que ha quedado huerfanito.

JH: --- Llegó con la barriga llenita, le dueño del niñito le dice, ya lo comió, ya lo venció, de ahí ya termina el cuento.

GL: --- Ya, o sea. Pero el que come al Ashkay son los perritos ¿El niño no?

JH: --- No pe, el niño no.

GL: --- ¿Pero él llega a su casa con los perritos?

JH: --- Aja, llega a la casa...

SR: --- Con perritos, su madrastra también le decía que ¡Ay tu perrito bien bonito! ¡Véndeme! ¡Véndemelo!
Dice que le decía, ya quiere la madrastra ya...

GL: --- Ya quería ya al perrito...

SR: --- ¡Su hermanito ya se perdió! El hombrecito no más llegó, su hermanito y su perrito su hermanito, así decían.

GL: --- ¡Ahhh! ¡Qué bonito! ¿Cómo te llamas tu señora?

SR: --- Santa Rinza Huamán.

GL: --- ¿Es tu mamá? ¿Y tú te llamas?

JH: --- Juan Lino Huamán.

SR: --- ¿De dónde es usted?

GL: --- Yo soy de Lima

SR: --- ¿No compras manta?

GL: --- ¡Ah puede ser!

SR: --- Te voy a traer para enseñarte.

GL: --- Ahora, hay un amigo acá Jorge Barrios, el me contó parecido el cuento, pero dice que su abuelito le contaba cuando el pateaba a los perritos.

JH: --- Aja

GL: --- Cuando eran niños, y su abuelito les decía, no patees a los perritos, porque los perritos son el corazón de un hermanito.

SR: --- ¡Aja! ¡Aja! ¡De eso!

JH: --- Desde ahí nace eso pues.

GL: --- ¿Sí?

JH: --- Desde ese cuento nace pues.

SR: --- Ese pues.

JH: --- Desde ese refrán, viene eso pe, cuiden a los animales porque es el hígado de la mujer, de la niña que lo comió el Ashkay.

SR: --- De la niña.

GL: --- Ahhh ¿O sea que es como un refrán esto?

JH: --- Desde ahí viene eso pues. Por eso yo como le dije anoche, yo soy un poco que a los animales, no sé, es algo que me incomoda que

SR: --- Mi abuelita mayorcita, tiempo hablaba eso pe...

JH: --- Por ejemplo alguien conseguía al animalito y le pega o de repente... ¡Va! Lo bofetea, si consiguen el animalito, entonces pa que lo golpeen no lo consiga le digo, ¡Si lo van a maltratar no lo consiga! Yo así soy. Pero yo sí, cuando consigo un perrito, ta que lo estimo bastante, lo cuido, porque desde ese cuento que viene de ahí, yo lo..., hasta yo me fui a trabajar a Arequipa hace tres meses atrás y me traje un perrito ¿Tres días de viaje ah? ¡Como sea lo traje de Lima también! Me dijeron que el perrito no pasa, ta que me saque mi casaca, y dentro de la casaca como si fuera casaca nada más, y el perrito menos mal que no ladraba, *tapao* lo he traído.

GL: --- ¡Jajaj! No te creo, ¿Sí? ¡Escondido!

JH: --- Hasta que lo traje acá... Desde ahí pues nace eso, desde ahí nace eso, de que... no patees a los perros, los mayores dicen pues, es el hígado de la niña, cuiden al animal, desde ahí viene eso ya pues.

GL: --- O sea y tú también quizá con tus hijitos, tus nietos, ¿también puede ser así que les digas?

JH: --- ¡No! ¡Claro! Yo les digo cuiden al animal, cuídenlo porque es en el cuento... por eso mismo, este, a los alumnos los trajimos ese día para participar en eso pues, del Ashkay, trajimos acá y algunos profesores hicieron acá pues, del Ashkay.

GL: --- ¡Ah ya! ¿Cómo teatro así? Los personajes.

JH: --- Aja. Y eso es lo que hicimos acá también y cómo le digo desde ahí nace eso para cuidar a los animales, desde ahí nace eso como le digo, más que todo para no maltratar mucho a los animalitos, muchos dicen que el animalito es perjudicioso, pero de todas maneras, ¡desde ahí nace!, más que todo de acá de la zona es decir, pero más allá lo que es la costa no sé cómo lo tomarán, pero desde acá sí nace eso.

GL: --- Bueno para mí es una historia hermosa que puede ayudar a que convenzas a alguien de que no patees al animalito.

JH: --- Aja.

GL: --- Porque al final, al final es cierto que sea realmente ¿digamos el hígado de la niña no?

JH: --- Como le dije anoche es algo verídico que los mayores nos han contado y creo que puede ser, es cierto, porque anteriormente sí ha habido esa viejita del Ashkay que le llamamos, y como ha sido ciega no lo veía pe, lo palpaba y hasta que una de ellas estaba gordita y ya lo comió. Y le digo que es algo verídico que viene eso, y el animalito, dese ahí creo que también se creó los perritos ¿digo no?

GL: --- ¿Sí, no? Sobre todos los perritos ¿no? Y ¿a ti quien te conto esto? ¿Tu mamita? ¿Tu abuelita? ¿Quién?

JH: Eso, eso viene de mi mamá y de finada abuelita que... cuando yo tuve... adulto todavía me contaba mi abuelita, desde ahí mi abuelita que en vida fue, que en paz descansa también nos enseñaba eso, no golpee al animalito, cuídalo, porque muchos en ves veo al animal le pegan, o con palo, no sé, pucha a mi me... algo que me, lo siento bastante que... como si me doliera o como si me pegaran...

GL: --- A ti mismo...

JH: --- No sé porque yo soy así, este, amigo.

GL: --- Ah, mira...

JH: --- No sé por qué yo soy así. Ojala que las demás personas, no sé cómo serán pero yo sí lo siento que, hasta me da ganas, en vez de... aunque no me crea, que Dios me vea, no, no, aunque usted no me crea, en vez de eso pucha, me da ganas de lagrimear por ese animalito que lo maltratan... hasta, en ves escucho de lejos, a un animalito que dice ¡Ayay! Cuando le pegan ¡grita pues! Pobre animalito digo, porque es, conseguirían pa que le peguen, pa que lo maltraten, digo, ente mi pienso pe, pero como serán los demás pe... Ese viene del Ashkay que lo come... si... perrito tal vez desde ahí de repente se habrá criado ¿digo no?

GL: --- Como, ¿cómo? Eso no entiendo, dices que, de repente el Ashkay, ¿qué cosa?

JH: --- No, como digo, enantes que le conté pe, el Ashkay que lo comió a la niña y de ahí viene pe,

GL: --- El perrito... ya, ya, ya. Y será que no saben esa historia ellos...

JH: --- Mmmm... claro, puede ser, puede ser.

GL: --- Puede ser que no sepan.

JH: --- Pero acá sí, la mayoría, la mayor parte sí conocen el cuento. Por eso hicimos acá ese día.

Diálogo 5 (D5)

(Conversación con Juan Lino Huamán en Cañaris, 24.06.16 / 4:00 PM)

Audio Nro. 240616_0034

La Crianza de Animales

- JH: --- De la crianza de animales también *pue*.
- GL: --- A ver a ver de la crianza de animales ya, ya...
- JH: --- Por ejemplo, acá en la zona, hay dos cerros que se llaman... uno arriba que es *Zonahuaca*, un cerro grande, alto y el otro que es, el cerro, estee *Zugurrume* que está cerca de mi caserío de Mamagpampa.
- GL: Mamagpampa, ya
- JH: --- Y el cerro *Zugurrume* y *Zonahuaca* eran criaderos que nosotros acá en la zona criábamos hartazos animales, lecheras. Y entonces...
- GL: --¿Lecheras?
- JH: --- Lecheras. Viene, viene, un brujo, de lo que es de ella de la provincia de llámese Cajamarca o más allá y el brujo dice que hace lo posible de trabajar de trabajar y hasta que al cerro lo voltea dice pe, lo voltea y toda esa esa crianza lo lleva pa ya pa la provincia pa la lo que es Cajamarca y más allá.
- GL: --- Jaja... ¿sí?
- JH: --- Ah, mire aunque no, es algo increíble ¿no? que no se puede creer pero dicen que el cerro Zuburrumen tenía unaa, como una estatua ahí este... como una estatua de, de un torito con su cacho
- GL: --- Ok
- JH: --- Y al lado del cacho dice que le colgaban un panal
- GL: --- Ajá
- JH: --- Y ese panal significa, significa de que el cerro o la zona de acá de nosotros todo Cañaris y lo que es Inkawasi que se no etc. ¿no?, cercanos, éramos zonas criaderas de ganado su bastante no y ese panalcito significa *pue* que zona criadera *pue* de ganado
- GL: --Ahhh
- JH: --- Y entonces, dice que, el brujo lo voltea al cerro y se lo lleva todo para allá
- GL: --¿Para su zona?
- JH: --- Para su zona
- GL: --- O sea para qué zona dices... Cajamarca
- JH: --- Lo que es provincia Cajamarca
- GL: --- Cajamarca
- JH: --- Por eso que ahorita más escucha Cajamarca tiene buenos ganados buenos estee de toda raza y acá poco *pue*
- GL: --- Y acá ya no
- JH: --- Poco solamente
- GL: --- jajajaaa
- JH: --- Pero sí tenemos ganadito pero...
- GL: --- Pero no como allá *pue*
- JH: --- Chuscos
- GL: --- Claro... ahhh

JH: ---Y entonces. Y creo que también es algo verídico porque también tuve ese sueño de que el cerro *Zugurrume* en una noche un sueño de lo que está así mirando por ejemplo aquí usted está al frente como si ... y acá el caserío como si estuviera mirando *pacá* y en uno, en uno de los sueños el cerro mire algo increíble ¿no? Porque delo que está así, lo soñé de aquí *pacá*, de la cintura *parriba* lo soñé, y creo que lo que cuentan creo que es algo real, porque de lo que está así mire se voltea así par para arriba así

GL: --¿El cerro?

JH: --- Se voltea en sueño en mis sueños

GL: --- ¡Oh!

JH: --- Se volteó... Y lo le creo al cuento porque

GL: --- Porque tú lo has soñado

JH: --- Lo he soñado

JH: --- Y se voltea pues a lo que está así se voltea hacia la provincia

GL: --- Mirando para Cajamarca

JH: --- Ajá

GL: --- Guauu... entonces debe haber algo de cierto verdad. Ahora...

JH: --- Ese es

GL: --- El torito este que tiene un panalcito en el cacho dices un panal de...

JH: --- Claro, un panal de abe...

GL: --- De abejitas ¿no?

JH: --- Ajá

GL: --- Ya. Ahora, estee... tú crees que, los cajamarquinos sepan de esta historia o no o ya es de ustedes mas

JH: --- Mmm, tal vez que no, no sepan. No, no creo que sepan

GL: --- No, no ya y...

JH: --- Y faltaba esa partecita de ...

GL: --- Sí sí

JH: --- El cuento de, faltaba todavía una parte dice que el cerro de lo que lo volteaba había una criandera que vivía en el cerro de *Zunahuaca*, había una criandera y entonces la criandera dice que se a lo que lo llevó el brujo no, dice que no se acostumbraba ya, siempre regresaba.

GL: --Jaja, Ah ya

JH: --- Dice que siempre regresaba

GL: --- Para este lado

JH: --- Ajá

GL: --- Para Cañaris

JH: --- Ajá. Silbaba como que llegaba y hasta que, una vez ya se perdió dice que, se perdió y se fue ya pa siempre ya

GL: --- Ahh ya

JH: --- Y esa criandera, también había una criandera y desde ahí ya se perdió dice, y puede estar allá en algún cerro dice, pensamos nosotros

GL: --- Por ahí puede estar entonces

JH: --- Pero tal vez sepa un de repente también ¿no?, en Cajamarca, se puede averiguar o...

GL: --- Claro

JH: --- Tal vez o no, no sepan tampoco pues

GL: --- Claro

JH: --- Nosotros sí como le digo ese cuento le cuento eso que

GL: --- ¡Qué lindo!

GL: --- Ahora son dos cerros ¿no? me dijistes

JH: --- Ajá. Zunahuaca
GL: --- Zunahuaca
JH: --- y *Zugurrume*
GL: --- *Zugurrume*
JH: --- Que está cerca de ahí
GL: --- Ya, ahora la imagen estaba en uno de los cerros que se voltea,
JH: --- Ajá
GL: --- Y ¿el otro? No
JH: --- No
GL: --- El otro, ya, ya... Ahora, hermano, esto, esto es para explicar un poco de que cómo el ganado fue para allá, ¿verdad? Para Cajamarca.
JH: --- Aja
GL: --- Y, así se conversa entonces
JH: --- Así se conversa
GL: --- En verdad
JH: --- Aja
GL: --- Excelente ¡Qué bonito ahh!
JH: --- Ese es el otro cuento

Diálogo 6 (D6)

(Conversación con el profesor Justino Huamán en Cañaris, 25.06.16 / 2:00 PM)

Audio Nro. 240616_0037

El Ashkay

JH: --- Estamos de acuerdo, ya... jajaja
GL: --- La muerte es usted jajajaja
JH: --- Jajajaja
GL: --- Entonces así pues
JH: --- No, de verdad que sí, sí escuchado esa, ese lugar, de esa narración
GL: --- Sí, ¿no?
JH: --- Lo que contaba ese día, ¿no? de la muchachita
GL: --- De la muchachita, ¿no?
JH: --- Había una vieja, una Ashkay
GL: --- Ashkay
JH: --- Que la niña estaba perdido, que lo encontrado, eh, que la niña, buscaba su ovejita, si su padre ya lo andaba buscando... se encontró con una vieja y que la vieja es que ha dicho no, qué buscas; mi ovejita. Ya, yo he visto tu ovejita, vamos te acompaño, eso eso no lo ha llevado, lo ha llevado la antigua dice, ahí dice que le sucede yaa... al otro le esconde a su hija
GL: --- Ah su hijita
JH: --- Así, entonces, de ahí pue dice ya... pasándole todo eso, eso pes es raro, entramos directamente al perrito

GL: --- Al perrito, claro

JH: --- Al perrito

GL: --- Ya

JH: --- Entonces dice que al perrito ya... ya Dios lo hace dormir a la niña y le saca su... el higadito que tenía la la niña en su mano

GL: --- El higadito que tenía el niño en su mano, sí

JH: --- Y eso lo presenta al Dios

GL: --- Lo presenta a Dios, ¿verdad?

JH: --- Y el Dios ya le convierte en perrito

GL: --- En perrito

JH: --- Dice ahora, en defensa de los niños

GL: --- En defensa más bien de...

JH: --- De la niña

GL: --- Claro, pa que se defiendan de la vieja ¿no?

JH: --- Aja, de esa mujer anciana

GL: --- De esa mujer anciana, exactamente

JH: --- Pero, dice que no, no hicieron que se levantaron el cerro, que suba, que suba, que crezca, que crezca... llamaron a los, eso de los familia de Ashkay

GL: --- Ashkay

JH: --- Vinieron todos y se derrumbó y se murieron todos pero quedaron una dice pues

GL: --- Ahah

JH: --- Todavía era, la niña no era tan tan liberta, sino que, entiendes, todavía, porque había uno

GL: --- Aja

JH: --- Entonces, parece dice que Dios le crea ese del hígado crea el perrito

GL: --- Ahah

JH: --- Su defensa se iba solo. Si encuentran a alguna mujer que quiera acercarse... ya, le enseñas para que vaya a ladrar

GL: --- ¡Aya!, ¡ya! ¡ya! ¡ya! ¡ya!

JH: --- Entonces cuando lo encuentra... ya, justo dice que se iba a buscarlo ya al niños, cuando se encuentra pes con la anciana

GL: --- Esa que había sobrevivido, seguro ¿no?

JH: --- Sobrevivido o de repente sus hijos

GL: --- Sus hijos, claro, siempre alguien ¿no? ya

JH: --- Entonces dice que los encontró, los encontraron dice: pero el Dios qué ha dicho, si encuentran a alguien, alguna señora, se llama, usted no le, ni salude por decir no, usted de frente. Medio que lo ves a la anciana, medio que le quiso agarrar al perro.

GL: --- Al perro

JH: --- Al perro, ¡juuhhh!, empezó a correr, entonces

GL: --- Ah, ya ya

JH: --- El perrito parece lo persigue a la anciana y la anciana *pue* también se corre

GL: --- Ah ósea

JH: --- Y se y se, y se, cómo se llama, se rueda dice, se rueda y se rueda dice pues de un abismo

GL: --- Y se rueda de un abismo, aya, ósea el perro lo ha correteado en realidad

JH: --- Ha correteado, *ta* correteado entonces la vieja, por eso te digo que sea abismo

GL: --- Se ha desbarrancado

JH: --- Se ha desbarrancado ahí muere

GL: --- Mmmmm

JH: --- Ahí muere la anciana, entonces, de ahí dice pues esto los mayores dice que ya le aconsejan a sus niños que conversando a través de ese cuento ya sus hijos conversan. Fíjate cómo Dios creó al perrito para defensa de uno, prácticamente el perrito es nuestro cuerpo, nuestro hígado, entonces, eso muy...

GL: --- Oh, ok

JH: --- Peligroso, muy triste, si pegamos a un perrito, si nosotros no damos de comer al perrito, prácticamente nosotros mismos estamos maltándonos

GL: --- Ah, ok

JH: --- Eh, sí

GL: --- Ah, qué excelente

JH: --- No lo maltrates al perrito porque el perrito es nuestro cuerpo, es nuestro hígado

GL: --- Es como nosotros mismos, nuestro hígado

JH: --- El perrito no debemos de pegarlo, ni maltratarlo así dice

GL: --- ¡Caramba!

JH: --- Entonces esa orientación

GL: --- Ese es el punto que estabas, ¡caray!... muy bien ah

JH: --- Jajaja

GL: --- Así hablaban entonces los abuelos, ¿verdad?

JH: --- Los abuelos, así

GL: --- Les decían así a los niños para que... ¿Y a todos los niños le decían así seguro, acá?

JH: --- Le decían, le decían así, los mayores antiguos así les aconsejaban

GL: --- ¡Qué bacán!

JH: --- Ahahah

GL: --- Mira, interesantísimo

JH: --- Y, y cómo, cómo, usted dice, conforme al niño le orientamos, le aconsejamos, le conversamos ese cuento, entonces cuando de un modo de repente de casualidad nos morimos, la palabra, el cuento que hemos conversado al niño, yaya pue ya... ya quedó con esa grabación

GL: --- Ah

JH: --- Enton ese niño ese joven ya para conversar a otro. Entonces así

GL: --- A su propio

JH: --- A su propio

GL: --- Ya, es muy interesante cómo explicaban que el perrito es uno mismo ¿no?

JH: --- Uno mismo

GL: --- Es el cuerpo de uno mismo, de un niño claro que escuche eso, le da pena pue no.

JH: --- Le da pena, dice que uno se debe de hambrearlo, dale de comer un poquito

GL: --- Hambrearlo, también, claro

JH: --- Hambrearlo

GL: --- Claro, darle su comidita

JH: --- A veces uno estamos comiendo delante del perrito mirando, entonces

GL: --- Ya, ya, ya

JH: --- Debemos de compartir aunque, no igual, tratar igual como nosotros en la mesa no, sino que ahahah...

GL: --- Sí, excelente, caramba

JH: --- Ahahah

GL: --- Justo mi, mi trabajo por ese lado

JH: --- Sí no, aya

GL: --- Justo lo que has dicho tú, es lo que yo estoy tratando de un poquito de explicar, los cuentos en realidad se contaban...

Diálogo 7 (D7)

(Conversación con el profesor Justino Huamán en Cañaris, 25.06.16 / 4:00 PM)

Audio Nro. 240616_0038

Lalucho

GL: --- Ah, la madera esta es *Lalucho*

JH: --- *Lalucho*, claro

GL: --- Le aconsejaban de que no, no se use para, para quemar, ¿no? porque no era bueno, algo así

JH: --- ¡No! Estee. Ese puede hacerse roza *Lalucho*, tiene una hojita gruesa

GL: --- Ah ¿cómo, cómo?

JH: --- Una hojita gruesa, *Lalucho*. Sí... y casi no se seca rápido... no se seca rápido. Se seca con paciencia, se demora bastante

GL: --- Entonces ¿no prende bien el fuego?

JH: --- No prende bien el fuego, no sirve casi para leña, ¿di *Lalucho*? (le pregunta a su esposa)

GL: --- Sí

JH: --- Sí pues, este

GL: --- A ya

JH: --- O sea casi no se arde bien como otras leñas

GL: --- Como otras leñas

JH: --- Mas hace sufrir a uno humo sale, humo no más

GL: --- Humo no más

JH: --- Como usted dice fastidia a las mujeres, a las cocineras

GL: --- A las cocineras

JH: --- Ah, fastidia, por eso eh, eh yo he visto a las mujeres, a mi mamá esa madera. No cuadra, no, no escogían para leña

GL: --- Ya

JH: --- Eso no arde. Para llorar decía

GL: --- Jajajaja ¿Así? Ok, ok, ok eso decían las señoras

JH: --- Eso, decían las señoras para *Lalucho*

GL: --- Ya

JH: --- Eso no más lo he escuchado pero no sé, no decir, no sé si es un hombre

GL: --- Quizá

JH: --- Que se convierte en madera

GL: --- Quizá

JH: --- Seguramente, no, no

GL: --- Seguramente les contaban así para... para que no usen

JH: --- Eso sí, sí, se ha contado, eso sí he escuchado

GL: --- Ya ya ya, y ese *Lalucho es un ar...*

JH: --- Un árbol

GL: --- Por aquí

JH: --- Sí hay, por aquí cerca no más hay, por aquí cerquita también hay

GL: --- Ah mira qué curioso, y otros árboles qué sí sean buenos para leña acá

JH: --- Ah ah ah... casi no llovía. La mayoría son buenos

GL: --- Normal

JH: --- Normal

GL: --- Ese no mas

JH: --- Solamente la *Lalucho* no más es un poco medio fastidioso, fastidioso, hasta en el roce, no se quema rápido sus hojas

GL: --- ¿En el roce?

JH: --- En el roce. O sea, primero hacemos, por ejemplo, en la montaña primero hacen roso, luego se quema para sembrar

GL: --- Umm

JH: --- Ah, sí hay dos, tres matas de árboles de *Lalucho* que han tumbado, eso no se seca que casi, aunque lo quema ahí está normal

GL: --- Aya jaja

JH: --- Sí se se seca, seca pero demora

GL: --- Demora

JH: --- Demora

GL: --- El roce es, es eh quemar creo la...

JH: --- Primero, chaleo le llamamos tumbarlos. Tumban todo, todo jaleamos

GL: --- Pampa

JH: --- Pampa, ahí, dejar eso para que se seque

GL: --- Para que se seque

JH: --- Aja, luego... quemarlo para poder sembrar

GL: --- Ósea en ese chaleo es cuando, este *lalucho* es difícil

JH: --- Difícil pues

GL: --- De secar

JH: --- Si es por ejemplo en una chacra, quiere ser chacra que pue de repente es puro *Lalucho*, muy difícil para que se queme

GL: --- Ah, qué buena explicación me has dado hermano, eso no me habían dicho. Por ahí viene ese cuento entonces

JH: --- Debe ser, claro

GL: --- Sí, cómo es tan fastidioso

JH: --- Claro, por algo

GL: --- Es tan fastidioso

JH: --- Fastidioso

GL: --- Cómo es tan fastidioso

JH: --- ¿Tú dices que fastidiaba a las mujeres?

GL: --- Sí el cuento dice así pue

JH: --- Aya claro

GL: --- Que fastidiaba a las mujeres, que cuando han hecho quemar

JH: --- En qué sentido lo fastidiaría a la mujer

GL: --- Que le levanta, le mete la mano

JH: --- ¡Jajajaja!, ¡Jajajaja!

GL: --- Jajajaja... de verdad, así me han contado

JH: --- /le pregunta a su esposa en quechua/
 GL: --- ¿Qué dice?
 JH: --- No sabía
 GL: --- ¿Ah?
 JH: --- Dice que...
 GL: --- Ella sí sabe
 JH: --- Sí
 GL: --- ¿Qué dice la señora?
 JH: --- De verdad yo no sabía, dice que sí, su mamá le ha conversado... ¿a usted le ha contado alguien?
 GL: --- A mí me ha contado el amigo Jorge Barrios, Jorge Huamán Rinza, no sé
 JH: --- ¿Así?
 GL: --- Que su abuelito le contaba así
 JH: --- Ella también dice así
 GL: --- ¿Que era alguien?
 JH: --- Dice que era un árbol que se caía de arriba
 GL: --- Del cielo
 JH: --- No del árbol
 GL: --- Ah del árbol
 JH: --- Estaba echado debajo del árbol, ya pues se cae de arriba
 GL: --- ¿Quién? Una persona
 JH: --- Como una persona será pue, dice que es madera pe
 GL: --- Ok, es madero, el *Lalucho*
 JH: --- Ese echao
 GL: --- Echao ahí
 JH: --- Sí en medio del camino. Como tronco pues no como madera así echado, ya si cuando las mujeres pasan por encima les quiere jalar
 GL: --- Jajajaja
 JH: --- Jajajaja
 GL: --- ¿Qué les jalaba, no?
 JH: --- Sí, sí, les levantaba la pollera
 GL: --- La pollera, no, le levantaba la pollera
 JH: --- No sabía
 GL: --- ¿No sabías?
 JH: --- No, no no, más bien
 GL: --- A ellas
 JH: --- Voy a investigar más bien
 GL: --- Sí, investiga, es bien curioso ese cuento
 JH: --- Cómo ha sido eso, a ver
 GL: --- Sí
 JH: --- Ah
 GL: --- A ver si investigas y de ahí me cuentas
 JH: --- Voy a escribir más bien
 GL: --- ¡Claro! Tú que estás acá, pucha tienes para conversar con las personas
 JH: --- Sí, sí
 GL: --- Porque es bonito mira, eso también le puedes contar a tus sobrinos
 JH: --- Exacto

GL: --- Claro, ya les cuentas bonito, ellos ya saben
 JH: --- Ah
 GL: --- Porque este madero, este que cae, que al final es un madero, es una persona
 JH: --- Una persona
 GL: --- Un caballero que había ido a buscar a su esposa al cielo
 JH: --- Ya
 GL: --- Pero, como allá ha fracasado
 JH: --- Ya
 GL: --- Al final, ya, las estrellas le han dicho, sabes que tienes que irte ya de acá, ahí es cuando él ha caído, pero cuando ha caído es *Lalucho ya*
 JH: --- *Lalucho*, la madera
 GL: --- La madera pue, la madera entonces, acá ya es un tremendo pues no, fastidia a las mujeres, incluso creo, yo voy a revisar lo que he escrito y creo que cuando lo han puesto a arder ha molestado, así ha molestado a todo el mundo, han dicho no, eso no sirve para quemar y los abuelos decían no uses *Lalucho* para quemar.

Diálogo 8 (D8)

(Conversación con el Sr. Benito Rinza en su vivienda en Cañaris, 26.06.16 / 6:00 PM)

Audio Nro. 260616_0039

Qasay Rumi

BR: --- Sí de repente yo también casi de raíz no ya de cómo se llama más más raíz mi papá ya murió él, conocía toda la historia de este Qasay Rumi y cómo se llama la, cómo se llama, *Ninamasha* y este cómo se llama este Pachacamac, tiene su historia pe, cómo ha sido, por qué el agua salió a chorro abajo
 GL: --- Ok
 BR: --- Ah sí y *Ninamashay* con *Pachacamac* entonces cómo, cómo ha sido pe, una parte ps a veces siempre los viejitos nos conversa a veces pero los muchachos a veces no casi atendíamos a los mayores y cuando más viejo ya recién pucha malaya que no conversé más, malaya que no no estaba ahí juntos con ellos para saber mucho... porque los mayores sabían más historias desde abajo
 GL: --- Bastante no
 BR: --- Sí bastante... sí
 GL: --- Hay una historia que me han contado mucho aquí el Ashkay, de la vieja, es una vieja tuerta que, que perseguía a unos
 BR: --- Sí sí, también este ehh este se vieja, eh cómo se llama, los aquí llamamos en quechua nosotros casi casi castellano no no dominamos casi más quechua pues no quechua idioma de nosotros entonces ahí percutiamos sí entiendo per casi poco ya
 GL: --- Poco ya
 BR: --- ... poco ya más quechua para usted de repente una parte escucho y una parte de repente no también pues no
 GL: --- Sí pues
 BR: --- Pero sí pero una parte no tanto sí sí más o menos hablar castellano unos cuantos, unos cuantos sí, sí

GL: --- Pero sí hablas bien castellano

BR: --- Sí, sí, sí

GL: --- veo que hablas bien.

BR: --- Sí, sí, unas cuantas sí

GL: --- Yo quisiera aprender quechua; el quechua de acá también es diferente pue

BR: --- Diferente pe, usted de repente sabe ya, ya usted estudiante y ya dominas algo de inglés por lo menos

GL: --- Mmm unas cositas sí

BR: --- Claro, sí, sí, sí, ahora cuál será su misión usted a ver este

GL: --- Es, primero eh...dos cosas digamos concretamente un poquito lo del *Ashkay* qué recuerdas de esa historia y y cómo te la contaban para porque aquí me han dicho por ejemplo que los abuelitos contaban eso esto, para decirle a los niños que no pateen mucho a los a los perritos

BR: --- Sí

GL: --- Verdad

BR: --- Ya una parte este yo una parte tengo esa historia pero casi, casi no así pero a una parte sí

GL: --- Ya

BR: --- No todo pero sí porque *Ashkay* dice un tiempo y cómo se llama los dos ovejeritos se iban al campo

GL: --- Ok

BR: --- Ya al campo se iban con su ovejas y el los niños tú qué sabes cómo se juegan y no cierto mientras que los eh ovejitos van comiendo su pastito ellos jugando siempre ahí, entonces mientras eso los ovejitos y seguían en pastos seguían, seguían se entró más al fondo así sucesivamente ya entonces mientras que los niños jugaban y cuándo se dieron cuenta eh uno de los dos se dieron cuenta oye hermano y oveja dónde está no hay nada

GL: --- Ok

BR: --- No hay nada onde está, onde se ha ido, ¡*maniachaycho!*, o sea ¡*maniachaycho!*, o sea dice que ¡no hay!

GL: --- No hay

BR: --- No está,

GL: --- Ya

BR: --- Ya ¡Uy! Se preocuparon ¡puf! se fueron buscar por allá por acá por acá, entonces ¡Pa! Se encuentra con una vieja

GL: --- ¡Ajá!

BR: --- Y esa vieja había escondido la oveja pe, ¡la había escondido ya!

GL: --- ¡Ah!

BR: --- ¡Ella!

GL: --- ¿Ella?

BR: --- ¡Ella! ¡Ella!

GL: --- ¿Ella había sido la que ha escondido?

BR: --- Ella había escondido la oveja no, no, no se había ido por querer sino que ella ha escondido, entonces dicho, entonces la vieja *mamitay* dijo: ¡*mamitay!* Enton, ¡*mamitay!* ovijitay ¿usted no la visto? Así dice, este mamita, mamita, dice ese cómo se llame en castellano dice, este: señora. Acá ha dicho mamita, ¿No la visto? ¿No la visto a mi ovejito? Sí, mi ovejito lo tengo

GL: --- Ya

BR: --- Lo tengo acá, vamos, vamos a mi casa ahí está la oveja lo está *acorralao* ya, ya vamos y ya entonces ellos se fueron carrerita, ahí está la oveja, ya, entonces bien alegre contenta se fue y para que se vaya a la casa con su oveja pues

GL: --- Claro

BR: --- Si no lo llevo con su oveja su papá su madre se molestaba pues. Entonces la vieja, entonces, llevó a locas a la casa entonces este ya se anocheció el tiempo ya ustedes duermen conmigo, es que dice.

GL: --- ¿La vieja?

BR: --- ¡Ah! La vieja, ¡ustedes duermen conmigo! Entonces, ¡ya! Dijo, ¡ya! Pero, eh pero, no, mi mamá mi papá será preocupado no, no preocupes, tu mamá me dijo que duerman mis hijos acá él ha dicho y ustedes duermen acá.

GL: --- ¡Ah!

BR: --- Ya, entonces durmió dice, ya quedó, quedó durmiendo pero, pero más o menos se sentía los muchachos algo, los niños sentía algo, ya durmió y el otro, ya el otro la la chin... la, la chinita, la la chinita no durmió pero, la chinita durmió y el hombre no durmió

GL: --- El hombre no dormía

BR: --- No dormía

GL: --- Ah ya

BR: --- La chinita durmió, dice, durmió. Y, el otro, el otro niño, hacía, hacía, hacía empujaba

GL: --- Le empujaba

BR: --- Le hacía, la despertó

GL: --- Ah ya

BR: --- La despertó y, entonces... Y la vieja ahí pues. Entonces y así, vuelta y durmió, vuelta durmió, ya se quedó dormido. Entonces, y la otra hermanita también ya llegaba las ocho, nueve, diez, once doce de la noche ya durmió dice.

GL: --- Venció también el sueño

BR: --- Venció el sueño, hasta eso la vieja le aprovecha al otro y eso saca cómo se llama lo comió y todo y... despierta dice vuelta cuando la vieja taba cocinando en la madrugada ahí en un perol hirviendo la carne ahí y menos mal el cómo se llama el hígado dice que no lo había preparado lo tenía ahí, el niño, eh ¡bum! Se va al hígado primero, al hígado lo agarra el hígado con otra manito lo esconde y vieja se sintió. ¡Tú lo has agarroo acá una cosa!, ¡no mamita! ¡No mamita!, ¡a ver!, oscuro pues y ¡a ver tu! ¡A ver! ¡pa oler tu, tu mano! ¡A ver no has agarro!

GL: --- Ajá

BR: --- ¡A ver pa oler tu mano! y lo agarra, ¡a ver la otra mano! La mima cosa lo llevaba, la mima mano

GL: --- Ah ya, ok

BR: --- Ya, entonces no, la manito, el otro bien escondidito el hígado pues

GL: --- En su otra manito

BR: --- En su otra manito escondido

GL: --- Debajo seguro de su...

BR: --- Ajá, exacto

GL: --- Sí, sí, de su ponchito, verdad

BR: --- De su ponchito, entonces al final de cuentas

GL: --- Cómo está señora

BR: --- Ya al final, al final entonces, ¡ya! La vieja ya pue contento ya pues dice

GL: --- Ajá

BR: --- ¡Ya! contento

GL: --- Asu

BR: --- Amanece siguiente día, y la, el niño dice: Ay mamá, este, mamita quiero orinar. No, no orina ahí, orina, ahí no más, aquí nomás. No, me orín apesta feísimo, mi orín apesta feo. No, entonces más acasito. No, apesta bien feísimo, apesta

GL: --- Ah ya

BR: --- No vas a aguantar con olor. No no no entons aquí, acá. No mamita, no, olor bien feísimo. Ayá, agarró este sogas, estee, agarró, así como, cómo se llama eh pedacitos así lo

GL: --- Eh, piezado

BR: --- ¡Así! Piezaba, lo piezaba, lo piezaba, lo piezaba, lo amarraba de su cinturita

GL: --- Ah, ok

BR: --- Lo amarraba de su cinturita, así medio, por lo menos a veinte metros

GL: --- Ya

BR: --- Ya entonces, el niño, se va, se va abajito al montecito ya

GL: --- Amarradito

BR: --- En el montecito había un, nosotros llamamos *toyo*

GL: --- ¿*Toyo*?

BR: --- *Toyo* es estee, hay este, hay una planta medio, usted capaz lo ha visto, ¿no lo conoce? De repente, este *toyo* lo llamamos *ashpela*, *ashpela* tiene su, tiene su, cómo se llama, cómo te puedo decir, como una espina, espina

GL: --- Ah, tiene como una espina

BR: --- Espina, entonces ese *toyito* cuando lo prendemos candela así se revienta ¡pa! ¡pa! ¡pa! ¡Pe! ¡pe! ¡peg! ¡peg! ¡peg! ¡peg! Se revienta, entonces el, el, en aquellos tiempos ese plantita hablaban pue

GL: --- Sí

BR: --- Hablaban

GL: --- Ok

BR: --- Entonces al *niñito*, le, aya, eh, amárrame a mí, amárralo a mí, tú no, ándate

GL: --- ¿El *toyito* le dijo?

BR: --- El *toyito*, lo, así le dijo: amárrame a ti, tú ándate, ya él dice... ¡peg! ¡peg!, haciendo dos ahí ¡peg! ¡peg! ¡peg!

GL: --- Ja, ja, ja ya, ya

BR: --- Ya, el otro, el otro con la sog a la mano pe, la vieja

GL: --- La vieja

BR: --- La vieja, sog a la mano

GL: --- Ah

BR: --- Entonces, el otro ¡peg! ¿Ya?, decía: todavía, ¡peg! ¡peg! ¡peg!

GL: --- O seael *toyito* imitaba

BR: --- Imitaba ajá

GL: --- ¡peg! ¡peg!

BR: --- Exactamente

GL: --- Sí, sí

BR: --- Ya, entonces ya así, ¡ya! ¡Todavía mamita! Y es que, y hablaba, hablaba...

GL: --- ¿El *toyito*?

BR: --- Hablaba, y entonces ¡peg! ¡peg! ¡peg! Decía, entonces la vieja ¡ya! Dice: no todavía, aya pero la la la, el niño ¡ya estaba dice!, cómo se llama directamente se había cómo se llama, ido, el *añash*

GL: --- Uju

BR: --- El *añash* ta haciendo huequitos ahí, hace huecos ahí. Entonces el niño, el *añash* lo había escondido ahí. Él lo enterró con una tierrita ahí, una tierrita, ahí sentado *añash*, entonces, ya entonces, este, la vieja tanto que seguía lo jaló ya

GL: --- Claro

BR: --- Tanto, lo jaló y ese, ¡sag! Vino ese cómo se llama, el *toyo*. ¡Ucha! vieja se preocupa dice, pucha, se molestó dice la vieja carreras se va dice, y, y se iba su cómo se llama, su rastrito se iba pues. Donde se iba, el niño se iba... entonces, cómo se llama, el rastro queda pues ¿no?

GL: --- ¿La huella?

BR: --- La huella

GL: --- Ah La vieja trató de seguirle

BR: --- Ya, empezó a seguirle en huellas ¡No! Vino acá, al *añash*, tú lo has escondido acá

GL: --- Al *añash*?

BR: --- Ajá, *añash*, dijo, porque yo me vine con su rastro, dijo, y no con rastro decía, la vieja decía *corteciton jotucar*, *corteciton jotucar*, o sea, la pulga había caído, ese rastro le llamaba este, pulga. No a que vino, este, pulguita, pulguita vino así, pulguita vino. Ese era rastro pues. Allá, no, no, no, acá no lo ha visto nada este, este acá lo ha enterrado este cómo se llama acá tengo un enterradito, este cómo se llama oquita, dijo parece, oquita

GL: --- Oca, oquita

BR: --- Ya, ese lo ha enterrado acá

GL: --- Ya

BR: --- Ya entonces. Ya a la mala llega pues dice, no, no, no quiero ver a ver, quiero ver

GL: --- Insiste la vieja

BR: --- Insiste, insiste, dice insiste, ya la vieja a la mala quería rascar ya irse porque ya sabía que está ahí

GL: --- que estaba ahí

BR: --- Que estaba ahí renda eh enterrado el niño, entonces eh a la mala se va ya pues dice, que el *añash* lo pone ah, a un lado así a la fuerza y *añash* ¡pum! Lo tira el pedo pe, el *añash* tiene un olor feísimo. Pucha la vieja queda desmayado

GL: --- Jajaja

BR: --- Mientras eso, el *añash* lo saca el niño, lo envía, a cómo se llama, al venado, al venado dice que los dos venados estaban enyugado y estaba en arada arando dice así, arando, labrando la tierra. Ya, entonces, el venado, el niño lo había enterrado vuelta dice, donde lo araba, ahí lo había metido

GL: --- Lo había escondido otra vez

BR: --- Ahí lo había escondido, el condenado ¡Hola tío!, es que dice, tío cómo está, yo me vine, cómo se llama, mi hijo, mi hijo, mi hijo dice, mi hijo viene *corteciton jotucar*, al pulguita se ha caído pulguita se ha caído, el rastro decía a la pulguita el rastro, ah ya, no, no, no lo ha visto le dice el venado, no lo ha visto, ¿qué tas haciendo acá? Yo estoy labrando la tierra para arar, para sembrar papa, pare que dijo ¡Ah ya! ¡Bien! ¡Bien! entonces ya pero, qué, qué cosa acá, quiero ver el... No ese es semilla, lo he dejado ahí

GL: --- Ajá

BR: --- Ese es semilla dice, ese es semilla, la vieja insiste dice, se va a rascarlo no, no el venado un cachazo lo vota, dice lo vota hasta *desmayalo*

GL: --- Asu

BR: --- Entonces, hasta eso el niño, el venado lo saca, lo envía a otro lado vuelta, en cóndor

GL: --- Cóndor

BR: --- En cóndor ya, en cóndor, en cóndor dice, vuelta levanta la vieja y sigue el rastro y llega a cóndor

GL: --- Al cóndor

BR: --- Y cóndor dice, pucha acá en su ala otro brazo, escondido ahí todo triste dice triste ahí. Este, tío que ¿qué has tenido ahí? Pregunto no lo has visto mi hijito ha venido por acá, su rastro

GL: --- Su pulguita

BR: --- Pulguita ha venido por acá. No, no, no lo ha visto; no lo ha visto; no, no, no lo ha visto, ¿Qué tienes, tío acá? Este, el, el cóndor lo tenía acá adentro en su ala pe, el niño

GL: -- Al niño

BR: --- Acá, lo tenía en su ala como es grande, todo lo ha tapado, lo tenía ahí. *Teito* este, mi hijo ha venido, usted lo tiene acá, creo lo tiene. No, este es mi brazo. ¿Por qué lo tienes el brazo así? Es que dicho, entonces, no en, en quincena la gente me pegó, me ha hecho quebrar mi brazo, que decía. Ya, para ver entonces el cóndor, no, no, no pucha me duele esto ¿para qué vas a ver?

GL: --- ¿En quincena?, ¿en quincena?

BR: --- En quincena, es una faena pues

GL: --- ¿En una faena?

BR: --- En una faena, dice que el cóndor se había trabajado es que la gente peleando le había quebrado, dice, engañaba pues

GL: --- Ok

BR: --- Engañaba. Entonces al final, entonces, exigía la vieja, exigía. A ver ¡para verte! ¡Para verte! pucha el cóndor un alazo dice el otro ojo lo saca pues, un alazo lo tumba lo saca otro ojo la vieja ciego queda. Un ratazo. Ciego queda y así. Mientras eso dice que se va este, a dónde dijo, se va. Llega a Diosito dice, Dios ya no sé qué Diosito llega. La vieja cuando sana su vista ya, con un lado no más llega. Ya el niño, ante en ese Diosito ese me olvidó ese Diosito dice que ahí lo tenía

GL: --- Ah

BR: --- Ahí lo tenía, presente en una banca, sentado ya. Así, así como llegaba con su rastro se olvidó del niño

GL: --- Ah, lo, lo ósea Dios ya lo había puesto al niño

BR: --- Al niño presente ya

GL: --- Presente

BR: --- Presente lo vistió en una banca sentado ahí su hijo y entonces el Dios no permitía porque ello ha sido diablo pues. Para Dios ellos, no hay nada ya pues

GL: --- Ah

BR: --- Entonces

GL: --- ¿Quién ha sido diablo? La, la

BR: --- El diablo ha sido, el, cómo se llama el *atakay* pues la vieja

GL: --- La vieja

BR: --- La vieja. Ahorita existe en el cerro

GL: --- Sí

BR: --- Cerro, existe, entonces el Dios, eso sí estee no, no, no se dice Dios, cómo se llamaba hasta ahí no sé vuelta

GL: --- Aya

BR: --- Bueno, aquí Diosito entonces el Dios ahí, ahí estaba ya el niño presente. El Diosito lo entrega, el cómo se llama, el higo del mi niño; del otro hermanito el hígado lo entrega al Dios

GL: --- Ah, sí el hígado de la niña, de su hermanita

BR: --- Ajá, lo manito lo llevaba y lo entrega a Dios ya. El Dios ya. Entonces, el Dios, eh cómo se llama, de ese hígado y lo saca dos perros. Ya el Diosito, entonces el Dios, hay un Dios que mandaba, pero no sé, cómo se llama, ese que no le doy

GL: --- Aya

BR: --- Entonces, hay un el Dios lo envía, llámalo fulano tal a a su nombre llámalo así. Lo llamó todito los diablos lo llamó a la vieja no sé sus lentes ya pues

GL: --- Aya

BR: --- No sé sus restos, lo llamó porque yo sabía quiénes era pues no

GL: --- Ahh

BR: --- Yo sabía quién era

GL: --- Ya te entiendo... ya

BR: --- Sí, sí, yo sabía quién era.

GL: --- Claro

BR: --- Entonces lo llama a toditos, anda llámalos con su nombre así, que vengan toditos

GL: --- El nombre que no te acuerdas es el nombre del, del...

BR: --- Del Diosito

GL: --- Del Dios

BR: --- No me acuerdo esto. Ahí sí no me acuerdo

GL: --- Ya ya

BR: --- Entonces, entonces, le mandó uno lo llama llámalo, anda llámalo ¡que vengan todito! Dice que lo llamó. Se fue a una loma, lo llama, lo llama, llama, ¡dice el Dios que vengan todos acá, todos acá! Ya vinieron, ya pucha vinieron todito. El Dios, dice que no sé pero su nombre, qué Diosito, ese no, no lo rescato bien no rescato bien qué Diosito era

GL: --- O era una virgencita, ¿no?

BR: --- No, no sé, eso que no le doy, fíjate

GL: --- Ya

BR: --- Entonces, ese diablo cuando lo llamaban, vinieron toditos. Vinieron cojos, mancos, ciego, bocas al revés, ojos al revés todo, diablo pues no

GL: --- Ok

BR: --- Vinieron toditos los diablos, llenaron ahí, el cómo se llama, el niño ahí sentado públicamente ya.

GL: --- Wuau

BR: --- Ah, la vieja ahí, vieja ya el Dios no permitió que cerque ahí, ya no ya. Entonces el Dios ha hecho una sepultura tremenda, grandazo

GL: --- Un hueco

BR: --- Un hueco ya pes, entonces, este, el cómo se llama, los diablos y cuando el Dios ordena un un un este, cómo se llama, a un... a alguien envió, entonces, dile, todos que están ahí, cómo se llama, cerca del hueco para darle su comida

GL: --- Ajá

BR: --- Ya entonces el diablos, todititos alrededor en ese hueco paraban

GL: --- Ujum

BR: --- Ya, entonces, este, el Dios, cuando toditito ese se rodeaban ahí en ese hueco, el Dios sabía cómo era para *hundilo* ya pe, cómo para *hundilo*. Dice, cuando el Dios ordenaba y y ¡bum! Se metieron a dentro. El Dios, el Dios no. Entonces se hundieron a dentro en ese hueco

GL: --- En ese hueco

BR: --- Se enterró, pero se quedó uno

GL: --- ¿Así?

BR: --- Se quedó uno. Pero el Dios, dice que ese hígado, lo sacó dos perritos. Ya y ese perrito alguien de repente, yo sabía que quedó uno pero ya que quedó uno. Entonces, cuando alguien le encuentra por ahí y un perrito lo sueltas y otro perro no lo sueltas

GL: --- ¿Así?

BR: --- Ah, con soguita lo llevaba dice pues, ya dijo entonces y de hecho en el camino caminando a nos, a nos, a nos veinte, treinta minutos o una hora por lo menos aproximadamente y la vieja encuentra

GL: --- La encuentra ella

BR: --- La encuentra

GL: --- Es el que se había

BR: --- El niño, el niño, encuentra. El niño se iba a su mamá, a su papá, a su casa ya. Ya su papá su mamá era que se buscaban pe, el Dios ya sabían pe, ya entonces este, el niño se fue y lo encuentra en el camino y entonces el Dios dicho eh, cómo se llama, encuentran a alguien un perro lo sueltas y otro no. Entonces eh, le encuentra ya le dicho, ese perro lo sueltas uno y el otro no lo sueltas y la vieja lo encuentra. El, el niño ya sabía que el vieja vino y soltó el perro, el perro lo llevó, pucha, con un venado, con un venado lo lleva, pucha carambas el perro, el otro no lo soltó, el otro, hasta llegar a su casa

GL: --- Ah, ok

BR: --- Lo hecho llegar a su casa y su padre y su mamá llega y lo recibió contento, pero el otro ya no llegó

GL: --- Ya

BR: --- Ahí terminó eso. Ahora este, cómo se llama, de Qasay Rumi, ese Qasay Ruma, en tiempo de verano, en cómo se llama, de este...octubre nosotros sembramos acá

GL: --- Ya

BR: --- Octubre y noviembre, hasta diciembre sembramos. Ya el verano viene eh, junio, este, mayo, junio, julio, agosto, setiembre, veranal. Ahora pa siembra nosotros en tiempo de sequía ya pue, en octubre sembramos, no hay lluvia hasta octubre, entonces qué pasa, nosotros, nosotros tenemos, este un Qasay Rumi, una piedra, esa piedra encima tiene un como un hueco así, entonces es como una mapa así labrado, blanco

GL: --- Blanco, ¿no?

BR: --- Entonces, sí, llegamos ehh, más antes era un huequito adentro donde más antes más antiguo ahí un huequito, llevaba un cuy, un cuy amarillo y cuando lo ponía en su boquita en ese huequito y de adentro lo llamaba, cuicito, artísimo cuye lo llamaba: cuy, cuy, cuy, y el cuicito entraba ¡pa! Entraba

GL: --- ¿Así?

BR: --- Ya entraba, lo cerraba y, y agua florida, agua cananga, frescaba, todos esos cerros entonces toditos cerro Cutia, Cuguyón; así cerro Páramo, cerro allá; así sucesivamente el cerro Tembladera, así se iban en fila, por filas, así frescaban con una chulla

GL: --- ¿Chulla?

BR: --- Chulla, con una chulla así sucesivamente, y terminando eso se hace Taki

GL: --- Ajá

BR: --- Taki que de danza o banda típica y su taki. Ya en su taki, entonces, hace su buen, buen oracioncito de los antiguos mayores que habían ahí descansaban y murió. Ese hace su, cómo se llama, su oración. Ya hacemos eso, oraciones, pero ese, nos vamos tempranito, a las tres de la mañana salimos, a las seis, seis amanecer aray tamos arriba en Qasay Rumi, sin desayuno, sin nada

GL: --- Ya

BR: --- Ya, entonces hacemos todo costumbres tradicionales con su taki todo terminando eso venimos y la lluvia nos encuentra en el camino ya.

GL: --- Ah, sí

BR: --- Ese nosotros la historia de Qasay Rumi

GL: --- Ah, es para que llueva entonces

BR: --- Es para que llueva

GL: --- Y el color del cuy

BR: --- Y ahora el color cuy blanco es para verano ya pues mucha lluvia y con ese cuy blanquito llevamos eso y su chulla y cómo se llama sus eh, agua florida, cananga olores, ese es para verano vuelta

GL: --- ¿Cananga?

BR: --- Mucha lluvia, ajá, agua florida, agua cananki, más olores etc. Entonces, ya con eso pa verano ya

GL: --- Yyy cuando están allá, hay como cantos creo ¿no? o no, o ¿baile no más?

BR: --- Sí, cantan por lo menos este, mujercitas ya cantan

GL: --- Y qué dice la letra de esos cantos

BR: --- Esas letras dice: *no vaya muy ne Qasay Rumi ma ta mi etmunade ta miamanchamu ti tarjurijay*. Dice: yo quiero lluvita para sembrar mí ya, para sembrar mi maicito eso pe, eso lo dice

GL: --- Le piden

BR: --- Le piden, piden, sí

GL: --- Ya y la piedra esta ehh, porque eh, porque crees que es esta piedra la que va. El profesor justo me decía que quizá esta piedra tiene comunicación con, con otros lagunas

BR: --- Cerros

GL: --- Cerros, no

BR: --- Cerros pe, puros cerros... sí, cerros, sí entre lagunas y lagunas, así tenemos que hablar pues. Queremos lluvita, cerro, cerro, cerro, por cerro, fila por fila sí, así sucesivamente

GL: --- Ósea es bastante camino que hacen

BR: --- Sí pe, entonces, acá estee, cerro Tembladera, también acá arriba una laguna tremenda hasta ahí nosotros mencionamos pues

GL: --- Pero, llegan allí o ya no

BR: --- Ce, cerro Páramo por lo menos... entonces, y eso, así mentando esos cerros

GL: --- Hablando no más, mencionando

BR: --- Mencionar, exactamente, así, así es

GL: --- Para que ellos suelten

BR: --- Sí por lo menos, eso es todo

GL: --- Hermano, gracias, sé que estás con todo

BR: --- Otro, este cómo se llama, otro te cuento GL: --- Claro que sí

BR: --- No sé cómo será la verdad como la cueca jajajaja

GL: --- Jajajaja

BR: --- Ya otro, no, no, no es broma, sí, entonces este de Pachacamac

GL: --- A ver, a ver, eso me habían contado un poco pero no, no me cuentan

BR: --- Pachacamac, este, era su lugar de todo el terreno Pachacamac pues, ya, Pachacamac sabe dónde hay laguna, dónde hay ojo de agua. Él sabe, ¿no cierto? Es Pachacamac pues, dueño de la tierra

GL: --- De la tierra

BR: --- Claro, es Pachacamac

GL: --- Claro

BR: --- Entonces este, Ninamasha, Ninamasha historia era, esa, esa acababa toda la montaña, todo, todo, todo, acaba se quemaba, pue, todo se acababa

GL: --- ¿Quemando?

BR: --- quemándolo pe, acaba, ese ese Ninamacha

GL: --- Ya

BR: --- Ahora, entonces Ninamasha era parte de paja, ese es quemadura totalmente lo hacía perjuicio. Y Pachacamac, es dueño de la tierra

GL: --- Aya

BR: --- Ya, entonces, Ninamasha era... este, era templo de Pachacamac

GL: --- Eh, cómo, ósea, ósea ¿enamorado?

BR: --- Enamorao pues.

GL: --- Aya

BR: --- Quería con Pachacamac no cierto

GL: --- Aya, ok

BR: --- Enamorao en Pachacamac, entonces Pachacamac no quería a Ninamasha porque era pue, este gente, este problemático pe, quemaba

GL: --- Ah, ok

BR: --- Ajá, ya, entonces, el cómo se llama, Pachacamac sabía dónde hay abismo más alto un abismo dónde hay abismo, él sabía, ella sabía

GL: --- Es Mujer entonces Pachacamac

BR: --- Mujer es pues

GL: --- Pachacamac

BR: --- Pachacamac, es mujer

GL: --- Es la tierra ¿verdad?

BR: --- La tierra

GL: --- Sí, sí, sí

BR: --- Ahora, ya se enamora, tanto exigía a Pachacamac, dijo, ya: Tú espérame en el filo de un cerro de un abismo, ahí espérame, ahí aprovéchame, es que dicho, ahí sí le dijo: espérame ahí donde, donde haya, ahí espérame en tal sitio ... A ya dijo, ya entonces vienen días pasan, ya, llegó el Ninamacha esperando ahí pucha un abismo pero tremendo, ahí encimita ahí encima no más quería el Pachacamac pe, entonces sí cumple pes horas ya, entonces empieza pues no, empieza ya Pachacamac ahí echado, el Ninamacha ya pes, para hacer relaciones

GL: --- Ajá

BR: --- Ya y cuando justo cuando, cuando quería subir el Ninamacha un patadón al abismo

GL: --- Jajaja

BR: --- Ya, al abismo, donde hay abismo, había una agüita que se caíba ya, caía, ya y se metió ahí, donde caía agüita, había un pocito o algo por ahí

GL: --- Ajá

BR: --- Entonces ahí se cayó, Ninamasha y cuando un chorrito había poquito, entonces Ninamasha cayó al abismo

GL: --- Al fondo

BR: --- Al fondo, al abismo, cayó, entonces agüita caía ahí, decía: Shis, shis y no le dejaba que arde la candela pe, esa agüita pequeñita

GL: --- Aya

BR: --- No le dejó

GL: --- Ya

BR: --- Entonces, no le dejó encender la candela, entonces mientras eso el Pachacamac vino acá arriba donde ojo de agua de Qasay Rumi, adentro, arriba, entonces el Pachacamac, este, sabía dónde hay agua, entonces, ahí se fue, sacó un burrito

GL: --- ¿Un burrito?

BR: --- Un burrito sacó, un burrito sacó con los eh, agarró con una soguita de su pescuezo y sacó de ahí y el agua salió inmenso, y Pachacamac, burrito así, jalando lo traía el agua venía encima, encima, encima encima, ya el Pachacamac vino así, así como sig sag. Cuando el agua ya venía encima ya entonces, el cómo se llama, el Pachacamac trajo así sig sag, así

GL: --- Ah

BR: --- Así viene el agua quebrada arriba

GL: --- Ahh, ya, ya

BR: --- Así viene, este camino que se va todo el agua viene así, así viene

GL: --- Va bajando en sig sag

BR: --- En sig sag baja

GL: --- Ósea es el camino que Pachacamac hacía con el burrito

BR: --- Ajá Pachacamac con su burrito así, pero hacía sig sag porque para que el agua venía encima pe

GL: --- Para que no lo coja

BR: --- Exactamente

GL: --- Ya

BR: --- Y así bajó hasta chorro arriba un abismo altísimo, no cierto, a a cien metros de altura más crep. Doscientos metros creo, entonces, ahí lo vota el agua, ahí lo vota el agua, el burrito lo vota ahí y esa agua donde había caído Ninamasha, ahí llega el agua, ahí bastante agua se apagó hasta el día de hoy quedó así, disque el agua seca puede levantar, ahí está terminó la historia

GL: --- Caramba, eso último que dices hermano de, de, el agua seca puede levantarse es, ósea que el Ninamasha está enterrado ahí con el agua

BR: --- Sí con el agua está porque encima cae dice que ahí eso con abismo de ahí, ahí sale pes, este cómo se llama, ahí sale, cómo se llama, los tres colores: el arco

GL: --- El arco iris

BR: --- Arco iris sale, de ahí siempre. Arco iris ahí para ahí, entonces hay una piedra rojo dice, ahí echao e incima cae esa agua que se va

GL: --- Ese es el Ninamasha, entonces

BR: --- Es el Ninamasha

GL: --- La piedra roja es

BR: --- La piedra roja es Ninamasha. Ahí está enterrado

GL: --- Ya ya ya

BR: --- Exacto, eso es todo

GL: --- Exacto hermano, entonces por eso que arriba el Qasay Rumi de dónde sale el agua ¿no?

BR: --- Ah exacto

GL: --- El Pachacamac salía de ahí

BR: --- El Pachacamac sabe todo

GL: --- Ha hecho con el burrito este al bajar

BR: --- Exactamente

GL: --- Ahora, eh, eh Ninamasha, tú decías al inicio que es de la parte de paja, de la parteee

BR: --- Baja, baja, ósea, parte bajera, Ninamasha

GL: --- ¡Ah! de la parte baja

BR: --- Parte baja era pes, pera que es un perjuicio ese hombre pe, quemaba pues dice

GL: --- Ah era terrible, dice, por su conducta

BR: --- Ajá, terrible es

GL: --- ¿Quemaba todo?

BR: --- Quemaba todo, quemaba pe, por eso, por eso, este cómo se llama, esteee, eh, Pachacamac no le consintió pues. A su montaña, porque quemaba pues

GL: --- Claro, claro, la montaña de quién...

BR: --- De Pachacamac

GL: --- Claro, ya, ya

BR: --- Sí, sí

GL: --- ¡Qué lindo! Muchas gracias

BR: --- Listo, listo

GL: --- Yo le voy a estar muy agradecido...

Diálogo 9 (D9)

(Conversación con el Sr. Narciso Huamán durante viaje de Pucara a Cañaris, 11.09.16 / 10:00 AM)

Audio Nro. 160911_001

- GL: --- El señor Justino me decía eso, su esposa... ¿es una planta viva entonces Lulucho?
- NH: --- Planta viva dicen que es pues. Cuando lo cortas sale parece sangre
- GL: --- ¡Ah! ¡No te creo! ¿O sea como sangre?
- NH: --- Como sangre pues.
- GL: --- Y será que, digamos, sale así como agüita, como será, lo pudiste ver, o te han contado.
- NH: --- ¡No! ¡Hay palo bastante! Por el camino, por la carretera pasa donde hay esos Lulucho bastante y lo cortas, sale, parece sangre.
- GL: --- Porque incluso esta madera dicen que difícil que seque.
- NH: --- Sí.
- GL: --- Creo que a las señoras les causaba mucho trabajo la leña porque como esta húmedo no servía mucho para la leña.
- NH: --- No se seca pues.
- GL: --- Y digamos en tu caso, tus padres, tus abuelitos, ¿también les contaba así?
- NH: --- Sí, también. Hay un señor Teófilo Huamán, toca guitarra Charanga. Victor Huamán.
- GL: --- ¿Dónde vive Teófilo?
- NH: --- Por la comisaria
- GL: --- ¿Y Victor?
- NH: --- Como salir a Sigues. Tunsho, hay una maderita, parece panzón, el tunsho. Ese dice que cuando te dan a tomar, estás sano, en agua, bebida, dice que te llena la panza y así te mueres
- GL: --- ¿De inflado así?
- NH: --- Sí. Venenoso dice que es esa planta. No te sanas ya dice.
- GL: --- ¿Por hacerte daño te darán a veces?
- NH: --- ¡Claro!
- GL: --- Ah dice que Lulucho estaba tirado en el camino, una señora lo ha recogido...
- NH: --- Lo llevaba dice en su manta pues, dice que, caminando, caminando así, normal dice que iba la señora pues, más allacito cuando caminaba dice que lo alzaba la pollera y volteaba a mirar, no había nadie. Así seguía dice pues, seguía fastidiándolo, *ucha* que la señora quedó medio sorprendida, ¿de qué será?, pensó de repente este palo podrido, lo votó dice pues, y ha sido ese pues.
- GL: --- ¿Lo vota la señora no?
- NH: --- Lo vota la señora. Después en otra oportunidad lo lleva a la candela... ese palo ¡no! Todo el tiempo para medio verduco, aunque cortado se pudre y no arde la candela.
- GL: --- Ah verduco, claro, claro
- NH: --- Aunque se pudra, está que jagua!, ¡no se seca!
- GL: --- ¿Qué raro no? Claro, justo me decían que por ejemplo que cuando tumban un terreno que está lleno de esa madera es difícil también que lo sequen pues.
- NH: --- Sí.
- GL: --- ¿Por ejemplo ese detalle quien recuerdas que te contó?
- NH: --- Uhhh, mis abuelos que murieron, ya mi abuela ha muerto ya años ya, murió de buena edad, que no sabían pues, ellos han vivido en esas épocas pues, esos no sabían que cosa era el fósforo, como se prendía una candela, nada conocían fósforo, ya cuando apareció el fósforo dice que eran gente millonaria

compran carambas, pobres no compramos, no sabemos qué cosa será, ¡mestizos no más compran fósforo decía mi abuela! ¡Comía arroz! Carambas arroz comen los ricos decía, y cuando le daban de comer pobre mi abuelita comía... es que eran miserables los mayores pues.

GL: --- ¿Eran miserables también?

NH: --- ¡Miserables! Mis abuelos han tenido platanal, terrenos cantidad a fondo de terrenos, ganados caballares, ganados vacunos, ganados ovinos, canchas, hasta de gusto tenían, pero plata no había... ¡también plata tenían! En esos tiempos apareció el inti...

Audio Nro. 160911_005

NH: --- El Ashkay... ya no me acuerdo ya, tiempo los abuelos contaban pues

GL: --- Y más o menos lo que te acuerdes un poquito

NH: --- Que lo llevaba los niños a comer, lo seguía a las mujeres gestadas

GL: --- ¿A las mujeres gestadas? Ya ok

NH: --- De una vieja muy mala dice que era pues. Hay viejitos viejitos que saben pero no escuchan y no saben pronunciar

GL: --- Pero esto de las señoras gestadas ¿quién las sigue?

NH: --- O sea la mujer lo sigue pues, la vieja

GL: --- ¿Pero para que lo seguiría?

NH: --- Para comerlo

GL: --- Porque a mí me han contado que a uno de los niños lo come

NH: --- A la mujercita lo come

Audio Nro. 160911_007

(En el camino nos habíamos detenido para cortar una rama de un árbol de lalucho)

GL: --- O sea que lalucho no se marchita rápido

NH: --- ¡No!

GL: --- ¿Y cuándo da fruto?

NH: --- Ya paso ya. Junio, julio

GL: --- Tiene buen olor entonces dices cuando da fruto

NH: --- Riquísimo huele cuando entras, por acá hay cantidad. Hay dos variedades, hay una hoja chiquita

GL: --- De verdad se hace sangre.

NH: --- ¡Jajaja! Cantidad por acá hay ¿Pero no te habían enseñado que era así? Una señora si me dijo que parece sangre, pero así no lo había visto.

GL: --- ¿Por eso se dice que es como una persona no?

NH: --- Sí. Ese crece un palote. Suficiente puede estar un mes así. No se marchita. Le meten candela, en el resto seco que esta, ¡nada lo hace!

Audio Nro. 160911_007

NH: --- Lo celebran los creyentes. Como una crucecita sale

GL: --- ¿El lalucho?

NH: --- Lalucho

GL: --- ¿Acá en Cañaris?

NH: --- Sí en Cañaris. Mis padres más antes celebraban, años ya, cuando vivía por la altura,
GL: --- Ahora ya no. ¿O sea del tronquito hacían la cruz?
NH: --- Sí. Lo sacaban bonito lo adornaban, quedaba bonito, ¿usted lo conoce la crucecita de Motupe?
GL: --- He visto algunas fotos
NH: --- Así. Acá está (mostrando la imagen que tiene colgada en la luna del camión). Ha desaparecido pues. Ese lo sacan del árbol.
GL: --- ¿Pero de todas maneras harán la cruz de lalucho? ¿O ya nadie hace ya?
NH: --- Ya muy poco ya.

Diálogo 10 (D10)

(Conversación con Teófilo Huamán Rinza y Leonardo Tantarico Pariacuri en el local de la municipalidad de Cañaris, 11.09.16 / 01:00 PM –yo llegaba de Pucara con una rama de lalucho que había recogido en el camino-)

Audio Nro. 160911_009

TH: --- ¿Y para qué sirve?
GL: --- No, me han contado una historia de esta plantita. Ya la saben seguro. Digamos que, era en realidad una persona que estaba en el camino, una señora lo ha recogido, pero cuando está más grande [la planta], ahora está delgadita,
TH: --- Si crece más grande
LT: --- Se hace arado también, si, tremenda duración tiene, si pues, yo tengo una de esos, dura cantidad, si pues se hace arado
GL: --- ¿Dicen que no se seca no?
LT: --- No, pero cortando se seca pues. Cuando ves que se hace arado. Así como es gomoso no se seca, para que cortes así difícil que se seque, se queda pues mes y medio, demora bastante, no es cantidad de jugoso, no sé qué tiene.
GL: --- Y que más bien se pone rojo mira, como la gente cuenta, como sangre
LT: --- Ah, sale pues, sale
GL: --- Entonces el tronco este que a las señoras les molestaba, la pollera que les levantaba
LT: --- ¡Ah! Claro se pega pues, se mancha la ropa, es gomoso pues
GL: --- Claro, tiene como lechecita acá adentro, y entonces la señora se ha dado cuenta y lo ha votado, pero después lo ha llevado la leña a la cocina y no ardía
LT: --- Que pues va arder
TH: --- Lo apaga pues, verde pues, humea no más, verde que va arder... GL:
--- ¿Ustedes son de acá? Estoy tratando de averiguar estas historias TH: --- ¿De dónde es usted?
GL: --- Yo soy de Lima, soy estudiante de antropología
TH: --- Ah, antropólogo, que bien
GL: --- Me han contado varias historias, también del Ashkay
TH: --- Ah del Ashkay, claro, Minyula
GL: --- ¿Minyula?
TH: --- Minyula le decían, es ese que comen los niños

GL: --- ¿Te acuerdas tu esa historia?

TH: --- ¡No! Casi no, como somos jóvenes, más los viejos, ellos conocen, tienen experiencia, nosotros hablamos salteado ya pues

GL: --- Claro, pero no me habían dicho que le decía así, Minyula... ahora el señor Narciso, él me ha dicho que también a las señoras embarazadas...

TH: --- Ah se los comía pues

GL: --- ¿Ah se los comía?

TH: --- Claro, sí se los comía pues, los dejaba dice, hay historias, dice que, antiguamente dice que ese era como no sé qué, no sé qué, como un carnívoro, en aquel tiempo cuentan, en eso vivían, que habrá sido pues, ¿como monstruo habrá sido no?, ¿en aquel tiempo esa persona, no?, se lo comía dice, no lo podía dejar, el marido salía a trabajar no lo podía dejar a la mujer como ahora así andando, la Minyula el Ashkay se lo papeaba solo los órganos no más, los intestinos...

GL: --- ¡Ah!

TH: --- Dice que, cuentan los viejos que, una parte no que, estaba la señora tejiendo su pollera ¿no?, o su, cualquier cosa, una manta, dice pues, lo dejo ahí, viene el hombre como si estuviera haciendo algo, como una estatua, viene lo mueve, adentro nada hay ya...

GL: --- Que lo había secado

TH: --- Ya lo había comido ya pues

GL: --- Seguro la criatura es lo que buscaba

TH: --- Ese lo busca pues

GL: --- Ya ves esa parte no me habían contado

TH: --- ¡Sí! Larga es, ahí mira, hay libros, hay un joven que vive en Chiclayo, es poeta

GL: --- Ah ¿Joaquín Huamán Rinza?

TH: --- ¡Joaquín! Él es que tiene todo ese libro

GL: --- Sí, sí, yo tengo ese libro, pero esos detalles por ejemplo falta incluso

TH: --- Ah... a él también le cuentan pues

GL: --- Claro está bien... después hay una señora que me ha contado que persiguió a dos chiquitos, a un varoncito y a una mujercita,, eran dos pastorcitos, los ha engañado

TH: --- ¡Aja, si, si! ¡Sí, eso es largo! ¡Cuántas hojas serán! ¿Cuándo va a acabar entonces, di? Acá hay viejitos que saben, hay, hay, que cuentan, si no que par que entiendas tiene que haber un *traducidor* pues, para que traduzca, en castellano pues, como es en quechua.

GL: --- ¿Y porque será que ya no se cuenta ahora?

TH: --- Es que no hay valor, no hay costumbre casi, no le dan importancia, ahora el avance todo es dinero pues, todo es dinero, la gente ya no le toman importancia, no hay quien pues también averigüe por esas historias anteriores, si hubiera alguien que rescate esos valores, claro, ¡renace pues!

GL: --- ¿Renace verdad?

TH: --- ¡Renace! Y hay personas que también que tienen sus papás, sus mamás vivos todavía, ellos cuentan, te cuentan, hay hijos que ya tienen su profesión, hay estudiantes superiores, ellos ya conforme lo narran los viejitos ya redactan pues, si no que no hay quien lo solicite pues.

GL: --- Hay un amigo, es un profesor que vive en Ferreñafe pero trabaja en Inkahuasi, él tiene también una idea para hacerlo, pero hay que organizarlo bien, porque realmente se está perdiendo... y al final la bruja come a la niña y deja su corazoncito, pero Jorge me ha dicho que es el hígado y el varoncito lo esconde y se lo lleva y le enseñan al final a Dios y Dios convierte este corazoncito en dos perritos

TH: --- Aja, dos perritos

GL: --- Y esos son los que han cuidado al niño hasta que llegue a su casa

TH: --- Si, si, si, esa historia es grade!, ahí lo cuida, ahí lo esconde hasta las aves, y la bruja, la vieja le dice qué llevas, que tienes escondido, según dice el gallinazo dice, no mi ala está quebrado...y ahí lo tenía, ¡jajaja!,

LT: --- El gallinazo mentía ahí, ¡claro mentía ahí! ¡Claro!

GL: --- ¿Tenía que mentir no?

LT: --- ¡Claro!

GL: --- Porque si no la bruja lo agarraba... pero ahora que me cuentan es parecido a como la bruja buscaba a las mujeres embarazadas

TH: --- ¡Sí, así es!

GL: --- Buscaba para que le coman al niño, entonces las aves igual tenían que esconderlo

TH: --- Dicen cuentan pues también, ahí como se dice, no nos cuentan detallado, a uno, al otro, pero ahí para hacerlo bacán, para llenarlo una fábula completa,

GL: --- Se va recuperando poco a poco la historia

TH: --- Como rompecabezas

GL: --- ¿Cómo te llamas tu amigo?

TH: --- Teófilo Huamán Rinza

GL: --- ¿Y tú?

TH: --- Leonardo Tantarico Pariacuri

GL: --- En el camino lo hemos sacado al laluchu

TH: --- Uhh. En el camino está pues, pero es poco, mas está en la peña, en el cerro... el fruto es bacán, pones, cortas un pequeño palito puedes hacer un... ¿le llaman un trompo? Puedes jugar, curioso es el fruto ¡Curioso el fruto!

LT: --- ¡Curioso!

GL: --- ¿Queda como un trompo?

LT: --- Si pues, ¡Sale!

TH: --- ¡Acá has hecho arado!

LT: --- Si, pues arado tengo y bonito ha quedado, dura cantidad, por eso te digo, se hace arado

GL: --- Pero para la leña creo que no es tan bueno

LT: --- ¡Para la leña cuando seca es buenazo!, ya cuando seca pues ¡Pero demora!

GL: --- ¿De repente lo guardaran para que seque ahí? ¿O no?

LT: --- ¡Claro lo dejas! ¡Si no, humea! Puede variando con otra leña seca, quizás, si no tienes

GL: --- Después este amigo me estaba contando que hay otro árbol que es como un hombre panzón, este...

TH: --- ¿Tunsho? Si, aquí no hay, ese barrigón, también cuentan los viejos que esa planta también,

LT: ---claro Tunsho

TH: --- Había brujos malos pues, como lo haría ¿no? Los diablos, los demonios, esa planta dice lo utilizaban y le daban de tomar así a una persona y se moría así inflado, se reventaba dice, porque... ¿has visto esa planta? Tremendo se hace la panza ¿di?

LT: --- Y tiene espinas también

GL: --- Ah ya, pero es un árbol malo entonces

TH: --- ¡Dicen! ¡Cómo será ahora pues! ¡Anterior cuentan también los viejos!

LT: --- Y las flores también, las flores blanco, como blanco vota...

TH: --- Ese es de desierto, de playa, no es de altura, por aquí no hay, eso hay por donde ha venido por acá por Pishculpampa, por Chilasque, ahí hay cantidad

GL: --- Pero entonces le daban de tomar entonces a las personas

TH: --- ¡Dicen! ¡Dicen! Cuentan que morían, reventaban... es como una leche tiene también, claro... infinidad de cosas hay para poder rescatar

GL: --- Del Ninamasha también

TH: -Ah sí, eso del cerro, al pie del Chorro

Diálogo 11 (D11)

(Conversación con Leonardo Tantarico Pariacuri en el local de la municipalidad de Cañaris, 11.09.16 / 01:30 PM)

Audio Nro. 160911_010

- GL: --- Porque por ejemplo, de esto del Ashkay, las personas acá mayores dicen que eso servía para que le diga a los niños que no pateen a los perritos, porque era de la niña, del corazoncito, ¿así han dicho creo no?
- LT: --- ¡Así ha sido pues! Tanto el varón como la mujercita, han sido dos pues, han sido pareja, tanto de las personas como de los animales, igual ha sido
- GL: --- ¡Ah ya!
- LT: --- ¡Claro igual han sido!
- GL: --- O sea se han creado igual
- LT: --- Aja, igual han sido, se han criado... los dos se cuidaban, no se dejaban porque lo perseguía... ¡Cuentan pues los mayores! Yo también me he olvidado
- GL: --- Igual los perritos, tiene que ser...
- LT: --- ¡Pareja pues! ¡Pareja tiene que ser! Pareja han sido. Por eso el otro perrito se llama... ¿Cómo se llamaba? Tenía su nombre el perrito
- GL: --- Toterés y Volverés
- LT: --- Toterés y Volverés... Su nombre le han puesto, supongamos es un perrito, su nombre le han puesto, porque si no, los acababa si es posible decían
- GL: --- ¿A los niños?
- LT: --- A los niños, también a las mamás, los mayores conocen más
- GL: --- Claro, los perros cuidaban a todos entonces... ¿porque si no lo acababan a los niñitos?
- LT: --- ¡Claro!
- GL: --- Es muy interesante
- LT: --- ¿No dice que es de su corazoncito? Por eso da pena matarlos, por eso a veces denuncia ahorita, porque es igual a una persona, sino que no habla, pero cuando hablas si entienden
- GL: --- ¿Y ha habido denuncias?
- LT: --- Si, en la comisaría, en la ronda

Diálogo 12 (D12)

(Conversación con el profesor Justino Huamán en su casa en Cañaris, 12.09.16 / 01:30 PM – yo llegaba a su casa con una rama de laluchu en la mano)

Audio Nro. 160912_003

- JH: --- De ahí se demora para que se sequen las hojas, no se secan así no más rápido, ¡bien macho es!
- GL: --- ¿Verdad?

JH: --- Si, no se seca así no mas
 GL: --- Por eso será que dicen que es macho
 JH: --- Por eso pues, por eso le dicen, bien macho es, casi poco le utilizan para leña, y no se arde también, ahí está humeándose, más saca humo
 GL: --- Ah es como un hombre
 JH: --- Como un macho pues, fuertísimo es
 GL: --- Porque también un amigo me dice que ha hecho arado y él me dice que buenazo es, lo tiene ahí normal, pero será cuando ya lo ha hecho secar, no se
 JH: --- Seguramente... como se llama esta maderita que siempre lo utilizan para yugo, *andanga* que le dicen, madera fuerte también, pesada, y esa madera es durable también, por eso lo utilizan para el yugo
 GL: --- Y ahora esta madera que lo hacen cruz con esta, ¿ya no hacen por aquí verdad?
 JH: --- Ya no ya, más madera, la madera no más lo hacen ya, hasta eso ya se va perdiendo, ahorita poco lo hacen, más cruz de fierro, más fierro lo mandan hacer

Diálogo 13 (D13)

(Conversación con el profesor Justino Huamán en su casa en Cañaris, 12.09.16 / 02:30 PM)

Audio Nro. 160912_004

GL: --- Hay otro aspecto del Ashkay que me han contado, que aparte también perseguía a las embarazadas
 JH: --- ¿Ah el mismo Ashkay?
 GL: --- A las embarazadas, para comerse al bebito, imagínate, así también cuentan
 JH: --- ¿También les han contado?
 GL: --- Si, eso no me habían dicho todavía
 JH: --- Si, así dice que ha sido pues... esa señora, viejita, que es dice, que era, como le llaman, sobador de las mujeres embarazadas, ¡según ella pues!
 GL: --- ¡Ah! ¿Ella les decía así?
 JH: --- ¡Según ella pues! Dice que ha sido así, sobador de las embarazadas para que las mamitas se den luz con toda tranquilidad...
 GL: --- Ah ya, ¿cómo masajes?
 JH: --- Aja, que preparaba a las mujeres embarazadas, solito dice que llegaba a la casa, según contaban así, solito dice que llegaba a las mujeres embarazadas, hay hijita vengo a curarte, de su barriguita para que no te duela, y para que des luz así con bastante tranquilidad, normal. Ya pues, se metía. Su esposo de la señora, de la mujer embarazada dice que se había ido lejos a trabajar, y la señora había quedado solita dice pues, y llega a la casa, vengo a verte como quien a visitarte, esta solita, tas mal de salud, eh... vengo a curarte, para que ya no te duela tu barriguita y para que el día que te toca dar a luz para que no te duela mucho. Ah ya pues, dice que lo hace descansar, pensando que era la... ya duermen juntos y ya pues en la noche ya, con las uñazas que tenía, ya le saca el bebito, lo come, y lo cose todavía
 GL: --- ¡Todavía lo cose!
 JH: --- Todavía lo cose. Justo dice que al día siguiente llegaba su esposo ya, y dice que tenía su *hawana*, de hilado de manto, poncho, seguramente hilaba, lo tenía listo ya, entonces justo llegaba al día siguiente su

esposo. La señora masajeadora, llegaría a saber, ¿qué sería pues?, entonces ya amanece todo ya, en frente de su casa dice que tenía un poste allí, entonces, la *hawana* lo tiembla, todo

GL: --- Lo arma bonito digamos

JH: --- Lo arma bonito... y la señora también... ¿muerta pues, no? Ya pues, sin bebito, muerta, normal, su paño, todo, todo dice que estaba ahí, normal pues

GL: --- ¡Ah! Con su sombrero... ¿todo?

JH: --- ¡Todo! Así lo deja puesto, hilando así, y lo deja sentadito, ya pues dice, sería en la tarde, no sé a qué hora sería, pero dice que ya ha entrado, para entrar a su casa dice que tenía una tranca, no sé si conoces tranca, esos de palo, que te cierra... ya pues su esposo aparece con su alforjita. En bestia dice que ha venido, prestando de su amigo de trabajar lo que ha comprado todo, ya sus amigos le han prestado, y han venido ya pues en acémila... y ¡borracho pues!, ¡borracho! Él era también chochera pues de su esposo, y la señora, ya llego a la tranca, su señora dice que estaba en la pampa ¿no?, así frente a su casa, dice que ¡tejiendo!, dice que se acerca a la tranca su esposo, medio borracho ya, dice que no quería bajarse de la acémila

GL: --- ¿Para que le abra?

JH: --- ¡Señora! ¡Venga ábrame la puerta! ¡La tranca! ¡Venga, venga, venga! Y nada pues dice... así sentada la señora así, ¡avanza! Dice que decía, la señora ¡normal! Dice que así sentada, viéndolo su *hawana* así. Ya entonces de tanto dice, el hombre se molestó dice,

GL: --- ¡Claro!

JH: --- Borracho se molestó ¿Qué pasa caramba? ¿Por qué no me hace caso esa mujer? ¡Carambas! Que ha dicho, ya baja de su acémila, está molestísimo pues, ya abre la tranca, y entra con su acémila, jalaba, ya pues se acerca a la señora, dice que el hombre llega y se iba molestándose, hablándose pues ¿no?, ¿Por qué no me haces caso? ¡Carambas! Que no sé qué. Entonces llega dice pues, ya se acerca a la señora, de cólera sería pues, y su señora dice que estaba sentada, dice que... antes que llegue le da un palmetazo, ¡paaaa!, ¿Por qué no me haces caso? Y la señora cae

GL: --- ¡Muerta!

JH: --- ¡Muerta! El hombre dice que se quedó asombrado, ahí sorprendido, de ahí ya pues el señor dice que ya se investiga, pregunta, ¿Qué ha pasado con mi señora? ¿Quién lo ha hecho así? Y le investiga dice pues, preguntaría a los vecinos pues, y le han dicho que la fulana ha hecho así

GL: --- ¿La vieja?

JH: --- Ahh, la vieja.

GL: --- ¿Le pego verdad?

JH: --- Le pego dice, pensando que está viva y que por marraja no, no, no le contestaba, pero no ha sido por marraja sino que estaba ya pues, ha estado muerta. Pero lo investiga dice pues, y llega a saber, cuando llega a saber dice que uhhhhh, ¡que le tenía un hambre!

GL: --- ¿De matarla?

JH: --- De matarla, lo ha matado dice pues.

GL: --- ¿Ah lo ha matado?

JH: --- ¡Lo ha matado! Pero así, ni con arma, con machete, con punta nada, ni con bala, sino que lo ha matado dice que de otra manera, así puro natural... dice que le invita pues con todo cariño ¿no?, ¡abuelliita! ¡Acompáñame a la casa!, ¡Tengo una fiestita de mi hijo! ¡Quiero contar con su presencia! Así dice que le endulza bien bonito pues

GL: --- ¡Bonito, bonito, bonito!

JH: --- ¡Aja! Ya pues, llega la vieja, le invita su comidita, todo pues dice ahí... ya la vieja dice que estaba comiendo pues... llega la tarde dice, ¿la tarde pues sería pues no?, y el hombre en su interiormente estaba con unas ganas de agarrarlo a patadas, y lo tapa dice toditos los huequitos de la casa, arriba, todos los

huecos dice que le tapa, todititos los huequitos, y ¿Cómo no se daría cuenta? ¿Qué será pues la vieja? Dice que le había puesto ahí una leña, una *rumada* de leña, dentro de la casa... debajito, como medio kilo de ají

GL: --- ¿Ají?

JH: --- ¡Ají! Entonces la vieja estaba sentada... ¿Y qué vas a hacer? Voy a matar cuy para pelarlo, aja ¡Ah ya! ¡Qué bien! ¡Qué bien! Para comerlo ¡Qué bien! ¡Me gusta esa carne! Dice que decía todavía la vieja, ¡Jajaja!

GL: --- ¡Jajaja! ¡Contenta todavía!

JH: --- Contentísima pues. Ya pues, dice que lo prende la candela ya, lo prende ya pues dice, a ambos lados lo echa la llave, llave para el otro lado, llave, ya prende la candela, medio que ya se arde bien, bien fuerte, ya entonces el hombre dice que sale, sale afuera echando la llave a las dos puertas, ¡todo cerrado! Y pues la candela, el fuego va avanzando más y más con fuerza, ya le ha estado quemando el ají... ya pues... ¡el tos!, el tos pues con el mismo ají pues, ya no aguantaba, y lo mata a la vieja dice que muere tosiéndose

GL: --- ¡Casi asfixiada!

JH: --- Asfixiada y más del ají, uhhh... si así no más a uno nos hace toser, no sé si te ha pasado

GL: --- Es verdad, sí es cierto

JH: --- ¿Si no? ¿Ya ves? Y el hombre dice que escuchando ahí en la puertita parado, escuchándole, ¡Bien hecho! ¡Porqué lo mata a mi señora! Dice que le decía pues, y ya pues parece que se sentía que la vieja ya era de las últimas de morirse ya, y dice que ya muerte hablando pues, ¡hablando dice que muere! Este... fulano tal diría pues... tú piensas que me estas matando, dice que ha dicho, tú piensas que me estas matando con este fuego, con este ají que has puesto, no me vas a matar a mí, me quedaran algunos, eh... algunos de mis uñas quedarán por los montes, y ese mis uñas a donde te vayas, siempre te habrá raspándose tu carne ¡Yo seguiré comiéndote le dice!

GL: --- ¡Ah! ¡Así le dice!

JH: --- ¡Así le dice! O sea refiriéndose a las espinas, esos de mora... siempre pues hasta ahora cuando vamos a traer leña, y entramos al monte, y las espinas ¡paaaaa!, nos saca sangre ya ¡Eso es pues! Ah, eso es pues... así dice que se murió... hasta ahí me contaron, más no sé, no sé si seguiría más...

GL: --- Es muy interesante ¿Y eso quien te contaba?

JH: --- Mi abuelito me contaban eso

GL: --- ¿Tu abuelito?

JH: --- Si mi abuelito me contaba... así dice que lo mataron a la vieja,

GL: --- ¿Y esta vieja era el Ashkay siempre?

JH: --- Ah, Ashkay pues... dice que ha sido ¡varios! No solamente uno, ha habido, dice que ha habido bastante, eran varios, varias familias, como ahora familias que somos ¿no?, así dice que ha sido

GL: --- Ah eran una familia entonces

JH: --- Eran una familia, una familia, le mataban uno se quedaban

GL: --- Estaba otro, otro, otro

JH: --- Ya contando eso lo harían tener miedo, moriría, qué será pues, bueno así nos han contado, pero el hecho es que lo mataron de esa manera, al final, le mataron

GL: --- Con razón que en el Ashkay que persigue a los niños, al final Dios...

JH: --- Ese es de Dios

GL: --- Que los reúne a todos lo Ashkay, ellos son

JH: --- ¡Aja! Claro, ese es ya de Dios ya, si

GL: --- Yo creo que Tú te puedes acordar varios

JH: --- De repente si me hacen acordar, como tú que me has hecho acordar ahorita, de la embarazada

GL: --- ¿Y cómo el abuelito así te contaba? Digamos, estaban caminando, conversando, cómo era que te contaba

JH: --- No, ellos, me han contado ya... ¡Yo no! ¡A mí no me ha contado! Sino yo escuché que conversaban entre mayores, escuchaba que hablaban entre mayores, ahí yo chismoseaba pues, ¡jajaja!

GL: --- Ah, y ellos se contaban

JH: --- Se contaban conversaban pues entre mayores... antiguamente los mayores al tomar yonque²⁴, alguna fiesta conversaban todo lo que es... si es hombre, digamos, si es mujer, conversaban todo lo que es haceres²⁵ de la casa, si es varón haceres de la chacra... ¡de los tiempos que conversaban! Hoy está el tiempo de verano, oye compadre no tengo yunta, como trabajare, como araré, decía no, así conversaban, en comparación con el día de hoy la juventud ya no se ve así, todo a la gracia

GL: --- Ah ya te entiendo, si hablaban de las señoras, de las mujeres, ahí se acordaban del cuento este

JH: --- Si claro, se acordaban, empezando diciendo de que a mí me contaron así mis mayores, mis abuelitos así nos contaban, yo creo que es cierto decían pues, porque hasta ahorita las espinas a donde nos vayamos siempre nos raspan, nos sacan sangre, yo creo que eso es cierto, creo que el diablo, el Ashkay no se ha muerto, ahí está decían, ahhh, así decían

GL: --- ¿Y tú estabas ahí lado, chiquito? Pero no es que entonces tu abuelito se sentaba contigo y te decía te voy a contar...

JH: --- No, no, no, no... a los muchachos no nos contaban

GL: --- ¿Era conversación de ellos?

JH: --- ¡De ellos entre mayores!

GL: --- ¿Y las señoras también conversaban así, o no?

JH: --- ¡Las señoras también! Hay mujeres, eran *ejemplistas* les llamaban, hay mujeres que saben de los cuentos antiguos, *ejemplistas* les llamaban; pero hay otros que no, hoy día nos conversan para mañana nos olvidamos ya

GL: --- Ah ya, me dices que *ejemplista* era la que se podía acordar

JH: --- ¡Sabían pues! Se podían acordar ¡Sabían! Todo lo que les contaba sus abuelitos lo que era antes pues, así era

GL: --- Después, de lalucho mira, quizá te acuerdes algo, dice que esta madera en realidad antes de que la señora lo encuentre y que lo cargue, que le suba la pollera, antes de eso, dice que este era un hombre que estaba en una quebrada y ve caer una estrella, y en realidad cuando va a verlo es una señora, es una mujer blanca, y él se enamora de ella

JH: --- ¿Lalucho?

GL: --- Si, se enamora de ella, y lo convence y lo lleva a su casa

JH: --- ¿A esa estrella?

GL: --- Así es, pero es una mujer en realidad, bonita. Entonces la mujer esta se escapa y vuelve al cielo, y él está triste, destruido, entonces pide que lo lleven allá para que busque a su señora, no recuerdo que animal la cosa es que llega al cielo

JH: --- Llega al cielo...

GL: --- Si, encuentra un banquete de comida y entonces se antoja y comienza a comer un poquito de cada plato, y que era, empiezan a parecer todas las estrellas, pero que son personas, pero ya sin un brazo, sin una oreja, porque había comido parte dice pues

JH: --- ¡Ah por eso!

²⁴ Nombre dado en Cañaris, al aguardiente de caña de azúcar.

²⁵ Modo de referirse a los quehaceres del hogar.

GL: --- Entonces le dicen porque has comido así, hubieras comido una sola, de un solo plato. Entones él se sorprende, sabes que tienes que regresar a tu casa, a la tierra. Y lo regresan y cuando cae, allí es la madera que se forma

JH: --- ¡Ah por eso! Bueno de verdad no sabía eso... ¡Ah ya! ¡Ah por eso! Por eso se forma ya... Ah, así ha sido entonces, de verdad no sabía... interesante de verdad también lo que me estás contando, una nueva.

Diálogo 14 (D14)

(Conversación con el joven John Fredy Lucero Rinza en su casa en Cañaris, 12.09.16 / 02:30 PM)

Audio Nro. 160912_004

GL: --- Ayer me decías de que lalucho a veces gritaba, ¿no?, cuando le...

FH: --- Le cortaban

GL: --- ¿Quién? ¿Cuándo te contaron eso?

FH: --- Hace cuatro años atrás, mi abuelito

GL: --- ¿Y cómo te contó? Te contó más de lalucho? O solo te dijo eso... ¿Cómo fue que te dijo? ¿Qué estaban haciendo?

FH: --- Ah, me conto así sentado, me estaba diciendo que cuando cortaban las personas, decía no me cortes, soy igualito como ustedes no me cortes, así gritaba, no me cortes soy igualito como ustedes, así, que quiero vivir como ustedes gritaba,

GL: --- ¿Quiero vivir como ustedes?

FH: --- Aja, gritaba así dice. Y hasta ahorita también, cuando cortan no se seca, no se seca pues, no se seca rápido.

GL: --- Ayer me contaron también que incluso lalucho había sido un hombre que cayó del cielo, y que una señora lo recogió y en el camino esta madera que era un hombre la molestaba, ¿eso no te contaron?

FH: --- No.

GL: --- ¿No verdad? Ah...

FH: --- Pero sí es bueno también, algunos cuando se iban a quemar rozos, cuando ya la candela se iba por escapar, lo cortaban sus hojas y lo votaban para que no se escape, porque eso lo entretiene, ya no le dejar pasar ya

GL: --- Ahhh, las hojas del lalucho, para que le fuego...

FH: --- Ya no se vaya mas

GL: --- ¿Ya no pase no?

FH: --- Si, ahí lo entretenía, claro hasta ahorita existe eso, casi no se quema al toque.

GL: --- Claro está ahí dando vueltas, el fuego seguro ¿Y eso tú lo viste o te contaron así también?

FH: --- Yo lo he hecho

GL: --- ¡Ah tú lo has hecho! ¿Y quién te dijo así? ¿Cómo aprendiste a hacer eso?

FH: --- Mi abuelito me decía así, cuando la candela se escape, ponle así con sus hojas me ha dicho,

GL: --- Y porque crees que tu abuelito te decía que las hojas hacían eso, porque era...

FH: --- Porque no se quemaba al toque pues, era dura su hoja,

GL: --- Y aparte este escuchaste del Ashkay? ¿También fue tu abuelito que te conto esto? ¿U otra persona?

FH: --- Sí me contó mi abuelito también... dice que cuando se ocultaba el Sol, parece el Sol se hacía rojo, a un lado en las montañas, y dice que donde estaba el Sol rojo, amarillento, así estaban todas las personas muertas, mejor dicho ahí se ponían para que les dé el Sol, para que tengan el calor, toda la tarde...

GL: --- Ya, se juntaban allí.

FH: --- Sí, donde estaba el Sol y de ahí dice que los muchachos como algún niño como eran traviesos y se iban pues a la montaña, a veces se juntaban varios y se iban, dice que... y cuando estaban cerca, gritaba, decía, vengan ayúdenme, ayúdenme, y como los chicos obedecían al toque, se iban, y dice que los llamaba, pero el Ashkay se retiraba más y más cuando se acercaban, y lo llevaba así cuando lo llamaba, se iba más al cerro, y de ahí dice que cuando ya... se presentó una mujer, como mujer, como una muchacha, y lo seguían. Cuando ya estaban por ingresar al cerro, dice que los muchachos ya sintieron miedo ya, y regresaron, desde ahí dice que vinieron y contaron a sus padres. Dice que sus padres no lo creían a los muchachos, como eran niños, no lo creían, y después las personas se iban, algunos se iban, y algunos no, algunos se fueron y no vieron nada, solo a los niños lo perseguía... y dice que... cuando el Ashkay lo comió a un muchacho, y de ahí se dieron cuenta, dice que lo había sacado su tripa y lo había comido con todo su perrito.

GL: --- ¡Con el perrito también!

FH: --- Sí, como el niño no sabía, se había ido a la montaña con su perrito, se había ido a juntar leña. Y dice que lo había comido.

GL: --- Ya, seguramente igual le engañó el Ashkay, ¿llamándole verdad?

FH: --- Sí, lo llamaba, y lo había comido con todo su perrito.

GL: --- Ahhh, y el niño nunca pudo salvarse entonces.

FH: --- No, nunca

GL: --- ¿Y ahí terminaba esta historia?

FH: --- Sí. Hay varias historias sino que yo me he olvidado.

GL: --- ¿Y eso cómo así tu abuelito te lo conto? ¿Qué estaban haciendo cuando te lo empezó a contar?

FH: --- Cuando ya estaba por fallecer,

GL: --- ¿Ah sí? ¿O sea él estaba en su cama?

FH: --- En su camita.

GL: --- Y tú lo fuiste a ver seguramente a conversar, y que te dijo...

FH: --- Así me estaba diciendo que... pero a veces existe que a las doce, a la medianoche en la montaña sí te llama... me estaba diciendo que cuando te llama, no, no, no hables, no mires para atrás, porque si no cuando miras el viento mismo te lleva decía... a veces grita una persona, o como un niño grita, te dice espérame. Pero mi abuelito me decía que no, no lo obedezcas y no más seguir adelante me decía.

GL: --- Ya. Y antes, cuando él estaba todavía bien, estaba sano, ¿no te contaba?

FH: --- No.

GL: --- Te conto al final nomas...

FH: --- Sí.

GL: --- Ya...

FH: --- No sino que yo me estaba yendo a que me cuente pues, porque mi profesora me ha dicho que cuente esa historia, por eso yo me iba.

GL: --- ¡Ah ya! La profesora te había dicho, este recojan historias de los abuelitos, entonces fuiste a preguntarle, y ahí empezó a contarte... Entonces del Ashkay hay varias historias...

FH: --- Hay varias historias, sí.

Anexo --- 2

Citas de redes sociales

Imagen 1. Palabras de la plataforma de lucha de la CC San Juan de Cañaris en página Facebook



Anexo --- 3

Carta dirigida a la Municipalidad Distrital de Cañaris, presentando la investigación

Lima, 08 de abril de 2016

Sr. José Gaspar Lucero
Municipalidad distrital de Cañaris

Sr. Roberto Reyes Rinza
CC San Juan de Cañaris

Estimados señor alcalde del distrito de Cañaris y Sr. Presidente de la CC San Juan de Cañaris:

Tengo el enorme placer de poder saludarlo. Le escribe el Sr. Gherson Eduardo Linares Peña, con DNI 10407629, domiciliado en la ciudad de Lima.

Como estudiante de la maestría en antropología de la Pontificia Universidad Católica del Perú, he presentado una propuesta de investigación sobre la *tradicón oral de Cañaris*, la misma que ha sido aceptada por el equipo de profesores de la escuela de post grado de la referida universidad. Ello, debido al enorme interés que tengo por la invalorable cultura que posee el pueblo de Cañaris, en particular, respecto al conjunto de tradiciones orales que se mantienen en la memoria popular hasta la fecha.

Por ello, señores autoridades del distrito y caseríos de la comunidad campesina de Cañaris, les solicito me puedan recibir y dar su apoyo para llevar adelante esta iniciativa de investigación, para lo cual tengo el sincero deseo de contribuir a la recuperación, conservación y difusión de una parte importante de la cultura de este distrito.

Como primera actividad, les solicito me puedan recibir en la ciudad de Chiclayo a donde yo estaría viajando para poder exponerles y presentar personalmente esta iniciativa.

Muchas gracias de antemano

Atte:



Gherson Eduardo Linares Peña

cc delegados comunales de caseríos de San Juan de Cañaris