

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



Entre incas y *machulas*: prácticas y narrativas sobre lo prehispánico en contextos agrícolas, arqueológicos y de búsqueda de “tesoros” en Urco (Calca- Cusco)

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en antropología presentado por:

Ode Zolla, Chiara

Asesor:

Salas Carreño, Guillermo

Lima, 2024

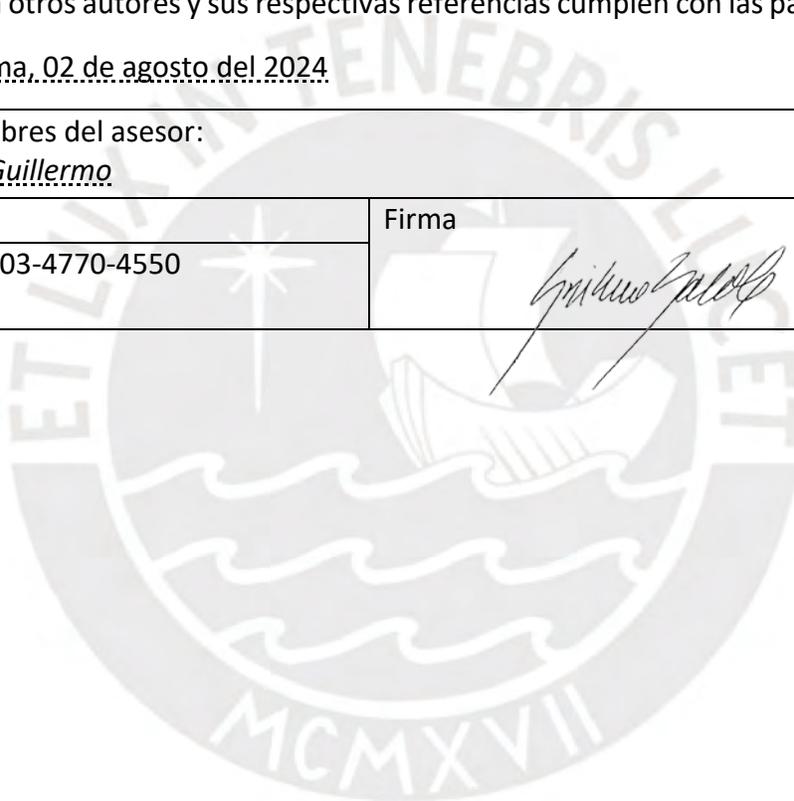
Informe de Similitud

Yo, Salas Carreño, Guillermo, docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor de la tesis titulada Entre incas y machulas: prácticas y narrativas sobre lo prehispánico en contextos agrícolas, arqueológicos y de búsqueda de "tesoros" en Urco (Calca- Cusco) de la autora Ode Zolla, Chiara dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de similitud de 9% en el reporte emitido por el software *Turnitin* el 02/08/2024.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 02 de agosto del 2024

Apellidos y nombres del asesor: <u>Salas Carreño, Guillermo</u>	
DNI: 09677695	Firma 
ORCID: 0000-0003-4770-4550	



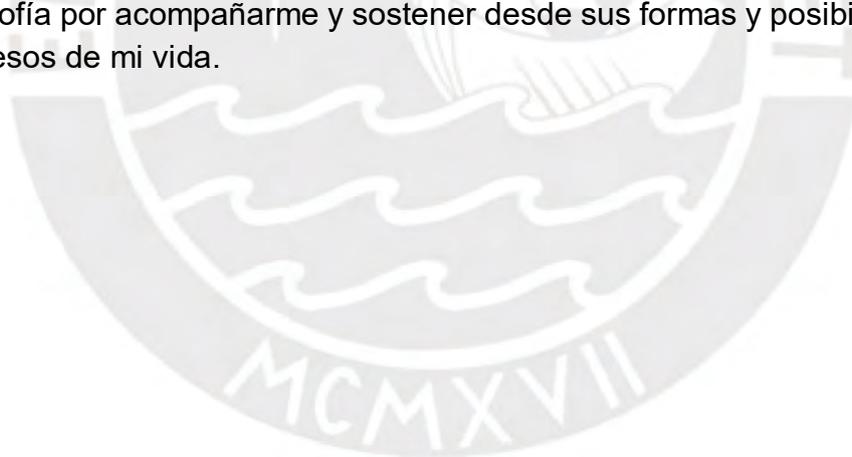
*Para mis padres y abuelos,
por su eterno cuidado y cariño.*

*Para Urco,
por devolverme mi camino.*



Agradecimientos

Como en todo proceso, inevitablemente se hila desde algún primer punto. Comienzo agradeciendo, entonces, a mis profesores de la facultad de antropología que me brindaron una diversidad de formas de pensar y me introdujeron en temas fascinantes sobre los pueblos indígenas del planeta, despertando en mí preguntas y asombros. Agradezco también a las *llaqtas* que he conocido, pues el compartir con sus pobladores me permitió muchos aprendizajes, *ch'allas* y alegrías; caminar con ellos sus territorios me mostró formas diferentes de entender los mundos que sostienen. Agradezco también a mis amigos y compañeros de estudio Alberto Castro y José Enrique Solano, pues nuestro interés compartido por los estudios andinos nos llevó a muchas e inspiradoras conversaciones. Discutir las teorías y los hallazgos de nuestras investigaciones como estudiantes me permitió clarificar gran parte de esta tesis. En esa línea, agradezco de manera especial a mi asesor Guillermo Salas por aclarar mis dudas con paciencia y por sus orientaciones constantes sin las que esta propuesta hubiera sido imposible de realizar. Sus comentarios y rigurosas correcciones a mis textos, me permitieron labrar la presente tesis y sus metamorfosis desde su planteamiento original. Agradezco, también, profundamente a Jaime Fayad por su compañía en el camino. Un agradecimiento especial a los pobladores de Urco y a los miembros del equipo arqueológico por su buen recibimiento y colaboración durante mi trabajo de campo. Por último, mi eterna gratitud a Fuad y Giannina, mis padres y a mi hija Luana Sofía por acompañarme y sostener desde sus formas y posibilidades, este y otros procesos de mi vida.



Resumen

La presente investigación explora las tensiones y formas de colaboración que emergen de las prácticas y formas de relación que establecen pobladores de Urco (Calca, Cusco) y agentes vinculados a la arqueología con distintos tipos de materialidades prehispánicas. Para ello, analiza y compara los conjuntos de prácticas -y los presupuestos ontológicos implícitos en las mismas- que median las relaciones de los pobladores de Urco y los miembros de un equipo arqueológico con sitios, objetos y restos humanos prehispánicos del lugar en contextos agrícolas, de búsquedas de “tapados” y de intervención arqueológica. A partir de un trabajo de campo llevado a cabo con una metodología cualitativa y empleando técnicas de investigación como la observación participante, entrevistas y conversaciones informales, la autora explora la multiplicidad ontológica de materialidades prehispánicas. De acuerdo a los distintos contextos y las prácticas en las que estén involucrados, los restos prehispánicos pueden emerger como objetos pasivos sujetos a intervención de expertos o como ambiguos seres agentivos capaces de intervenir en el desarrollo de los acontecimientos de acuerdo a su voluntad. Siendo un tema con muchas aristas por atender, la presente tesis aporta un estudio de caso sobre las formas en las que una población andina en particular se vincula con lo prehispánico - con especial atención a los seres no-humanos asociados- en distintos contextos y cómo se reconfiguran las relaciones, narrativas y prácticas al implementarse un proyecto arqueológico en el lugar.

Palabras claves:

Cultura material, sitios, objetos y restos humanos prehispánicos, arqueología, ontologías, no-humanos, incas, quechua.

Abstract

This research explores the tensions and forms of collaboration that emerge from the practices and forms of relationship established by the inhabitants of Urco (Calca, Cusco) and agents linked to archaeology with different types of prehispanic materialities. To this end, it analyzes and compares the sets of practices -and the ontological assumptions implicit in them- that mediate the relationships of the inhabitants of Urco and the members of an archaeological team with sites, objects and prehispanic human remains of the place, in agricultural contexts, searches for "tapados" and archaeological intervention. From a fieldwork carried out with a qualitative methodology and using research techniques such as participant observation, interviews and informal conversations, the author explores the ontological multiplicity of pre-hispanic materialities. According to the different contexts and practices in which they are involved, prehispanic remains can emerge as passive objects subject to expert intervention or as ambiguous agentive beings capable of intervening in the development of events according to their will. Being a topic with many edges to be addressed, this thesis provides a case study on the ways in which a particular Andean population is linked to the prehispanic -with special attention to the associated non-human beings- in different contexts and how relationships, narratives and practices are reconfigured when an archaeological project is implemented at the site.

Key words:

Material culture, prehispanic sites, objects and human remains, archaeology, ontologies, non-human, incas, quechua.

Índice

Introducción	1
Capítulo I	
Estado de la cuestión	9
1.1 Narrativas sobre el tiempo de la antigua humanidad pre-solar	10
1.2 Manifestaciones actuales de los <i>ñawpamachus</i>	14
1.3 Prácticas mediadoras entre humanos y <i>ñawpas</i>	20
1.4 Prácticas y narrativas sobre los incas	27
1.5 <i>Ñawpas</i> en contextos arqueológicos	32
Capítulo II	
Marco teórico	36
2.1 Ontologías y la emergencia de mundos múltiples	37
2.2 Prácticas relacionales con no-humanos en los estudios andinos	46
2.3 La constitución moderna y el trabajo de purificación	50
2.4 Agencia e intencionalidad de no-humanos en los mundos andinos	53
2.5 Creencias, religión y lo inmaterial	61
2.6 Los equívocos sin control	64
Capítulo III	
Relaciones de los pobladores de Urco con materialidades prehispánicas	67
3.1 Algunos aspectos sobre la <i>Wak'a</i> de la Ñusta y otros sitios incas	71
3.2 Etiquetas y prácticas de relación con no-humanos en trabajos agrícolas en lugares con restos prehispánicos	75
3.3 Algunos aspectos sobre los <i>machulas</i> , sus lugares y sus cosas	80
3.4 La revelación de los tapados incas	85
3.5 El oro, los objetos y los restos humanos incas fuera del “tapado”	88
2.6 La búsqueda e intervención de “tesoros” incas	90

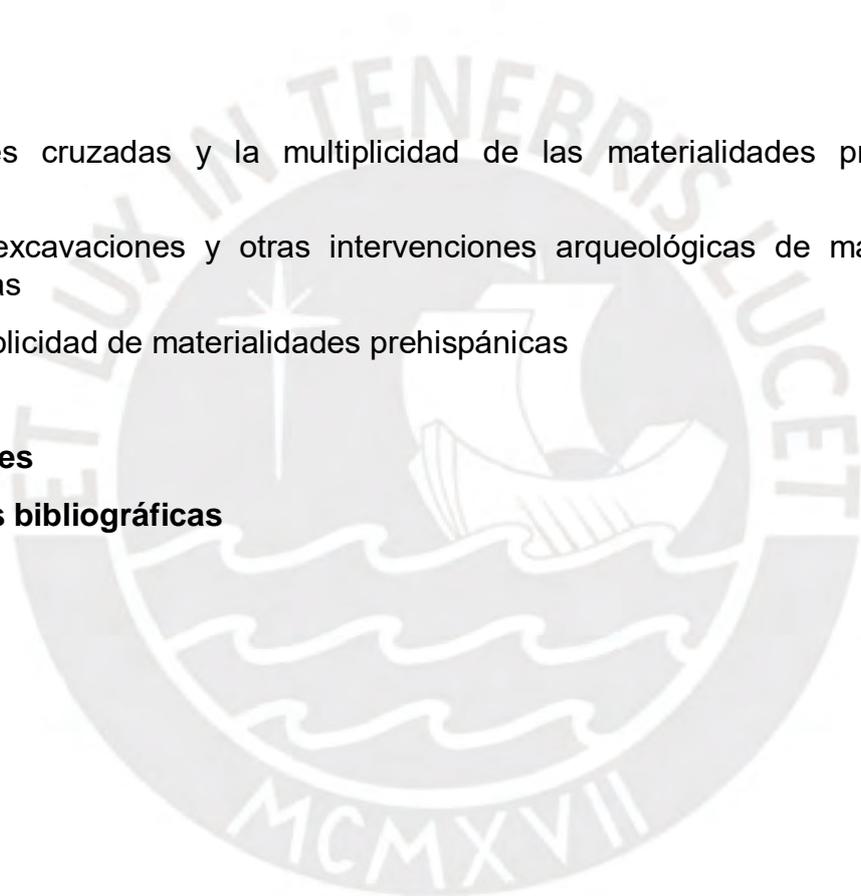
Capítulo IV.

Relaciones y prácticas del equipo arqueológico con lo prehispánico	96
4.1 La recomposición de los andenes y las aperturas de unidades de excavación	98
4.2 Prácticas de relación con no-humanos en el proyecto arqueológico	103
4.3 El despacho del proyecto	104
4.4 Prácticas cotidianas con seres no-humanos	113
4.5 Nociones sobre el “creer”	111
4.6 Relaciones con restos humanos, objetos y estructuras prehispánicas	113

Capítulo V

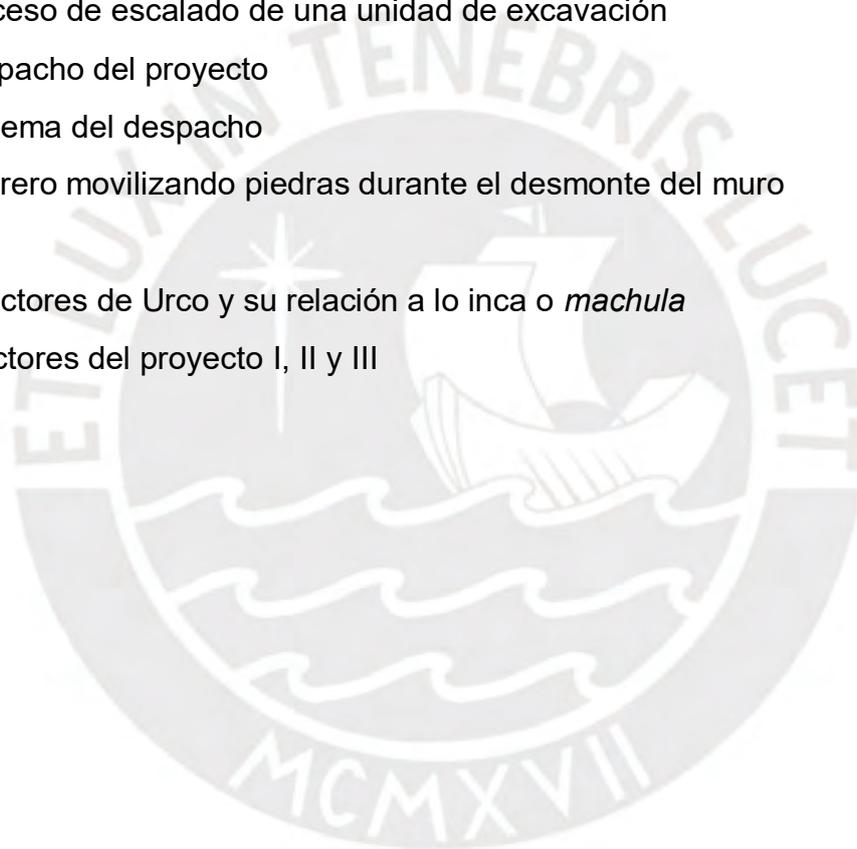
Percepciones cruzadas y la multiplicidad de las materialidades prehispánicas	118
5.1 Sobre excavaciones y otras intervenciones arqueológicas de materialidades prehispánicas	121
5.2 La multiplicidad de materialidades prehispánicas	124

Conclusiones	129
Referencias bibliográficas	135



Índice de figuras

Foto 1. <i>Wak'a de la Ñusta</i>	72
Foto 2. <i>Intiwatana</i>	72
Foto 3. Sector agrícola adyacente a la <i>Wak'a de la Ñusta</i>	75
Foto 4. Sector I, Andenerías inca. Atrás, Apu Q'anqan	99
Foto 5. Reticulado y codificación de piedras	100
Foto 6. Proceso de desmontaje del andén IV	101
Foto 7. Herramientas de trabajo arqueológico	102
Foto 8. Proceso de escalado de una unidad de excavación	102
Foto 9. Despacho del proyecto	107
Foto 10. Quema del despacho	108
Foto 11. Obrero movilizando piedras durante el desmonte del muro	120
Mapa 1. Sectores de Urco y su relación a lo inca o <i>machula</i>	70
Mapa 2. Sectores del proyecto I, II y III	97



Índice de cuadros

Cuadro 1. Seres no-humanos y sus cualidades en su relación a materialidades prehispánicas

69



Introducción

Entre la diversidad de temas que pude explorar como estudiante antropología, en mis últimos años, estuve muy interesada en las formas de socialidad andina que exceden lo humano. En ese sentido, los trabajos de Guillermo Salas (2019) y Marisol de la Cadena (2015) fueron importantes guías. Inspirada y en diálogo con sus propuestas que, aunque distintas, atienden a vínculos con una serie de seres no-humanos, especialmente montañas, lagunas, *chacras* en y general, cualquier *lugar* con nombre propio- los cuales emergen como seres con agencia e intencionalidad- tuve la oportunidad de emprender una serie de pequeñas investigaciones. En estas pude indagar en torno a algunas relaciones con seres no-humanos como lagunas, montañas y restos arqueológicos chancas (Vilcashuamán, Ayacucho), el *Muqui* (Humanchuco, La Libertad) y relaciones con instrumentos musicales y seres no-humanos asociados a estos, como sirenas y ecos (Lago Titicaca, Bolivia y Perú).

Las herramientas conceptuales que me brindaba el llamado “giro ontológico”, y el amplio registro etnográfico del sur andino, me permitían explorar relaciones con estos seres no-humanos que hasta el momento encuentro muy intrigantes. Desde este enfoque lo importante es, como señala Marisol de la Cadena, tomar en serio aquello que la gente dice y hace. Así, la atención en estos trabajos, está en las prácticas tomadas en serio, analizando la forma misma en que se performan y cómo a partir de ellas emergen mundos particulares. Este abordaje implica un arreglo en la orientación etnográfica que se sustenta en su aproximación a la diferencia radical como un asunto ontológico, antes que como sólo epistemológico. Es decir, se pasa de la pregunta por “¿cómo es que los otros conocen el mundo?” a “¿cómo es el mundo que emerge de las prácticas de los otros?” (Salas, 2019, p.36). En este caso, el examen de los conjuntos de prácticas que median las relaciones con seres no-humanos en sociedades andinas, informan sobre la forma particular en la que emerge un mundo y sobre la constitución ontológica de los seres que conforman lo existente.

La literatura etnográfica (por ejemplo: Allen, 1982; Casaverde, 1970; Núñez del Prado, 1970; Fuenzalida, 1971) informa sobre las distintas relaciones que establecen comunidades del sur andino con sitios, objetos y restos humanos prehispánicos, en tanto seres agentivos. Estos seres, tienen la capacidad de favorecer o perjudicar gravemente a los humanos según su voluntad. Estos estudios dan cuenta que para

las poblaciones quechua del sur andino, las materialidades prehispánicas son consideradas peligrosas, tan sólo por el contacto con las mismas. Para realizar trabajos agrícolas o cualquier trabajo que involucre restos prehispánicos (andenes, restos humanos, *chullpas*), los pobladores de las comunidades surandinas tienen formas particulares de relacionarse que incluyen una serie de cuidados y prácticas específicas. Por ello, las tensiones que podrían surgir de intervenciones arqueológicas, que suponen formas relación a partir de prácticas expertas y un movimiento significativo de materialidades prehispánicas, me resultaban intrigantes.

En esta ocasión, la propuesta analítica de mi investigación consiste en explorar las distintas prácticas -y los presupuestos ontológicos implícitos en ellas- que median las relaciones entre humanos, materialidades prehispánicas y no-humanos asociados a estas. En particular examino las formas en las que sitios, objetos y restos humanos prehispánicos, a partir de ciertas prácticas, emergen como seres agentivos con cualidades de persona. Para ello, analizo las distintas relaciones que establecen los agentes vinculados a la arqueología y los pobladores de Urco con materialidades prehispánicas. Lo que hallará el lector es un examen de las formas en las que se relacionan, difieren y se articulan conjuntos distintos de prácticas agrícolas, arqueológicas y de búsqueda de “tapados”. En estos contextos, como expongo en los siguientes capítulos, las materialidades prehispánicas, pueden emerger de formas muy distintas a la pasividad con la que usualmente se comprenden desde los mundos dominantes.

Siendo este el tema a abordar en mi investigación, la Cooperativa Agraria Cristo Salvador de Urco se presenta como un propicio lugar de campo. Urco se encuentra ubicada a la margen izquierda del río Vilcanota, en el distrito de Calca, provincia de Calca, departamento del Cusco. Su población está asentada sobre un gran sitio arqueológico de ocupación inca y pre-inca. Las relaciones con lo prehispánico, por tanto, son inevitables y cotidianas. Así mismo, el destino fue generoso con mi investigación, pues al comenzar el segundo mes de mi trabajo de campo, inició el proyecto arqueológico “Recuperación del servicio de interpretación cultural de los sectores I, II, y III de la zona arqueológica monumental de Urco” a cargo de la División Desconcentrada de Cultura del Cusco que tendrá una duración de dos años. Esto me permitió explorar con mayor profundidad las prácticas de relación de los agentes vinculados a la arqueología con lo prehispánico.

La cooperativa fue constituida en 1975 en el contexto de la creación de empresas sociales durante la Reforma Agraria del gobierno de Velazco Alvarado. Sus miembros son formalmente socios y no comuneros. Cabe mencionar que tan solo en contextos que refieren a la Cooperativa (como en su aniversario o en asambleas particulares), los pobladores se suelen denominar socios; usualmente se denominan a sí mismos como comuneros y a Urco, como comunidad. Antes de la Reforma, Urco había sido una hacienda de un inglés conocido en Urco como “Mr. Pen” o el “gringo Pen”. En la hacienda funcionaba, además, una misión evangélica que entregó a la cooperativa cabezas de ganado y semillas. Sólo algunas familias actuales de Urco habitaron en tiempos previos a la hacienda, los demás fueron traídos por el hacendado como *yanaconas*¹ para trabajar estas tierras. Aproximadamente desde la década de los 90s la cooperativa se ha ido desarticulando en sus aspectos empresariales y las tierras fueron parceladas. En la actualidad, las familias de socios guardan relaciones internas que funcionan más en una lógica comunitaria que cooperativista.

En abril del 2023 la Cooperativa Agraria Cristo Salvador de Urco estaba conformada por 41 jefes de familia empadronados. Anteriormente, sesionaban en asambleas cerradas solo para socios empadronados. Los hijos de los socios han presionado para participar y estos les han abierto el espacio a nuevas generaciones. En el tiempo que realicé mi trabajo de campo en Urco (de marzo a mayo de 2023) considero que habitaban dentro de los linderos de la cooperativa, aproximadamente, unas 250 personas². Urco es una población que se dedica principalmente a la agricultura, además, algunos crían animales como ovejas, vacas, gallinas, patos y cuyes para autoconsumo y en ocasiones para venta local. Todos los socios tienen acceso a distintas tierras distribuidas entre los sectores de Urco. En la actualidad, producen diversas clases de cultivos, principalmente maíz, papa, haba, quinua, vegetales, hortalizas algunos frutales y flores de distintos tipos. Los cultivos, especialmente el maíz, se orientan al comercio local y el autoconsumo. Algunos pobladores, además, trabajan como peones contratados para distintas faenas

¹ *Yanaconas* es el término con el que se refieren los pobladores de Urco a las personas que fueron traídas de otros lugares para trabajar las tierras de Urco en tiempos de la hacienda.

² Los demás hijos de socios, se asentado en su mayoría, en un centro poblado, llamado San José de Urco, que se encuentra muy cerca de la Cooperativa Cristo Salvador de Urco, otros en el pueblo de Calca.

agrícolas en Valle Sagrado y en construcción civil o negocios diversos en Calca y en otras provincias del Cusco.

La zona arqueológica monumental de Urco está ubicada sobre los terrenos de la cooperativa. Tiene una extensión de 77.8 hectáreas. El complejo arqueológico ha sido nombrado Patrimonio Cultural de la Nación mediante la Resolución Viceministerial N° 0150-2010-VMPCIC-MC del 19 de noviembre del 2010. Se encuentra dividida en tres sectores. El Sector I, se constituye por enormes andenes incas los cuales son usufructuados actualmente por los socios de la cooperativa. El sector II que consiste en dos recintos llamados *Kallankas*. El sector III, corresponde a otro sistema de andenerías, también actualmente usufructuado, en el que se encuentra, además, el recinto ceremonial llamado *Wak'a de la Ñusta*. Todos estos sectores presentan en su infraestructura deterioros que están siendo intervenidos para su restauración en el proyecto arqueológico en curso.

De acuerdo al expediente técnico del proyecto, los antecedentes de intervenciones arqueológicas datan desde la década de los 90s. En 1993, se realizó la primera intervención a cargo del arqueólogo Washington Camacho Merma, a través de la Dirección Departamental del INC- Cusco. En esta, se realizaron labores de limpieza y extracción de malezas que cubrían los recintos del sector ceremonial. Los trabajos de investigación, excavación y restauración iniciaron en 1998, bajo la dirección de la arqueóloga Maritza Rosa Candía y el arqueólogo Sabino Quispe Serrano. En estos hubo una serie de hallazgos principalmente de cerámicas Inca. Tras ello, en el año 2008 se desarrolló el proyecto de investigación en Urco a cargo de la arqueóloga Nicolasa Arredondo.

Durante los primeros meses del proyecto arqueológico en curso, las tensiones entre los pobladores y los miembros del equipo arqueológico se configuraron sobre todo en aspectos administrativos, cuyo análisis no desarrollaré en esta investigación. Sin embargo, las presentaré aquí brevemente, para dar un panorama ilustrativo del contexto en las que se dan las relaciones entre los pobladores de Urco y el Ministerio de Cultura. De acuerdo a lo expresado a mi persona, la población local considera las labores de restauración e investigación arqueológica valiosas e importantes. El campo de tensiones atañe, principalmente, a la administración de Urco por la Oficina de Parques y Gestión de Monumentos y no tanto del área de Obras e Investigación del

Ministerio de Cultura. Al ser un área intangible, en Urco rigen muchas regulaciones y parámetros para la construcción de viviendas, por ejemplo, sólo se puede construir con adobe y no más de dos pisos. Cualquier obra de infraestructura, construcción o remodelación de viviendas, instalación de servicios de agua, luz o desagüe requiere de una inspección técnica y un proceso burocrático que los pobladores encuentran tedioso, difícil y caro. De no realizar la inspección técnica, conforme a la ley General de Patrimonio 28296, el Ministerio de Cultura aplicaría sanciones. Un ejemplo de esta circunstancia, la constaté personalmente, en una asamblea de la Institución Educativa Inicial de Urco a la que asiste mi hija, en la cual los padres discutían sobre bordear el área con un muro perimetral. Se decidió hacerlo con malla y no de concreto o de adobe para evitar el tedioso protocolo de la Oficina de Parques y Gestión de Monumentos.

Así mismo, el Ministerio de Cultura deniega la posibilidad de construir una carretera que llegue a Urco. Esto último, resulta también problemático, pues la única vía de ingreso en auto, es una trocha a la cual no llegan colectivos, sino, tan sólo autos privados y motocars, cuya tarifa de cinco soles es considerada muy elevada en comparación a al sol que cobran los colectivos. Los colectivos no pueden subir dicha trocha pues es empinada y dificultosa. De forma similar a lo registrado por García (2017) para el caso Chincheros, los pobladores de Urco consideran que el Ministerio de Cultura, como me refirieron más de una vez, es “su contrario” y les pone trabas. Algunas veces regula incluso los tipos de cultivos en los andenes, aduciendo, por ejemplo, que en los andenes que se encuentran alrededor de la *Wak'a de la Ñusta* no pueden cultivar maíz pues al ser un cultivo muy alto perjudica el paisaje visual. Además, la Oficina de Parques regula tipos de riego y ha prohibido el riego por inundación que los campesinos consideran necesario para el cultivo del maíz.

Las tensiones no se expresan tanto de forma colectiva sino como problemáticas individuales pues la mayor queja corresponde a las trabas institucionales para construir viviendas. Sin embargo, es un tema que atañe al conjunto de los pobladores de Urco, por lo que, usualmente las discusiones y problemáticas que pudieran surgir en este ámbito, las discuten en las asambleas de los socios. La cotidianidad y grado de establecimiento de la autoridad del Ministerio de Cultura respecto a las regulaciones es al menos tácitamente aceptada. Se trata de una autoridad de larga data y los pobladores no hacen ya mayor cuestión del asunto, más que

coloquialmente, quejarse al respecto. Este es el contexto, en el que se desarrolla el movimiento institucional y comunal de lo que atañe de alguna manera a lo arqueológico en Urco.

El interés de la presente investigación antes que en las mencionadas tensiones de carácter administrativo, se encuentra en las tensiones y formas de colaboración que emergen de las distintas prácticas y relaciones que establecen los pobladores de Urco y los miembros del proyecto arqueológico con materialidades prehispánicas. En ese sentido, la pregunta principal que guía esta investigación es la siguiente: ¿Cómo se articulan y qué tensiones existen entre las formas en las cuales se relacionan los pobladores de Urco con las construcciones, objetos y restos humanos en los sitios arqueológicos de sus inmediaciones y aquellas en las que lo hacen las instituciones asociadas a la arqueología y la conservación de patrimonio cultural? Las preguntas secundarias son: ¿Cuáles son los discursos y las prácticas que median las relaciones de los pobladores de Urco con las construcciones, objetos y restos humanos prehispánicos en sus inmediaciones? ¿Cuáles son los discursos y las prácticas de los agentes de las instituciones de la arqueología y la conservación del patrimonio cultural que median las relaciones con los sitios, objetos y restos humanos prehispánicos de Urco? ¿Cuáles son las formas de colaboración y de conflicto que emergen entre las distintas prácticas de los pobladores de Urco y aquellas de los agentes de las instituciones vinculadas a la arqueología y conservación del patrimonio en relación a las sitio, objetos y restos humanos prehispánicos de Urco?

Para responder a mis preguntas de investigación, durante mi trabajo de campo en Urco (marzo-mayo del 2023) empleé una metodología cualitativa. Esta me permitió aproximarme e indagar sobre las distintas prácticas que median las relaciones de los pobladores de Urco y los miembros de la obra arqueológica en curso con materialidades prehispánicas. A partir del análisis de estas prácticas, pude explorar los puntos de vista, significados y valores atribuidos a un conjunto de objetos, entre ellos, recintos, artefactos, restos materiales y restos humanos prehispánicos en contextos agrícolas y arqueológicos. Utilicé, además, distintas técnicas para co-producir información y data relevante. Entre las principales empleé el método de génesis antropológico, observación participante en distintos contextos, especialmente durante faenas agrícolas y en los espacios de desarrollo de la obra arqueológica. En esta última, ciertamente, más observé que participé. La observación de las distintas

prácticas en estos escenarios me permitió aproximarme a las múltiples formas en las que se establecen relaciones con lo prehispánico.

Además, realicé veinticinco entrevistas entre estructuradas y semi-estructuradas y sostuve numerosas conversaciones informales con los pobladores de Urco y el personal de la obra. Como técnica diaria, realicé observaciones y anotaciones libres, las cuales fueron importantes para articular, procesar y organizar la información que se me iba presentando en el campo. Con este conjunto de técnicas pude aproximarme a las diversas formas en que los pobladores de Urco y el personal de la obra arqueológica reflexionan, explican, sienten y se relacionan con los sitios, objetos y restos humanos prehispánicos. Cada una de las técnicas propuestas atendía a determinadas dimensiones de las múltiples relaciones que se establecen con lo prehispánico, lo que me otorgó cierta amplitud en la muestra y en el espectro de la data producida.

Mis informantes principales, algunos de los cuales se convirtieron en mis buenos amigos, fueron los pobladores de la cooperativa Cristo Salvador de Urco. Estos eran en su mayoría campesinos bilingües cuyas *chacras* se encuentran ubicadas sobre o en las inmediaciones de sitios prehispánicos. Especialmente, fueron importantes las entrevistas y conversaciones con aquellos pobladores que tenían historias particulares de afecciones causadas por distintos seres no-humanos relacionados al trabajo o cohabitación con materialidades prehispánicas, pobladores que han incursionado en la búsqueda de “tesoros” incas y personas que tenían algún objeto prehispánico en casa. Por otro lado, fueron informantes claves los arqueólogos, técnicos y obreros de la obra arqueológica “Recuperación del servicio de interpretación cultural de los sectores I, II, y III de la zona arqueológica monumental de Urco (Calca – Cusco)” a cargo de la División Desconcentrada de Cultura del Cusco. Las entrevistas y conversaciones con distintos miembros del personal técnico, profesional y obrero, me permitieron aproximarme a las distintas formas que tienen de relacionarse con materialidades prehispánicas en contextos de intervención arqueológica.

La tesis está organizada a partir de mis preguntas de investigación de la siguiente manera: En el primer capítulo, presento el Estado de la Cuestión y el Marco Teórico. En el segundo capítulo, exploraré las particularidades y nociones locales de

habitar y trabajar las *chacras* sobre un gran sitio prehispánico. Aquí examino el conjunto de prácticas en relación a las propias estructuras y andenes aún en uso, los objetos y los restos humanos que se hallan en las *chacras* y también los contextos particulares de la búsqueda de tapados incas. En el tercer capítulo, exploro las prácticas del personal del proyecto con objetos, andenes y otras estructuras prehispánicas. Por último, en el cuarto capítulo analizo los nexos y perspectivas cruzadas sobre las formas particulares de intervención de estas materialidades antiguas y el carácter múltiple de las materialidades prehispánicas.

Ciertamente, las narrativas y relaciones con lo prehispánico en Urco son diversas. Los seres, escenarios y circunstancias a las que están vinculados son amplios también. En el tiempo mi trabajo de campo, tan solo creo que alcancé a comprender algunos fragmentos de este gran telar de relaciones y prácticas entre humanos y no-humanos vinculados a lo prehispánico. En todo caso, en este estudio me pude aproximar a algunos aspectos que podrían dar ciertas luces sobre la multiplicidad de estas materialidades y la forma en la que emergen desde prácticas agrícolas, arqueológicas y de excavación de “tapados”. Mi intención es ilustrar cómo funcionan estas relaciones sin totalizarlas, teniendo en consideración que son dinámicas y heterogéneas, especialmente en relación con los diversos contextos que atañen lo prehispánico.

Capítulo I

Estado de la Cuestión

Esta investigación busca aproximarse a distintas prácticas de relación de poblaciones surandinas con sitios, objetos y restos humanos prehispánicos. Por ello, el presente Estado de la Cuestión recopila material etnográfico producido desde la antropología en relación los *ñawpamachu e incas*, seres en primera instancia asociados y constitutivos de las materialidades prehispánicas. Priorizo para ello, la revisión de material etnográfico de la zona de Cusco y Ayacucho, aunque también incluyo referencias a otras zonas andinas de estudio como el altiplano boliviano y el norte de Argentina. Además, reviso artículos etnográficos que atienden contextos de intervención de “lo prehispánico” -desde otras lógicas distintas a las surandinas- como el turismo, la arqueología y los museos.

En el primer apartado “Narrativas sobre el tiempo de la antigua humanidad pre-solar” presenta un breve panorama desde diversas etnografías que incluyen narrativas sobre los *ñawpamachus* y la era anterior en la que habitaron la tierra. En el segundo apartado “Manifestación actual de los *ñawpamachus*” expondré aquellas relaciones que establecen actualmente los humanos con esa antigua humanidad devenida en la comunidad de *ñawpamachus*. Aquí se trata asuntos sobre sus manifestaciones y formas materiales, capacidad de acción y afectación, enfermedades que provocan y *lugares* que le están asociados, perjuicios y beneficios que acarrea su actividad con relación a la humana.

El tercer apartado, titulado “Prácticas mediadoras entre humanos y *ñawpas*”, parte de la premisa que la interacción con *ñawpas* supone un alto grado de peligrosidad para los humanos, sin embargo, en determinadas circunstancias, resulta imposible evitarlo. Existen en estos casos determinadas prácticas, etiquetas, formas ritualizadas y cotidianas de relacionalidad que tienen los pobladores surandinos con estos seres. Además, aborda el tema de las enfermedades a las que se ven expuestos los humanos al establecer algún tipo de contacto con huesos, objetos o casas de los *ñawpamachus*, qué remedios tienen y cómo se previenen o solucionan estos problemas. El siguiente apartado titulado “Los incas en las etnografías surandinas”, reviso etnografías que abordan narrativas de poblaciones surandinas asociadas a los

incas. Reviso el lugar que ocupan los incas en la sucesión de eras y sus vínculos y rupturas con la humanidad de los *ñawpas*. Además, examino otras formas de relación de comunidades contemporáneas con objetos y lugares del paisaje que evocan el pasado y presente mítico de los incas y su potencial mesiánico futuro. El último apartado, “Los *ñawpas* en escenarios de prácticas arqueológicas, museísticas y turísticas” reviso etnografías que dan cuenta de las formas en las que se configura el encuentro entre las prácticas asociadas a la arqueología y el turismo y aquellas con las que poblaciones andinas entienden y se relacionan con sitios prehispánicos.

1.1 Narrativas sobre el tiempo de la antigua humanidad pre-solar

En diversas comunidades sur andinas contemporáneas, se encuentra lo que desde perspectivas modernas son llamados sitios con yacimientos arqueológicos prehispánicos. En el registro etnográfico andino, estos sitios, especialmente las casitas redondas de piedra, reciben el nombre de *chullpas*, es decir, tumbas. Estas últimas, son relatadas por pobladores de comunidades del Cusco como *ñawpawasis* y *ñawpallaqtas*, es decir, antiguas casas y antiguos pueblos, de los *ñawpamachus* (Núñez del Prado, 1970). En todas sus variantes, los *ñawpamachus* refieren a seres que pertenecieron a una humanidad anterior y distinta a la nuestra y que aún pervive. En la actualidad, la corporalidad de estos seres ha devenido en restos momificados o huesos regados en las inmediaciones de cementerios antiguos (Casaverde, 1970; Núñez del Prado, 1970). Los objetos y construcciones (tal como se presentan ahora), son sus pertenencias, sus casas y pueblos. Los *ñawpas* de noche reconstruyen sus casas, trabajan sus *chacras*, habitan sus *llaqtas*, haciendo uso los objetos que ahí se encuentran (Núñez del Prado, 1970; Casaverde, 1970).

Muchas narrativas sobre los *ñawpamachus*³, señalan que su tiempo era uno en el que aún no había salido el sol, vivían bajo la luz de la luna. La salida del sol, fue lo que terminó por destruirlos. Cuando esto ocurrió, los *ñawpas* huyeron a ocultarse en

³ Los seres que Núñez del Prado (1970) registra como *ñawpamachus*, se conocen también por otros nombres en diferentes zonas de los andes, los principales son *awelos* (Herrera & Lane 2016), antiguos, gentiles, *suq'as*, (Allen, 1982; Fuenzalida, 1977, Núñez del Prado, 1970; De la Cadena, 2016) o *chullpas*- principalmente en el altiplano- (Gil, 2014; Cruz, 2014); Arguedas (1975), se refiere a ellos como *wachaq* o fornicarios.

sus casitas de piedra (*chullpas*) y en cuevas (*mach'ays*) de las montañas, intentando cubrirse de la luz solar. Sin embargo, sus cuerpos fueron secados y quemados, de ahí que su actualidad material sea en calidad de momias o huesos mostrando expresiones de terror y sufrimiento (Casaverde, 1970). En esa misma línea, en varias versiones se explica que los restos materiales de ceramios se encuentren en pedazos, pues, sabiendo que iba a salir el sol, los *ñawpas* se escondieron en sus casas y destruyeron sus objetos para que nadie más pueda usarlos (Casaverde, 1970; Gow y Condori, 1976). Así, su existencia permanece en la contemporaneidad bajo la forma de sitios, restos humanos y objetos particulares en las inmediaciones de dichos lugares. Aquellos llamados restos arqueológicos pre-incas son comprendidos por distintas comunidades suradinas como los restos de esta antigua humanidad ya extinta, pero aún viviente (Casaverde, 1970; Allen, 2008; Morote, 2005; Núñez del Prado, 1970).

El tiempo de los *ñawpamachus* se relata como de la tonalidad de la “luz intermedia del alba” (Molinié, 1975, 53) o alumbrado por la luz de la luna (Núñez del Prado, 1970). Fuenzalida, se refiere a este particular:

(...) tanto las versiones etnográficas como las que ofrecen los cronistas son bastante consistentes cuando afirman que el sol y la luna que lucen ahora en el cielo, fueron creados al iniciarse la segunda era. (...) La era de los gentiles -por definición- al pertenecer hoy a un mundo antípoda, debe ser presentada en una clave mítica nocturna. Lo que, según contexto, puede expresarse como ausencia de sol, sol disminuido, sol nocturno, o iluminación lunar, en cuanto la luna es un sol nocturno.” (Fuenzalida, 1979, p. 4)

Aquella humanidad anterior -la de los *ñawpamachus*- a la que refieren los informantes en las citadas etnografías, se enmarca en una concepción de tiempo distinta, que implica la sucesión en proceso de tres eras consecutivas. La era anterior, es la de los *ñawpamachus*, la siguiente, marcada por la salida del sol, es la de la humanidad actual, la que seguirá, será una nueva y distinta humanidad a la contemporánea. Fuenzalida en su artículo “El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación” (1977) que elabora en base a sus investigaciones en el distrito de Moya (Huancavelica), propone que esta sucesión de eras, se trata de una reconstrucción de “un extenso y complejo mito sincrético” que, en muchos casos, gira en torno al gobierno universal de la Trinidad Cristiana: padre, hijo y espíritu Santo (Fuenzalida 1977, p. 59). En estas narrativas, la era del padre estaría asociada a la humanidad

anterior, de los *ñawpamachus*; la del hijo, a la nuestra; y la del espíritu santo, a la venidera. Señala el autor, que en la década de los 60s y e inicios de los 70s, se realizaron varias publicaciones donde se recogían mitos semejantes en torno a dicha sucesión, como el trabajo en Huánuco de Mendizábal del año 1966, y “otras versiones (que) han sido reportadas, con posterioridad, para la Quinoa, en Ayacucho (Arguedas, 1967); para Capachica, en el Callao (Michaud, 1970); para Ureas, en el Cuzco (Marzal, 1971) y para Vices, Ancash, en 1973 (Ortíz, 1973)” (Fuenzalida 1977, 60). El mismo señala, que en su trabajo encontró narrativas similares en Canta (Lima) y Písaq (Cusco). Concluye a partir de lo anterior, que se trata de un mito pan-andino de origen colonial.

El trabajo de Núñez del Prado en la comunidad Cotobamba (Písaq-Cusco) dispone diversas versiones sobre los *ñawpa* y la sucesión de eras mitológicas de la que hicieron parte. La era anterior⁴ y sus gentes se describen de muchas maneras. Algunos pobladores de Cotobamba le señalaron que se trataba de unos seres de morfología similar a la del hombre actual, pero con más poder (Núñez del Prado 1970, p. 63). En ese mismo trabajo, elabora versiones donde se trata de hombres “cuyo poder era capaz de hacer marchar a voluntad las rocas, o convertir las montañas en llanuras, con el sólo disparo de sus hondas” (Núñez del Prado 1970, p. 64). Respecto de lo último, Fuenzalida (1977) señala que los antiguos habitantes de esta edad pre-solar, la primera humanidad podía hacer marchar las rocas a su voluntad y realizaban proezas como amarrar el sol a una piedra para que el día dure más. En un relato similar, registrado por Gow y Condori (1976) en la comunidad de Pinchimuru, mencionan que “(...) también hacían caminar las piedras chicotiándolas” A Allen le refirieron los pobladores de Sonqo (Paucartambo-Cusco), que más bien se trataba de gigantes; y en otras versiones de etnografías del altiplano boliviano incluyendo el Salar de Uyuni, se les registra como enanos (Gil, 2014; Muñoz, 2014).

En las narrativas en torno a la salida del sol de la segunda era, el nuestro, señalan que se produce como una forma de castigo a la insolencia y desobediencia de aquella humanidad anterior. Guillermo Salas señala que la emergencia del sol, suele estar asociada al cristianismo y a los Incas, y es por ello, que los *ñawpamachus*,

⁴ En esta era *ñawpa* se describen participes otra clase de seres como *apus*, *ecos*, *duendes*, *amarus*, *anchanchus*, entre otros.

son llamados, gentiles, en referencia a su condición de paganos (Salas 2019, p.138). Vivían en la tierra, pero como mencionaba de alguna manera, vanagloriados en su poder, desobedecieron o se negaron a dar cuentas a Dios. Núñez del Prado (1970), explica que, como castigo o represalia, este envió bolas de fuego o hizo salir el sol que los terminaría quemando hasta dejarles los músculos secos y adheridos a los huesos. Intentaron, entonces, esconderse en sus casitas de piedra, se ocultaron.

En esas circunstancias, empezó la lluvia de fuego, y despavoridos corrían a refugiarse en sus casas a medio construir, donde fueron atrapados en actitudes de terror, unos encogidos agarrándose las rodillas, otros tapándose el rostro con las manos, y muchos agazapados en cuclillas. (...) Los espíritus de estos seres se negaron a dar cuentas a Dios, y es por ello que han quedado confinados en la tierra, pudiendo en veces cobrar nueva vida para hacer daño a los hombres. Son ellos los *suq'a-machu*, los *suq'a-paya*, *suq'a-pujiu*. (Núñez del Prado, 1970, p. 66)

Catherine Allen en su libro “La Coca Sabe” (2008) -publicado originalmente en la década de los 80s, registra algunos relatos al respecto narrados por los comuneros de Sonqo (Paucartambo),

¿Por qué salió el sol? Los *runakunas* responden que el *taytanchis* lo hizo porque quiso. Otros cuentan, que fue por el bien de los seres humanos, “*noqanchispaq Inti lloqsín*”. Pero, todos están de acuerdo en que los *machukuna* son envidiosos (*invidiusu*) y que están resentidos con los seres humanos porque los reemplazaron (Allen 2008, p. 64).

Además de la salida del sol, en otras versiones se habla de granizo de fuego, lluvia de agua caliente, del sol ardiendo o de dos o tres soles (Fuenzalida, 1977, p. 69). Este mito o narrativa mencionada de las tres eras, insiste en que esta aparición solar es la forma como se aniquila a los gentiles. La salida del sol y otras catástrofes asociadas, desde ciertos relatos, se les comprende como un “*pachacuti*”, el cual dio paso a la humanidad de los *runas*, humanos actuales, como señala Muñoz (2014), a partir de lo que le narraron los pobladores de Coipaisi (Bolivia), una comunidad potosina quechuahablante. Como se sigue de lo descrito, la historia de los *machus* es larga e involucra una temporalidad distinta y particular.

Cabe mencionar que en el registro de Casaverde (1970) sobre relatos en torno a las antiguas y distintitas relaciones entre *machus* y sus acciones, señala que estás configuran caracteres geográficos y características actuales de los lugares. Es decir, que los acontecimientos sucedidos en tiempos de los *ñawpamachus*, dejaron marcas

en los territorios que evidencian lo que aconteció. Por ejemplo, el color negruzco en los cerros cercanos a Kuyo Grande, se señala como un vestigio de la catástrofe de la lluvia de fuego que padecieron los *ñawpas* (Casaverde 1970, pp. 151-152). Por otro lado, en referencia a la calidad de la tierra, se narra una historia de tiempos de la antigua humanidad, en la cual los *machus* de Kuyo robaron la tierra de un *lugar* llamado Ankawachana, por lo que en la actualidad es eriazo (Casaverde 1970, p.154). En otra ocasión un *machu* de Kuyo, intentó robar tierra del poblado de Wama (Calca), y además pretendía raptar una mujer. Sin embargo, fue capturado y como castigo le cayeron siete grandes piedras, el *machu* hizo un esfuerzo sobrehumano por salir, por lo que orinó sangre. Señala Casaverde que “como prueba de ese suceso, a la salida de Wama, hay un hacinamiento de piedras superpuestas, de cuya base brota un manante de agua colorada o *yaguar quenqa* (sangre que brota)” (Casaverde, 1970, p. 154). Asociado al anterior relato, en la salida de la comunidad de Wama se encuentra un paso entre dos cerros, el cual es atribuido al impacto de un proyectil que lanzó el *machu* de Wama.

1.2. Manifestaciones actuales de los ñawpamachus

*“Desde su hogar en Antaqaqa estos muertos ancestrales **continúan existiendo** e influenciando en el mundo de los vivos, de forma indirecta”* (Fuenzalida, 1977, p.5).

*“Sin embargo, **no murieron, y ahora son los suq’as**, que salen de sus refugios, algunas tardes, a la hora que el sol se pone en el ocaso...”* (Núñez del Prado, 1970, p. 64).

*“El ajuar funerario que acompaña a los cadáveres momificados, como son las ollas, los platos, las bolsas de cuero, las canastas, etc. es el menaje casero que usan en sus tareas diarias, porque los Suq’a **no están totalmente muertos**, sino en un estado de vida latente”* (Flores Ochoa, 1973, p. 48).

Existe ciertos momentos espacio-temporales y astronómicos donde se establece mayor proximidad senso-material con dichos seres. Es el caso, por ejemplo, de las noches de luna llena, o en el mes de agosto donde se les puede ver haciendo sus actividades y se les oye. Por otro lado, en términos espaciales, también hay

lugares asociados a los *ñawpas*, estos son sitios pre-incas, con construcciones de piedra, también cuevas (*machays*) en las montañas donde residen. En el registro etnográfico de la zona del Cusco, estos sitios prehispánicos, reciben el nombre de *ñawpawasis*, *ñawpallaqtas*, casas y pueblos de los *ñawpamachus*.

Señala Núñez de Prado que los pobladores de Cotobamba, le explicaron que son más frecuentes sus avistamientos a la hora del crepúsculo, en la que los *suq'as* (término que alude también a los huesos y restos corporales de *ñawpamachus*) empiezan a abandonar su morada. El referido antropólogo, señala que en Cotobamba "(...) cuentan que los *machukunas* vivieron bajo la a luz de la luna. En las noches cuando la luz de esta brilla con más intensidad, los huesos de los *machukuna* reviven y emergen de sus tumbas exclamando: "*kunan punchay kahan!*" (¡ahora es de día!)" (Núñez de Prado 1970,64). Casaverde menciona que especialmente a la puesta de sol "los huesos aparentemente inertes de los *machus*, sufren una transformación humana y vagan por la comunidad" (Núñez de Prado 1970, p. 153). Para los comuneros de Kuyo Grande, los huesos están vivos pueden sangrar, se pueden convertir en persona. (Núñez de Prado 1970, p. 156) Por su parte, Flores Ochoa, elabora al respecto,

En las tardes cuando el sol calienta, menos, y su luz es más débil, comienzan a salir y a sentarse en las puertas de sus "casitas", para recibir los últimos rayos del sol. De igual manera salen a vagabundear por las noches, buscando a los hombres para causarles un sin número de daños. Al amanecer se retiran nuevamente a sus viviendas, a esperar la nueva noche. De día son menos malignos, sus poderes comienzan a caer la tarde y duran hasta que los primeros rayos del sol surjan sobre el horizonte. (Flores Ochoa, 1973, p. 48)

El padre Marzal señala que "cuando hay eclipse de luna bailan declarando que es su día" (1971, p. 265). Fuenzalida, asocia sus actividades también a la noche, como le comentaron los comunarios de Moya "(...) hasta ahora son vivos los gentiles. En la noche todos los huesos se juntan y forman persona. Nunca pueden morir. Los gentiles, hasta ahora dice que levantan de noche y van a fiestas" (Fuenzalida, 1977, p. 64). Al respecto, Casaverde (1970) menciona que estos seres no fueron destruidos del todo por el diluvio de fuego, "sino que se encuentran en una especie de letargo o larga espera, esperando a volver a vivir activamente pronto" (p. 155). Catherine Allen señala que los *ñawpamachus* son concebidos en Sonqo, como viviendo en un mundo

colindante al nuestro, pero al mismo tiempo en otra suerte de dimensionalidad. Cuando acaecen noches de luna llena, "(...) los *machukuna* se visitan unos a otros y trabajan sus campos, que están 'Justamente donde están los nuestros" (Allen 2008, 64).

Los *ñawpamachus* habitan un mundo sombrío. Normalmente, su mundo va en paralelo al nuestro, pero como si fuera un espejo oscuro. Sin embargo, en sueños, en el viento, y en la luz de la luna, los dos mundos se cruzan. Las chacras de papas de los *machukuna*, están "justamente donde están las nuestras" y, sin embargo, no son las mismas tierras (Allen, 2008, p. 65).

A Núñez del Prado (1970, p. 83), en Qotobamba, al igual que a Allen en Sonqo, le señalaron que se les puede ver como una especie de sombras oscuras al amanecer o atardecer. Casaverde presenta algunos relatos en Kuyo Grande, (Pisac) donde se señala que forman cuerpos a partir de huesos y claman con una voz "grave y ahuecada", "ya es nuestro tiempo, ya debemos volver" (Casaverde 1970, p.155). Incluso que durante la luna llena se les puede ver cultivando la tierra (Allen, 2008) reconstruyendo sus casas. Por otro lado, a Cruz (2012), le señalaron en una comunidad de Uyuni que se les puede ver- especialmente en agosto que la tierra se abre - como "una llama de fuego" o como un "resplandor fosforescente" o "como radioactividad" avistable en las *chullpas*. Cuando esto sucede - lo que muchos de sus informantes aseguran haber visto, se trata de una suerte de anuncio o de revelación a los hombres de los tesoros ocultos de estos seres (Muñoz, 2014; Gil, 2014; Cruz, 2012).

Los *ñawpamachus*, como otros seres tales como montañas o lagunas, se caracterizan por su ambigüedad, es decir, si bien son peligrosos, pueden propiciar ciertos beneficios a los humanos. Allen (2008) elabora la idea de que la actividad de los *ñawpas*, tiene ciertos beneficios sobre la actividad agrícola de los humanos, a pesar del riesgo que supone, señala que "(...) su labor nocturna, (nocturna ante nuestros ojos, diurna para ellos) permite que las papas crezcan grandes en los campos de los *runakuna* y el viento de las *chullpas*, que enferma a los seres humanos, es descrito como *wanu* (fertilizante) para las papas" (Allen 2008, p.64). A pesar de que temen cultivar cerca de áreas con sitios como los descritos, se trata de lugares fértiles,

como le señaló un runa de Sonqo “un buen *chullpa wayra* es bueno para las papas” (Allen 2008, p. 65).

Cabe acortar que no se trata de una voluntaria ni intencionada acción directa de los *ñawpamachus* procurando el bien de las *chacras* humanas. Como señala Salas, es más bien una especie de efecto colateral del trabajo agrícola que realizan en su propio beneficio, “si bien algunos aspectos del comportamiento de los *ñawpamachu* pueden afectar a los seres humanos, estos son comportamientos que no tienen esa intención” (Salas 2019, 139). Además, señala que “cuando estos seres, interactúan de manera intencional con los seres humanos o cuando estos últimos perturban sus casas y cuerpos, en la gran mayoría de los casos son los seres humanos quienes terminan gravemente enfermos pudiendo inclusive morir” (Salas 2019, p. 139).

Por otro lado, Núñez del Prado (1970) y Flores Ochoa (1973), señalan que el *suq'a machu* (viejo antiguo) tiene su pareja femenina, la *suq'a paya* (vieja antigua). Ambos autores sostienen que el *suq'a* puede mantener relaciones sexuales con los vivos. El *ñawpa* de sexo masculino puede ver propiciada su actividad por la prolongada ausencia del marido de una mujer casada y la infidelidad. Suele suceder que el *suq'a machu* se le aparece a la mujer en sueños bajo la apariencia de su marido. Flores Ochoa señala que el *ñawpamachu*, suele acercarse a la mujer, en forma de “un gallardo mozo” tomando la figura del esposo o amante (Flores Ochoa, 1973). Este la posee y, en consecuencia, la mujer queda embarazada del *machu*. (Flores Ochoa, 1973, 49; Núñez del prado, 1970, p.34).

Ambos señalan que usualmente la madre sobrevive al proceso de gestación y parto a diferencia del engendro *ñawpa*-humana. Cuando nacen, son deformes, mutilados o nacen muertos. Tras esto, parten a integrarse en la comunidad *ñawpa*, recibiendo el nombre de *suq'a wawa*. Si el bebe en cambio, sobrevive, se entiende que ha prevalecido su condición humana y se integra al mundo de los vivos (Núñez del Prado, 1970). Al respecto señala Flores Ochoa, que, si el recién nacido exhibe defectos físicos notables como labio leporino, nariz achatada, falta de un miembro, deformidades corporales, entonces se confirma que ha sido conformado por el *ñawpamachu* (Flores Ochoa 1973, p. 49). Al igual que Núñez del Prado, Flores Ochoa, señala que el hijo del *suq'a* muere a pocas horas del parto, siéndole imposible sobrevivir (Núñez del Prado 1970, p. 49).

En un caso de infidelidad, se presenta el *suq'a-machu* a la mujer en estado de vigilia, y tomando la apariencia del marido o amante, mantienen relaciones tras lo cual el *machu* se esfuma. En este caso, la víctima también queda embarazada y a su vez, resulta enferma, se queda paulatinamente sin sangre. De ser que la mujer, sospecha que se trata de un *machu*, debe darle una comida que contenga ajos y hojas de *chachakomo*. Si se trata de un *machu*, se convertirá en un montón de huesos que caerán al suelo (Núñez del Prado, 1970). Sobre el particular de los ajos, en algunas etnografías se señala que los *ñawpa* siente aversión por el ajo y otros alimentos condimentados; al igual que la sal, el azúcar, la cebolla, les resultan repulsivos, y esta diferencia en las dietas, los separa también de la humanidad actual (Gil, 2014; Salas 2019, Muñoz, 2018).

Por otro lado, está la *suq'a-paya*, la versión femenina del *ñawpamachu*. Como el *suq'a-machu*, también mantiene relaciones sexuales con humanos, lo que ocasiona en ellos, la enfermedad llamada *payasqa*, que resulta mortal salvo se emplee un antídoto específico. Flores Ochoa, señala que incluso la *suq'a paya* desea mantener estas relaciones, “pues de este modo adquiere cierta capacidad vital y en el caso de las Payas, pueden reproducirse a expensas del varón que las fecundó” (1973, p.48). También señala que por eso los jóvenes no deben estar con extrañas ni vivirse con ellas, porque pueden ser *suq'a-payas*, en forma de mujeres que intentan seducirlo. A diferencia del *suq'a-machu* que se aproxima a la vivienda de la mujer, la *suq'a-paya*, solo puede hacerlo en sus casas y *lugares*. Por ejemplo, cuando un hombre se queda dormido en una *suq'a wasi*. Núñez del Prado (1970, p. 86), señala que los que enferman de *payasq'a* permanecen vivos solo nueve meses desde el coito, esto, en relación al periodo de gestación de la *suq'a-paya*. Cuando nace el hijo, el padre, ya debilitado, muere.

Como vemos, muchas de las interacciones se dan a nivel onírico (Casaverde, 1970; Núñez del Prado, 1970; Marzal, 1971) que como propone Salas (2019, p. 107) se trata de otro plano social. En la línea del planteamiento de Mannheim, (1987, 1991) Salas propone que, en los sueños, el *animu* de soñador interactúa con otros *animus*, no en un campo simbólico inmaterial, sino como un campo de interacción distinto a la realidad cotidiana. No se trata de interacciones imaginarias, o contenido en una esfera de lo simbólico comprendido como inmaterial, sino que se dan en un plano de interacción real, aunque distinto al de la vida cotidiana (Salas 2019, pp.107-108). “Los

sueños andinos, lejos de emerger de la intimidad y subjetividad, de los soñadores - como asume el psicoanálisis, por ejemplo-, son interacciones sociales entre la persona que sueña y algo exterior a esta” (Salas 2019, p. 17). Así, señalan los autores que el *animu* del soñador se puede encontrar en distintas circunstancias en el sueño con animus de otros humanos vivos o muertos, y también de no-humanos como montañas, planicies, algún *lugar*, santos, cristos vírgenes, etc. Estas interacciones, se asume que han ocurrido en algún plano de la realidad y que no son tan sólo expresiones o proyecciones de “ansiedades personales”. De este modo, pueden estar presagiando un futuro o planos de interacción con otra persona o *lugar*, dando un mensaje o exponiendo alguna a situación. Se deduce de lo anterior, que cuando en sueños, por ejemplo, la *paya*, mantiene relaciones con un humano, ocurre efectivamente en otro plano de la realidad social por lo que la *ñawpa-paya* inicia efectivamente un proceso de gestación y aquel humano, inicia un subsecuente, proceso de debilitamiento.

Por último, el viento, es la forma más común de manifestación de los *machus*, se le denomina *ñawpawayra*, *chullpawayra* o *suq'a wayra*, Este viento en particular, refiere a aquel viento que ha estado en contacto con materialidades prehispánicas. Cuando un humano es alcanzado por estos tipos de vientos maléficos, languidece paulatinamente hasta morir, de no tratarse. Se trata de vientos malignos como los describe Mishkin (1946, p. 235), que producen enfermedades. Núñez del Prado (1970) menciona que el *suq'a wayra* en particular ha estado en contacto con momias y emanaciones procedentes de estas suele producir parálisis facial, malestar, vómitos, dolor de cabeza. Al respecto, señala Flores Ochoa, que “son malignos los vientos que descienden por las viviendas de los Suq'a” (1973, p. 48). Efectos similares, señala Casaverde, tiene el *suq'a machuq intin* o sol del *suq'a machu*, “toman este nombre, los últimos rayos solares de luz tenue y rojiza que algunas veces es posible observaren en las cimas más elevadas de los cerros de la zona” (Casaverde 1970).

En este apartado, he descrito los mundos *ñawpamachus* a partir de relatos y elaboraciones etnográficas. A pesar de las opciones de acción que parecen tener los humanos de estas historias, da la sensación de que fuesen pasivos espectadores de los movimientos de dichos seres. Sin embargo, acostumbrados a cohabitar con no-humanos, como *lugares*, se registran también una serie de prácticas mediante las cuales los seres humanos se relacionan con los *ñawpamachus*. En el siguiente a

apartado examino las prácticas y etiquetas usuales para establecer algún tipo de interacción con estos ambiguos seres. Estas prácticas se presentan en relación otras, que incluiremos para comprender los marcos específicos de interacción -espacio-temporales y situacionales en las que se efectúan.

1.3. Prácticas mediadoras entre humanos y ñawpas

Ya queda más claro de qué forma los *ñawpamachus* y sus *lugares* resultan peligrosos para la comunidad humana. Allen menciona que en Sonqo conciben que los *machukunas* están resentidos con los seres humanos, porque fueron reemplazados por ellos y buscan vengarse cuando tienen la ocasión (Allen 1988; Mishkin, 1940). Al pertenecer además a otra era, pero al mismo tiempo coexistir, señala la etnógrafa, que “los *machukunas* pervierten el transcurso normal de la vida de los seres humanos, produciendo enfermedades, defectos de nacimiento y una falsa sexualidad” (Allen, 2008, p. 66). Esto se da principalmente, porque el *ñawpa* “te agarra” o porque, como señalaba, te coge un viento maligno particular, llamado en la zona del Cusco, *machu wayra* o *suq’a wayra*, que proviene de la zona de las *chullpas*. Pese a los peligros que supone interactuar con *ñawpas* o tan sólo con algunos huesos dispersos, existe más de una circunstancia donde esto ocurre, por lo tanto, hay ciertas formas específicas, ritualizadas y cotidianas de hacerlo.

Antes conviene exponer, como ocurre el proceso de enfermedad. En principio, venía explicando, que cuando los *ñawpas* o los vientos que de estos emanan interactúan/coinciden con los seres humanos, estos últimos se pueden enfermar gravemente. Así mismo, en algunos relatos se expresan del *ñawpamachu*, con una facultad que también le es propia a la tierra o *pachatijra*: el *ñawpa* te puede “agarrar”, que suele estar en estrecha relación con devorar. El *ñawpamachu* “*agarra y retiene*” como señala Núñez del Prado (1970), al *animu*. Cuando alguien es cogido por la tierra, se expresa en quechua de la siguiente manera: *pachaq hap’isqan* (cojido por Pacha). Por tanto, *ñawpaq hap’isqan*, podría ser una aplicación plausible, para referirse a cuando te coge un *ñawpamachu*. Cuando esto ocurre, Salas lo describe de la siguiente manera.

El *ñawpamachu* devora a los seres humanos que deambulan irrespetuosamente por sus antiguas casas, sin saludarlos y sin ofrecerles

hoja de coca, alcohol o cigarrillos. (...) no devoran enteramente el cuerpo de su víctima, sino que parece ir consumiéndose lentamente su *animu*. Como consecuencia de esto, la víctima se va consumiendo y secando lentamente (Salas 2019, p.141).

La pérdida del *animu*, y su correlato en las manifestaciones físicas de la enfermedad, son la explicación usual al daño que causan estos seres. Cuando el *animu* está siendo devorado por el *ñawpa*, el enfermo comienza a presentar una serie de patologías. De acuerdo a la gravedad del caso, puede tener ligeros dolores de cabeza, mareos, enflaquecimiento, o “emergencia de granos o pequeños huesos que lastiman la piel” (Cruz, 2012, p. 220). Flores Ochoa menciona que los principales síntomas son “encogimiento de los miembros, sean superiores o inferiores; resecaimiento del cuerpo y luego la muerte. Otras veces, los enfermos se ponen negros (zambos) y terminan muriendo con vómitos de sangre. Casi siempre adquieren palidez cadavérica” (Flores Ochoa 1973, p.48) Los afectados, normalmente enflaquecen, hasta casi terminar como *machu*.

Como se sigue de lo anterior, resulta peligroso y conlleva a graves riesgos interactuar con los *machus*, los humanos, por tanto, intentan evitarlo. Sin embargo, cuando en ocasiones resulta inevitable o si es necesario trabajar la *chacra* en las inmediaciones de las casas de los *ñawpamachus*, se procede mediante, ciertas formas específicas, ritualizadas y cotidianas. Entre las principales, encontramos ofrecer coca, alcohol y cigarrillos. Salas señala que estas etiquetas son “actos elementales de respeto, para apaciguar su hambre y evitar convertirse en sus víctimas” (2019, p. 144). Núñez del Prado menciona que para evitar la *payasqa* en lugares donde hay tumbas, se debe fumar cigarrillos continuamente y masticar coca. (1970, p. 36; Casaverde, 1970; Fuenzalida, 1977). Se trata de alguna manera una práctica que implícita lleva un recurso, una suerte de protección y prevención de cualquier mal posible en *lugares* peligrosos. Se hace a consciencia de que se está previniendo de este modo, el daño que el *ñawpa* puede provocar. Casaverde (1970) menciona que fumar cigarrillos ahuyenta a los *machus*, quienes, según le informaron en Kuyo, se manifiestan diciendo: “(...) escondámonos, que ha venido fumando cigarrillos: qué feo; está oliendo a tabaco”. Allen, también ilustra este particular para un caso en Sonqo,

(...) mientras Cipriano sembraba en unas chacras ubicadas en una parte alta de las faldas del Antaqaqa, sus compañeros estaban ansiosos,

debido a la proximidad de las chullpas y masticaban hojas de coca para evitar el viento y para que la pachatira no los haga dormir. Estos actos de cortesía tienen el propósito de prevenir daños antes de establecer relaciones duraderas y cotidianas (Allen, 2008, p. 65).

El uso de la coca, el alcohol y el cigarrillo, no son exclusivos de relaciones entre humanos, o humanos con *ñawpamachus*, se trata de etiquetas que se extienden a una gama amplia de relacionalidad. Esta última incluye diversas entidades que usualmente se categorizan bajo el rótulo de “naturaleza” y “objetos”, y que, sin embargo, en ciertos contextos, emergen como seres con capacidades agentivas, personalidad, nombre y voluntad. La forma de relación con estos *lugares*, es decir cualquier *lugar* distinguido en el paisaje y con nombre propio (Allen, 1982) suelen mediarse mediante prácticas y principios similares y otros opuestos a las que se establecen con los *ñawpamachus*. Así mismo, en Ccamahuara, en el contexto del día de los muertos, para prevenir enfermarse a causa del *animu* de algún difunto reciente, se masca coca, se fuma tabaco y se *ch’alla* alcohol. Estos muertos -al igual que los *ñawpas*- son peligrosos porque, “aún no está completamente asegurado el definitivo cese de la cohabitación con los vivos” (Salas 2019, p. 106).

El caso de los *ñawpa*, es claramente distinto a los *lugares*, sin embargo, comparten algunas facultades, y posibilidades de acción asociadas como “agarrar” “enfermar” “poseer” “fertilizar las tierras” y ser “celosos e irritables”,. En principio la relación con los *lugares*, especialmente montañas, es de vital importancia, pues son ellos, en última instancia los dueños y propiciadores de la vida. Son los dueños últimos de los rebaños, pastizales, animales en general. Las *pachamamas*, por su parte es las proveedoras y posibilitadoras de la fertilidad de los campos y cultivos. (Salas, 2019, pp.165-166) Por lo anterior, los vínculos entre estos seres y los humanos, son estrechos y continuos. A diferencia de ello, con los *ñawpas*, la preferencia o intención es de mantener cierta distancia interactiva. Se intenta llevar una buena relación con estos, sin necesariamente mantener vínculos de socialidad; es decir, en principio se busca no perturbarlos y no acercarse pues pueden resultar dañinos. En el caso de estos seres resulta contrario a la relación con los *lugares* a los que se les extiende comida y con los que se cohabita, prácticas mediante las cuales se construyen relaciones sociales con estos (Salas, 2019).

Según se sigue de las etnografías, los *machus* son asociados a *lugares* y comunidades específicas. Casaverde (1970), presenta algunos relatos, donde los comuneros de Kuyo, se refieren explícitamente a los *machus* de Kuyo o los *machus* de Moya, ambas comunidades de Písaq. En esa misma línea, señala Allen, que los *machukunas*, “están identificados con Sonqo como comunidad” (Allen 2008, p. 64). Así, explica que cada comunidad tiene sus propios *machukuna*, como le mencionó Basilia, una pobladora de la comunidad, señalando las *chullpas* en las cumbres de los cerros: “Sonqo *Machukuna*, Sipaskancha *Machukuna*, Chikchiqmarca *Machukuna*” (Allen 2008, p. 64), como forma de indicar a qué comunidad están asociados *machus* determinados. Siendo parte de los *lugares* con los que cohabitan los seres humanos, los *machus* son incluidos en las invocaciones y soplidos de *kintu* dirigidos a distintos *lugares* (Allen, 2008; Casaverde, 1970).

Respecto a lo anterior, señala Casaverde que en Kuyo durante el ritual que toma el nombre de oveja *ch'uyay*, que tiene la finalidad de “propiciar la fecundidad y acrecentar, especialmente el número del ganado lanar (...)”, se realiza un tipo especial de despacho llamado despacho *ajllay* para el ganado (Casaverde 1970, p. 145). Como parte de este proceso, el *paqu* oficiante, arma *kintus* de coca que son destinados a distintos *apus* y *machus* mediante tres soplidos de coca. Casaverde, señala que dichos *kintus* se destinan al *Apu Ausangate*, *Q'epischayoq Q'asa*, *Campanillayoq*, *Tayanka Pampa* y por último, a los “*machulay, aulay, aukis*” (Casaverde 1970, p.146). Como pedido especial a estos últimos, se les solicita que no tiren piedras, ni rompan las patas de sus ganados. Luego, los participantes del ritual, recogen y arman sus *kintus*, los cuales también dedican a los seres mencionados, sumándole sus pedidos particulares, por ejemplo, el color que desean del pelaje del ganado, que este se multiplique o que crezcan sanos (Casaverde 1970, p. 147).

Por otro lado, se sigue de diversas etnografías en relación a los *machus*, que hay una forma pauteada sobre cómo comportarse en las inmediaciones de estos recintos antiguos o de toparte con algún hueso u objeto de los gentiles. Señala Gil (2014) que desde la infancia se va incorporando, sutil, pero de forma consistente, una forma relacional con este otro gentil. En principio, los *ñawpamachus* son reconocidos como irritables y de agarrar a alguien que osa de molestarlos, puede enfermarlos incluso hasta la muerte. Señala Muñoz (2014, p. 312) al respecto, que no se debe ir a sitios prehispanicos cuando se está triste o afligido, pues se corre el peligro de

“enfermedad chullpa”, tampoco se debe dormir o sacar los huesos. En esa misma línea, señala Gil:

Dicen —y entonces por algo será— que no se puede acudir a su entorno para jugar ni para armar jaleo, que no se pueden levantar y llevar los objetos arqueológicos, que no está bien convertirlas en basurero ni en espacio para hacer las necesidades, y desde luego no es ni por asomo el sitio indicado para que los jóvenes den rienda suelta a sus pasiones (Gil, 2014, p. 376).

En una lógica similar, un comunero de Moya le explicaba a Fuenzalida:

A estos gentiles no les puede molestar. Porque eran brujos, si agarras su hueso estás mal si no has regalado. (...) Para hacerme conocer tengo que regalar. Cuando paso saludo. Tomo cancha en la mano y con una piedrita la muelo, porque ya no va a tener muelas: es viejo. (Fuenzalida, 1977, p. 64).

Cabe una acotación sobre los huesos, estos, como señalábamos son considerandos vivos. Así cuando se hace el remedio por afecciones causadas por *machus*, los huesos se ponen al fuego “para matarlo, porque estos objetos aparentemente inertes, están con vida y pueden producir efectos semejantes a los de sus dueños” (Casaverde, 1970, p.164). En esta línea, se incorporan los relatos de que los huesos, se juntan y forman personas, se mueven, sangran, etc. (Casaverde, 1970, Allen, 1982). Casaverde señala que los huesos y objetos pertenecientes a los *machus* “son considerados *phirus* (fieros y peligrosos), es por eso, que los comuneros no conservan los objetos encontrados junto a los restos óseos, porque es *mikhukuq* (que come o consume), es decir “que va mermando la salud del poseedor paulatinamente hasta causarle la muerte” (Casaverde 1970, p.163).

Entre las prescripciones de no mover los huesos, ni momias, señala Casaverde (1970) que no se debe hacer pues ellos son los encargados del equilibrio y fertilidad de ciertos productos agrícolas. Sucedió el caso en Kuyo Grande, en el que un comunero orientó a un extraño para encontrar a un nicho aún no profanado, donde se encontraba una momia. Como consecuencia de ello: “(...) el *machu* se fue molesto para con los pobladores, cargando sus habas en un venado y exhortándoles con sus palabras “habitantes de Kuyo ¿qué será de ustedes, pues me estoy llevando mis habas?” (Casaverde 1970, p.156). Le contaron a Casaverde, que hasta antes de este episodio, la comunidad producía las mejores habas del distrito; tras la movilización de la momia, bajó la calidad (Casaverde 1970, p. 157). Por causa del desmejoro de las

habas, señalan los pobladores de Kuyo, se vieron afectados ciertos fenómenos climatológicos como disminución en las lluvias, granizadas y fuertes heladas. Le mencionaron también que, si devolvieran al *machu*, de donde lo sacaron, todo volvería a la normalidad y el producto mejoraría de nuevo. Por último, sobre la relación de los *machus* con la producción agrícola, mencionan que en ese momento estaba desapareciendo una variedad de maíz, lo cual es asociado a que posiblemente “el Machu dueño del maíz ha sido sacado de la comunidad” (Casaverde 1970, p. 157).

Ahora bien, cuando se ha adquirido algún tipo de mal proveniente de las *chullpas* o los *ñawpas* y se quiere remediar, se debe buscar un especialista en mediar relaciones con no-humanos que, en la zona de estudio de este trabajo, tiene entre otros, el nombre de *paqu*, *altomimsayuq* o *pampamisayuq*. En la mayoría de etnografías relatan que este *paqu*, como primer paso para curar la dolencia, ubica mediante una tirada de hoja de coca u otro método- dónde está aquel *machu* que está causando el mal, es decir, dónde están sus huesos, su carne adherida o cartílagos. (Núñez del Prado, 1970; Casaverde, 1970; Gow y Condori, 1976). Ubicar el cuerpo del *machu*, es necesario, pues el procedimiento consiste en quemarlo (Núñez del Prado, 1970; Gow y Condori, 1976) o hervirlo (Casaverde, 1970) para ser ingerido por el afectado. Como lo explican Gow y Condori (1976) “(...) al mismo *suq’a* vas a tomarte”. De este modo señala Salas, se consigue invertir la relación y situación. Es decir, “antes que el *ñawpamachu* devore a un humano hasta causarle la muerte, el humano debe devorar al *ñawpamachu*” (Salas 2019, p. 141).

Cabe resaltar que estos remedios, requieren de la materialidad propia de los huesos de los *machus* para realizarse. Por ejemplo, Núñez del Prado, señala que en Kuyo Grande (Pisac), concebían que la única solución, al contraer, *payasqa*, es “ubicar mediante sueños o mediante la consulta a un *paqu*, la osamenta de la paya, causante del mal; hecho esto, se desentierra un hueso que se quema hasta convertirlo en ceniza y luego se muele ésta en agua hervida para beberla. La toma de esta infusión provocará un aborto en la paya y terminará con el mal” (Núñez del Prado 1970, p. 86).

Por otro lado, señala el Padre Marzal, que en la comunidad de Qoñamuro, para curarse del *suq’a wayra*, hay que hacer un despacho al *suq’a machu*, por medio de un especialista (Marzal, 1971, p. 268). Como explica Casaverde (1970), se trata de tipos

especiales de despacho que se realizan para contrarrestar los efectos malignos del *suq'a machu*. En el caso de Kuyo, "(...) se hace a base de un despacho entero, al que se agregan: *chunka iskayniyoq siwayro*, tierras de doce colores, *chuki mostacilla*, variedad crucífera, *chiuchi piñi* de color negro, *lloq'ë* hilo de color castaño, tocido hacia la izquierda, *suq'a* resacaro en lugar del vino y del uva trago, *estrella kuti*, *saqsa kuti*, *viudo wayruo*" (Casaverde 1970, p. 235). Gow y Condori (1976), mencionan que en la comunidad de Pinchimuro consideran que los *suq'as* están viviendo en la tierra todavía, por lo que en sus despachos incluyen papas podridas, *añus* y lisas, que eran algunos de los cultivos que producían los *machus* en su tiempo y que en la actualidad gustan de comer.

Además, Marzal (1971) señala que, para prevenirse de esta enfermedad, hay algunos remedios caseros, entre ellos, "(...) tomar mates de *markhu*, chupar sal, fumar, *picchar* coca, ahumarse con excremento de animales, rociar con agua bendita toda la casa, rezar y confesarse y tocar la quena mientras se camina" (1971, p. 267). Además, señala que en la comunidad de Urpay, llevan pequeños atados de ajos de Castilla, ajos del común, ruda o *quiswar*, cigarro, coca o estiércol de caballo. De no llevar estas cosas, realizan una señal de la cruz. Y, por último, si una persona duerme sola en una casa apartada, para prevenirse de los *machus*, debe colocar objetos de acero debajo de la cabeza (1971, p. 267). Menciona, además, Núñez del Prado que "una forma de prevenir el *suq'a wayra* es *lloq'ë* o *lloq'esqa*; consiste en atarse en los tobillos o en las muñecas, trozos de hilo de lana, torcida hacia la izquierda" (1970, p. 83).

El abordaje teórico al que en este trabajo me acojo, sé previene de reducir las relaciones y narrativas que, en ciertos contextos, los pobladores de las comunidades del sur andino establecen con *lugares* y *ñawpamachus* a creencias o símbolos. Supone, además, una aproximación a estos seres como materiales antes que como inmateriales o espirituales. Esto se posibilita por un enfoque teórico concentrado en prácticas concretas, que en este caso evidencian la materialidad de aquello con lo que se está relacionando. Así, un mundo espiritual e inmaterial, resulta insuficiente para describir de forma más completa y precisa, la forma en que es posible relacionarse con montañas y otros seres como los *ñawpamachus*. Como señala Núñez del Prado: Los *ñawpamachus* "(...) se identifican físicamente con las momias y huesos muy numerosos, en las tumbas antiguas circunvecinas" (Núñez del Prado, 1970). Sin esta

materialidad no podrían existir. Regularmente, como ya mencionaba, la actual corporalidad de aquella antigua humanidad son las momias y huesos que residen en las *chullpas* pre-incas.

1.4 Prácticas y narrativas sobre los incas

En las narrativas asociadas a la concepción temporal cíclica andina, los incas corresponden a aquella era que siguió a la de los *ñawpamachus*. Es importante señalar que tal como señalan Gow y Condori (1976), cada era tiene vínculos de continuidad con la anterior y con la posterior. Se trata, señalan los autores, de una concepción cíclica, ya que al concluir cada era con una catástrofe se inaugura una nueva. Sin embargo, se trata también de una visión acumulativa de la sucesión temporal, en tanto dichas catástrofes, no destruyen la era anterior del todo, sino que los seres que formaban parte continúan existiendo bajo tierra, están vivos y ejercen poderosas influencias en las eras posteriores. En otras palabras, los *machulas* e incas, pese a enterrados, continúan teniendo cierta injerencia en la vida actual de los pobladores de comunidades surandinas.

Las narrativas de los pobladores de la comunidad de Pinchimuru (Ocongate-Cusco) describen el tiempo de los incas como ordenado y armónico. Señalan que los incas heredaron de los *ñawpas* distintas habilidades y las perfeccionaron desarrollando grandes obras de ingeniería como canales de irrigación, reencauzamiento de ríos, afinaron formas de conservación de alimentos (chuño, moraya) y distintas técnicas de tejido, hilado, del trabajo orfebre y la alfarería. Señalan Gow y Condori que los pobladores andinos están agradecidos con los incas en tanto son herederos de sus tierras y conocimientos, en Pinchimuru, les explicaron que:

Ellos (los incas) sabían partir las piedras por la mitad. Hacían lo que querían. Construían sus casas de pura piedra como si fueran hechas de adobe. Sabían arrear a las piedras. No habla nada que ellos no pudieran ordenar. La tierra siempre perteneció a los incas. Donde hay laderas, donde hay rocas, allí ellos trabajaban preparando la tierra. Esa es la tierra que nos dejaron. Además, amurallaban los ríos para que el agua no se llevara la tierra. Por eso nosotros ahora tenemos terreno. Sin ellos no hubiéramos tenido tierra. Ellos cernían y trabajaban la tierra. Cultivaban papas y chuño. Lo que ellos comían también cómenos nosotros (Gow y Condori 1976, p. 32).

Así, los incas son descritos como seres poderosos. Tenían ciertas capacidades que son similares a las de los *ñawpas*, por ejemplo, “tan sólo con mostrar un látigo las piedras caminaban por orden de los incas” - señalaba un poblador de Pinchimuru (Gow y Condori, 1993, p. 95). Catherine Allen (2002) registra narrativas similares en la comunidad de Sonqo. Para los *runakunas* de Sonqo, los incas eran también poderosos humanos, capaces de comunicarse con las piedras y arriarlas a su voluntad. Podían hablar con el sol y atarlo para alargar el día. También manejaban el agua a su voluntad y hasta podían enderezar los ríos.

Distintas narrativas andinas refieren que en el tiempo de la Conquista los incas huyeron hacia algunos *apus* nevados como el Ausangate o al lago Titicaca, en otras versiones, huyen y se esconden en interior de la selva. “Chinkapusqanku ukhuman” (desaparecieron hacia el interior), explican los sonqueños. Se escondieron de tal forma que los españoles no podrían encontrarlos. Para los pobladores de Sonqo, al igual que para los de Pinchimuru, pese a no estar vivos en el mismo plano que los humanos, los incas continúan viviendo en sus ciudades doradas. En Pinchimuru, señalan que “empujando un toro de oro a la laguna los incas se fueron. Donde está ese toro de oro es un lugar encantado de los incas” (Gow y Condori, 1976, p. 33).

En Sonqo narran que los incas escaparon de los españoles, antes de ello, escondieron su oro o que se lo llevaron consigo a lo profundo de la selva a una ciudad dorada llamada Paititi. En otras narrativas de Sonqo, viven en una ciudad dorada bajo la laguna del Antaqaqa, donde crían y cultivan sus resplandecientes ganados y maíces. También que a través de los *puqllales*- los cuales son para los pobladores “*unu punku*” (puertas de agua)- se llega a lagos subterráneos en los que se encuentran las ciudades de los incas. Incluso hoy los incas salen en ocasiones por los *puqllales* de sus ciudades. Los guardianes de las puertas (o las puertas mismas) que conectan el mundo humano y el de los incas, son los *leonkunas* (grandes felinos), *amarukunas* (grandes serpientes) y el arcoíris, los cuales viven en ciertos *puqllales* de los *apus* de Sonqo. Al ser lugares encantados, estos seres son temidos por los sonqueños, que salvo en ocasiones necesarias, evitan frecuentar los lugares asociados a estos.

Las mencionadas narrativas versan sobre la entrada y salida de los incas a mundos interiores vinculados a los nevados y a la selva, en los que los leones-*amarus* son las puertas y los *puqllales* una suerte de portales a las doradas ciudades

subterráneas (¿subacuáticas?) de los incas. Allen examina como estas mismas figuras -felinos, amarus, arcoíris, incas, la selva, criaturas amazónicas- guardan continuidad con los iconos representados en *qeros* y *pacchas* coloniales (recipientes de madera destinados a la libación de chicha). A partir del análisis de los usos contemporáneos y rituales de los *qeros* y *pacchas* y de los iconos inscritos en estos, establece correspondencias con las narrativas sonqueñas. Así Allen propone la existencia de vínculos entre las concepciones sobre la historia mítica de los incas desde tiempos coloniales (usando como fuentes crónicas, *qeros* y *pacchas*) y la correlación de algunos de sus elementos en narrativas de comunidades contemporáneas que asocian su geografía a la historia mítica inca. Como señala Allen (2002): “(...) los sonqueños han hecho una iconografía de las características de la geografía; para ellos, la convergencia de corrientes evoca a los incas ancestrales, felinos míticos y serpientes arcoíris” (Allen 2002, p. 193, traducción propia).

El que los incas permanezcan vivos y en el interior, señala Allen, guarda además un potencial mesiánico. Los sonqueños mencionan que cuando ocurra un siguiente *pachakuti*, se abrirá el Antaqaqa de donde saldrán volando los *leonkuna* y *amarukuna* que ahí habitan junto a los incas. Estos destruirán a los mestizos y *mistis* y recompensarán con su legado a aquellos que se mantuvieron fieles a los incas. Los incas, que ahora están en sus ciudades doradas, existen en el presente y formarán parte de futuro. Se trata de un poder escondido en el interior, que espera su tiempo para volver. Los sonqueños esperan que con su retorno se reestablezca la armonía asociada a necesarios ajustes en relaciones sociales asimétricas. Allen sostiene que el que los incas se hayan ido al “interior” está inscrito en un “principio de dualismo reversible”. En relación a los Andes, la selva, es abajo, interior y el lugar de los muertos. Los Andes, se encuentran arriba afuera y es el lugar de los vivos. Estos dos mundos están conectados en un sistema reversible de flujos, por lo que en un *pachakuti* se pueden invertir. Esto último, refiere el potencial mesiánico, que tienen las narrativas sobre los incas, *amarus* y *león-amaru*.

En esa línea, en distintas regiones surandinas peruanas se han registrado un conjunto de narrativas con matices distintos en cada comunidad, que refieren a un personaje munayniyoq llamado Inkarrí. A mediados de los años 50s, versiones sobre el “mito del inkarrí” fueron recopilados por Arguedas y Róel Pineda Ayacucho y por Núñez del Prado y Morote Best en el Cusco. Otras versiones siguieron registrándose

hasta la década de los 70s. Ossio elabora una síntesis del “mito del Inkarrí” que registran Arguedas y Josafat Roel Pinda, en Puquio, que puede ser ilustrativo de su temática:

Inkarri fue el hijo de una mujer salvaje y que su padre fue el sol. Además, se añadía que tuvo tres mujeres y que su obra podía verse en Aqnu, en la pampa de Quilcata donde hasta la actualidad los indígenas dicen ver que el vino, la chicha y el aguardiente están hirviendo. Correspondiendo con su origen divino se le atribuía el poder de arrear y ordenar las piedras hacia las alturas con un azote y de haber fundado una ciudad. También se le otorga la capacidad de encerrar el viento en el Osqonta, el grande, y de haber amarrado al sol en el Osqonta pequeño para que durara el tiempo o el día a fin de que pudiera terminar lo que debía hacer. Desde el Osqonta, el grande, le atribuyen haber arrojado una barreta de oro para determinar el sitio donde fundar el Cusco. No cupo en la pampa de Qelqata por lo que siguió su camino hasta donde se asentó la capital de los incas. A continuación, se narra que el inca de los españoles apresó a Inkarrí, su igual, y le cortó su cabeza. Ésta existe todavía y de ella está creciendo su cuerpo. Cuando esté completo volverá, siempre y cuando Dios dé su consentimiento. (Ossio, 2000)

Las narrativas que refieren a Inkarrí, incorporan una serie de elementos que corresponden a caracteres propios de las eras y humanidades anteriores e incorporando caracteres de la nueva era. Inkarrí⁵. Inkarrí es hijo del sol o de los *apus*, que decidieron repoblar la tierra, por el vacío que dejó el exterminio de los *ñawpas*. Como la humanidad anterior, Inkarrí es *munayniyoq*, es decir, que puede realizar proezas extraordinarias con su voluntad. Señala Ossio (2000) que Inkarrí, además tenía un rol ordenador y civilizador, comenzando por su misión de fundar la ciudad del Cusco, enseñar técnicas agrícolas, abrir canales, entre otros. Por ello, explica que Inkarrí no puede ubicarse en la primera edad- la de los *ñawpamachus*- pues esta corresponde a la era de lo no-social. Inkarrí pertenece a la segunda era, la era del hijo,

⁵ Inkarrí, la esperanza del retorno del inca ha suscitado movimientos mesiánicos durante la Colonia, como el de Juan Santos Atahualpa y el de Túpac Amaru en el siglo XVI. En la actualidad, hay muchas versiones y narrativas en las distintas comunidades surandinas que tienen como personaje en sus narrativas a Inkarrí.

de la humanidad actual. Sin embargo, explica Ossio (2000), los informantes tienden a ser un poco ambiguos ya que existe cierta confusión por asociar a Inkarrí al pasado inca y a su vez, haber sido decapitado por los españoles, episodios que sugieren la necesidad de ciertas divisiones en la segunda edad. Por último, señala Ossio (2000), que la imagen de la cabeza decapitada, por un lado, sugiere la idea de desequilibrio y caos, y por otro, deja la posibilidad de su resurrección. Aquí yace la esperanza mesiánica del retorno del inca, que se espera para cuando se reconstituya el cuerpo de Inkarrí a partir de su cabeza.

Por otro lado, además de en las cercanías de las puertas en los *puqllales* de *apus* hacia sus ciudades, los incas continúan manifestándose también a través de sus “tapados”. Los tapados son enterramientos de tiempos incas, conformados por restos humanos, objetos, instrumentos, ropas y ornamentos. Para los pobladores de Pinchimuru los “tapados” están enterrados en sitios específicos, uno de los cuales se encuentra en el *apu* Malmay: “el tapado fue enterrado por los incas como ofrenda a Apu Malmay por haberlo hecho prosperar, fortalecido y protegido la chacra”, explica un poblador de Pinchimuru (Gow y Condori 1976, p. 41). Los “tapados”, así como los lugares donde estos se encuentran son reconocidos por los pobladores de Pinchimuru, como peligrosos, capaces de enfermar y devorar a las personas que los perturban o excavan. Al respecto Gow y Condori, presentan un relato sobre una roca llamada Layqa rumi donde los pobladores de Pinchimuru señalan que hay un “tapado”:

“En *Layqa Rumi* se reunieron todos los incas. Ya cuando amaneció el mundo y cuando *Layqa Rumi* se había detenido en el mismo sitio donde está ahora, todos los incas se reunieron a allí con todas sus cosas. A un lado pusieron toda su plata y al otro lado sus útiles de arcilla. A si amontonaron sus cosas los incas. Cuando sus riquezas ya estaban amontonadas, un demonio se hizo dueño de *Layqa Rumi*. Hasta ahora el demonio está agarrando los bienes de los incas. Los demonios se acercaron a la sombra. Algunos viven. Otros han muerto. Saliendo de allí hacen enfermar a la gente. Ahora la esposa del diablo está haciendo enfermar a las mujeres y a los hombres. Para esa enfermedad no hay remedio ni en el hospital ni en ningún sitio. Ni los *paqos* pueden curarlo. Ya saben comer a la gente. Cuando la gente escarba por todos lados para sacar oro, el diablo se levanta otro lado. Se come a los que escarban. Por eso se llama Piedra Poderosa o Inca Diablo Poderoso. Hace poco el rayo la ha rajado, pero ni el mismo rayo puede sacar la plata. Ahora la gente, escarbando, está sacando todo. Ya han malogrado completamente esa *Layqa Rumi* (Gow y Condori 1976, p. 65).

En síntesis, las comunidades surandinas están familiarizadas con la historia y potencial futuro de los incas. Estas narrativas no necesariamente coinciden con la historia oficial, especialmente en lo que corresponde a la latente vida subterránea de los incas y su profetizado retorno. Los elementos narrados, dan cuenta también, del carácter actual y formas distintas que tienen estas comunidades de relacionarse con el pasado correspondiente a los incas. Una forma de relación se conduce entre un conjunto de relatos sobre el tiempo de los incas y el reconocimiento de las marcas que dejó en el paisaje lo que en ese entonces aconteció. Otras formas de relación se articulan alrededor del presupuesto de que los incas se encuentran en un estado de vida latente e interconectada al de la humanidad actual mediante puertas o portales. Hasta que sea su tiempo de volver, el contacto con los incas, sus leones-*amaru*, el *puqllal* y el arcoiris es considerado peligroso y los pobladores de Sonqo prefieren evitarlos⁶. Por otro lado, los incas también están en - y son en su materialidad - “tapados”. En esta forma, pueden afectar también de muchas maneras a los humanos que transitan o intervienen sus lugares.

1.5. Ñawpas en contextos arqueológicos

Al respecto de etnografías sobre intervenciones arqueológicas en comunidades donde los sitios, objetos y restos humanos son practicados también como *lugares*, cosas y cuerpos de los gentiles, la de Alberto Gil (2014), nos da algunas claves a partir de su estudio en la comunidad de Santiago (Uyuni- Bolivia) a las faldas del Volcán Tunupa. El autor menciona que los santiagueños parecían estar tranquilos con las excavaciones arqueológicas que se realizaban en su comunidad, y se sostenían en el discurso del progreso que significaría el turismo. Y ante la pregunta las *chullpas*, respondían con alguna broma o respuestas esquivas, incluso en ocasiones ridiculizando el temor hacia estos, aludiendo a que son “cuentos de los abuelos”. Sin embargo, era en la cotidianidad donde se podía observar ciertas prácticas prescritas de relación con los *machus*, las cuales siempre estaban mediadas por un miedo a su reacción ante una perturbación o molestias.

⁶ Salvo que se esté buscando un *Inqaychu*, en cuyo caso la figura es la de un *runa* que está dispuesto caminar por lugares de las montañas y a sortear peligros asociados como leones-*amaru*, encantos o incas con tal de que el *apu* le favorezca entregándole uno de sus animales encantados convertido en una piedra-*inqaychu*. (Sobre *inqaychus* ver Marco Teórico 2.1.4)

Las *chullpas* de Santiago han devenido también en sitios arqueológicos y como tales, se incluyen en las rutas turísticas del Salar. Cuentan los pobladores que desde el inicio de las reuniones para las exploraciones y excavaciones se hicieron unas ofrendas para los *machus* pidiendo permiso para intervenir su espacio. En este contexto de intervención turística, y la apuesta que supone como impulsor de un futuro mejor, señala Gil, que el discurso sobre los gentiles comenzó a transformarse de alguna manera. Las prescripciones de, por ejemplo, no tocar los objetos y construcciones prehispánicas, ya no solamente se explicaban en términos de no molestar a los *chullpas*, sino que se trataba también de preservar el patrimonio arqueológico. Esta segunda explicación corresponde a una narrativa a la cual se adscriben también los santiagueños.

En otra etnografía también en Bolivia, esta vez en las zonas rurales de los departamentos de Potosí, Chuquisaca y Uyuni, Pablo Cruz (2012) elabora una lectura sobre el proceso de patrimonialización. Este ha configurado en Bolivia el escenario de las *chullpas*, como mercancías, incorporadas al mercado turístico. En ese escenario, los pobladores de las comunidades de la región del Salar, comenzaron a generar sus propias ganancias, creando sus propios atractivos en torno a vestigios prehispánicos, sobre todo cuevas con momias, sin dejar en sus propios contextos de ser tratados como *chullpas*. De esta manera, como señala el autor, esto supone “la progresiva participación de los *chullpa* dentro de las economías comunales” (Cruz 2012, p.18).

He querido dejar para el final de este apartado, un pequeño artículo que tiene mayor cercanía temática con mi investigación. Se trata como señalan los autores de un esbozo de lo que sería una “antropología de arqueología de campo” (Herrera y Lane, 2006, p.164). En un ejercicio de reflexividad, los autores analizan dos casos “que contraponen al campesino o indígena “supersticioso” a la evaluación, a menudo cínica, de las prácticas y saberes locales por parte de los arqueólogos ‘pragmáticos’, ‘objetivos’ y ‘científicos’” (Herrera y Lane, 2006, p.159). Así, buscan explorar “las tensiones y confrontaciones que se deben a inquietudes vinculadas a la pérdida del equilibrio simbólico entre los lugareños y el entorno animado, debido a nuestras acciones (en tanto arqueólogos) y omisiones y como estas fueron interpretadas” (Herrera y Lane, 2006, p.164).

El primer caso, es del arqueólogo Kevin Lane, que investigaba el sitio prehispánico Yurakpecho, ubicado en la Comunidad Campesina José Carlos Mariátegui de Chorrillos, Cordillera Negra (Perú). La comunidad esta circundada por distintas construcciones prehispánicas que incluyen, canales, necrópolis y sitios de asentamiento. En este caso, un conjunto de percances que sucedieron durante trabajos arqueológicos, en particular, ciertas prácticas de los arqueólogos, fueron comprendidas, señala Lane, como “faltas de respeto, violación del espacio y el poder de los sueños” (Herrera y Lane, 2016, p.164). El guía local, llamado Santiago, era enfermero y “curioso”, apelativo de curandero o experto ritual. Este, como el resto de la comunidad temía que los arqueólogos fuesen *pishtakus*⁷ y además, se veía sorprendido por la falta de aprensión por parte de los arqueólogos para entrar a las *chullpas* y cuevas con pinturas rupestres, y otros sitios prehispánicos, lo que menciona Lane “parecía divertirse y alarmarle a la vez” (Herrera y Lane, 2006, p.165).

En sus propias reflexiones, explica el arqueólogo, que se había decidido abstener de hacer cualquier tipo de pago. Las dificultades que enfrentaban, giraban en torno a la falta de agua, comida y un potencial accidente mortal por un derrumbe de piedras. Santiago, el guía, mencionaba que el *lugar* estaría enojado. El propio Lane, en esas circunstancias, comienza a preguntarse si quizá lo que acontecía era por su “consciente falta de reverencia ante el lugar” (Herrera y Lane, 2006, p.165). El acarreo de mala suerte en el devenir de las exploraciones era interpretado por ausencia de los pagos correspondientes y solicitud de permisos a los *awilitos* para intervenir sus espacios. Después de algunos días, hubo un episodio que involucra los sueños de una arqueóloga peruana y un ayudante local y una serie de acontecimientos que fueron comprendidos como una forma en que los *awilos* ya habían aceptado su intervención al sitio, tras de lo cual todo comenzó a mejorar. Lane reflexiona a partir de ello, que,

(...) el concepto que uno como foráneo tiene de sus acciones no tiene importancia a escala local. Las reacciones que percibimos de los lugareños como Santiago son las que deben prevalecer. Si no comprendemos de manera adecuada la fenomenología del paisaje y la negociación de

⁷ Herrera explica que los pobladores de caseríos de la Cordillera Negra señalan que “(...) estos malignos seres semihumanos frecuentemente aparecen en forma de un hombre blanco con poncho, llevan también a menudo un sombrero alón, una hoz y, quizás, un zurriago. Los *pishtaku* acechan a los viajeros desprevenidos en los caminos solitarios, con el fin de raptarlos y extraerles la grasa. Las víctimas mueren instantáneamente o después de poco tiempo. Las razones aducidas para la existencia de los *pishtaku* giran alrededor del alto valor de la grasa humana” (Herrera y Lane, 2016, p. 162)

espacios en el presente, ¿cómo pretendemos hacerlo para el pasado? Durante el resto de la temporada de trabajo en Yurakpecho, una pareja de cóndores sobrevoló el sitio cada día en círculos lentos. Santiago sonreía; era un buen augurio (Herrera y Lane, 2016, p.166).

Por su parte, Herrera menciona que, a lo largo de sus seis años de trabajos de campo arqueológicos en el Conchucos central (Ancash), en general, las relaciones con las comunidades iban mejorando en la medida que iban haciendo despachos. La negativa a los mismos, propiciaba el que se generen ciertas dudas en los pobladores a participar en las excavaciones y a colaborar en los procesos, como llevar alimentos y equipo hacia lugares de difícil acceso. Esto pues, en principio, dicha negativa levanta o reafirma, en la zona de Ancash, el temor a que los arqueólogos sean *pishtakus*. Ejemplo de lo anterior, es la reticencia de los pobladores que participaron del trabajo de campo a quedarse hasta las horas del atardecer y pasar la noche en los campamentos con los arqueólogos. Por otro lado, en un trabajo de campo en el sitio prehispánico de Gotushjirka- *lugar* considerado por los pobladores como poderoso, ubicado en la cima de una montaña a media hora de Caserío de Huagllapuquio- en plena excavación comenzaron a encontrar restos óseos. Señala que, a partir de entonces, los niños dejaron de venir. Así mismo, los ayudantes locales en las excavaciones, comenzaron a tener diversos sueños por lo que solicitaban hacer más despachos a los *awilitos*. La negación de Herrera, por cuestiones de tiempo, acrecentó las sospechas de su condición de *pishtaku*.

Señala Herrera, a partir de sus experiencias que de forma “consciente o no, la incorporación del ritual a la práctica arqueológica proporciona una plataforma para la afirmación y negociación de la “otredad” del arqueólogo en un contexto andino” (Herrera y Lane, 2006, p.170). Así mismo, implica que “los rituales en sitios arqueológicos pueden implicar la reafirmación de identidades locales a la vez que la integración temporal, no importa cuán frágil, de la “otredad” del arqueólogo en los modos locales de construcción de significados y de administración social del espacio” (Herrera y Lane, 2006, p.170).

Capítulo II

Marco teórico

Las distintas formas de pensamientos modernos coexisten y se articulan con mundos que desafían los límites de lo se podría considerar posible, o si quiera, pensable. Es amplio el registro etnográfico andino de relatos y prácticas desde las que emergen y sostienen mundos muy disimiles a los principios modernos de realidad. Se registran, relatos de conversaciones con montañas, testimonios de personas que dicen haber sido enfermados por manantiales poderosos o cogidos por tierras, de puentes, avenidas y casas vivas y de algunos objetos de la tierra o producidos por humanos, que están animados o encantados, que se mueven, aparecen y desaparecen. Usualmente, estas relaciones parten de formas distintas a la objetivación como forma de relación con lo existente en el mundo; las partes en relación se presentan y se dan en términos de partes con cualidades de seres (Viveiros de Castro, 2014a).

Cuando figuras como las anteriores configuran algún tipo de escenario político, perspectivas modernas sólo pueden pensarlas o tolerarlas como “creencia cultural”, más no como realidad. Pese a ello, lo que se señala en el discurso del otro como creencia, es asumido desde la perspectiva ontológica del otro como la realidad (De la Cadena, 2016). A este particular y sus implicancias atenderé en este trabajo. En los encuentros de onto-epistemologías distintas, lo que para algunos es considerado imposible e impensable, ocurre. Así desde ciertas perspectivas, un ser como una montaña podría negarse a una intervención minera, como es el caso del *apu* Khapia (Salas, 2019) o *apu* Ausangate (De la Cadena, 2015). Son complejos los casos donde seres como montañas, irrumpen como agentes -con dimensiones políticas- involucrados en escenarios asociados a disputas sobre, por ejemplo, el manejo de “recursos naturales”. Justamente que sea sólo un “recurso” (una materia prima explotable y valiosa) o “natural” entra en cuestionamiento al presentarse, siguiendo con el ejemplo, la montaña como un ser con agencia y voluntad. Desde las perspectivas de ciertos pobladores de comunidades andinas, en las que las montañas son seres poderosos, se expresa al respecto un miedo por la reacción que podrían tener al verse implicados sus cuerpos mismos en actividades humanas, como la minería. En el caso del Ausangate que presenta De la Cadena (2010), algunos

pobladores de sus inmediaciones, temían desatar su ira y que en consecuencia matase a muchas personas.

El presente marco conceptual, enfatiza que casos como el mencionado, no se trata de perspectivas distintas sobre un mismo referente o realidad. La anterior operación es imposibilitada en este caso, por la coexistencia del nevado Ausangate como *apu*, ser agentivo que excede la categoría de montaña como naturaleza (inanimada). Así, lo que, desde nociones modernas de realidad, se comprende por naturaleza deja de ser un concepto tan estable, cuando se encuentra en disputa con una realidad diferente de la misma. Es propicio, y esta investigación así lo hace, abordar este tipo de escenarios como disputas ontológicas y excesos propios en la coexistencia de mundos (u ontologías) múltiples emergentes y articuladas por equívocos. Esto tiene como premisa la crítica a la concepción moderna de un mundo unívoco o naturaleza preexistente sobre el cual se establecerían perspectivas distintas.

1.2. Ontologías y la emergencia de mundos múltiples

El conjunto de trabajos que articula el llamado “giro ontológico” es amplio y heterogéneo, por lo que resulta difícil referirse a su trayectoria como un corpus de ideas uniformes. Lo que presentaré, será principalmente el enfoque, problemas y propuestas que estos introducen. Este giro parte de dos influencias principales en diálogo: Por un lado, están los “Estudios de Ciencia y Tecnología” que abordan prácticas en torno a la producción de hechos y objetos científicos en los laboratorios e instituciones que construyen la ciencia moderna; y, por otro lado, etnografías contemporáneas sobre pueblos indígenas en América que intentan ser cuidadosos en el ejercicio antropológico de traducir y explicar prácticas y narrativas evitando el traicionar los sentidos de los enunciados de origen (Viveiros de Castro, 2004a). Esto último, está articulado a la creciente importancia que en las últimas décadas han ganado los movimientos políticos indígenas en el mundo, incluyendo los Andes, en donde se centra la presente investigación. Entre el primer grupo de trabajos encontramos filósofos, sociólogos y antropólogos como, Annemarie Mol, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Bruno Latour; y en el segundo, antropólogos, como Viveiros de Castro, Phillipe Descola, entre otros.

Dicho giro en la antropología toma como materia de análisis, las relaciones, interacciones y prácticas situadas -sus presupuestos ontológicos implícitos- y lo que emerge de estas. Estas prácticas y sus presupuestos configuran los principios que sostienen la emergencia de ontologías múltiples (De la Cadena, 2015; Blaser, 2013, Salas, 2019, Viveiros de Castro 2004a). Este abordaje implica un arreglo en la orientación etnográfica que se sustenta en su aproximación a la diferencia radical como un asunto ontológico, antes que como sólo epistemológico. Es decir, se pasa de la pregunta por “¿cómo es que los otros conocen el mundo?” a “¿cómo es el mundo que emerge de las prácticas de los otros?” (Salas, 2019, p.36).

Para comprender el abordaje del giro ontológico en la antropología, es importante plantear algunos principios básicos sobre los que se sostiene. Las distintas ontologías o mundos están constituidas en base a distintos presupuestos sobre el mundo y lo que en este existe. Dichos presupuestos están inscritos en prácticas, desde las cuales se configuran las particularidades ontológicas de mundos distintos. Tomo el concepto de presupuestos, tal como lo plantea Guillermo Salas, siguiendo a Erving Goffman (1986, 1983) en base su problematización de análisis lingüísticos: presupuestos, refiere a nociones tácitas, dadas por sentado, asumidas e incuestionadas. Salas señala, que están presentes, en todo tipo de prácticas semióticas, no sólo en performances lingüísticas:

Las presuposiciones son supuestos tácitos que están presentes en enunciados o acciones. Constituyen lo que se asume como dado en una acción. Cuando las personas hablan entre sí, tienden a validar mutuamente las presuposiciones que cargan sus enunciados y esta validación, por lo general, más allá, de un nivel consciente entre aquellos que interactúan de forma cotidiana. (2019, p.153)

Como mencionaba, dichos presupuestos están implícitos en las prácticas que al preformarse “suponen la actualización y replicación de presuposiciones que, al realizarse habitualmente, son incorporadas en el habitus, en el nivel que Bourdieu denomina <<doxa>>; es decir, que están presentes en formas tan autoevidentes que es imposible mencionarlas explícitamente” (Salas, 2019, p. 41). De este modo, al notar aquello que está presupuesto en las prácticas, se puede acceder a la forma en la que están constituidas las distintas nociones en torno a las posibilidades de existencia. Por la naturaleza de los presupuestos a los cuales presta atención en sus investigaciones, el mencionado autor, las denomina “presuposiciones ontológicas”. Estas últimas,

pueden ser muy disímiles entre sí, articulan mundos heterogéneos, y configuran ontologías distintas. Cabe resaltar que las distintas nociones sobre el mundo y las posibilidades de existencia, se inscriben en las prácticas mismas, y no se encuentran “desasociadas de estas como ideas abstractas” (Salas, 2019, p.153); es desde las prácticas mismas que emergen y reproducen los mundos.

La constitución de los mundos, su emergencia, se sostiene entonces, en distintos conjuntos de prácticas a través de las cuales los seres humanos establecen relaciones. Con construir mundos me refiero al “complejo conjunto de prácticas a través de las cuales una sociedad humana en particular establece relaciones entre los seres humanos y las demás cosas, entidades o seres que conforman lo existente” (Salas, 2019, 31). Se debe esclarecer que las entidades que conforman la existencia no preexisten, sino más bien emergen relacionadamente y a través de prácticas. Mario Blaser (2013), define ontologías en tres capas de sentido, las cuales permiten comprender el espíritu de esta propuesta, que iré desarrollando oportunamente:

Cualquier modo de comprender el mundo tiene que plantear supuestos (que podrían ser implícitos o explícitos) acerca de qué tipos de cosas existen o pueden existir, y cuáles podrían ser sus condiciones de existencia, relaciones de dependencia y así por el estilo. Tal inventario de tipos de seres y sus relaciones constituye una ontología. La segunda capa la tomo prestada de los estudios sobre ciencia y tecnología, en particular de la Teoría del Actor-Red (ANT): las ontologías no preceden a las prácticas mundanas; más bien, son moldeadas a través de las prácticas y de las interacciones, tanto de humanos como de no-humanos. Por lo tanto, las ontologías se performan a sí mismas en mundos –así, empleo los términos ontologías y mundos como sinónimos–. La tercera capa se basa en un profuso registro etnográfico que rastrea las conexiones existentes entre mitos y prácticas: las ontologías también se manifiestan como ‘relatos’ donde son fácilmente comprensibles los supuestos sobre qué tipos de cosas y relaciones constituyen un mundo dado (Blaser, 2013, p. 23).

El giro ontológico en la orientación etnográfica, refiere a que éste permite una apertura y una crítica a las onto-epistemologías modernas y sus pretensiones universalistas. La crítica, apunta a la herencia de los principios epistemológicos cartesianos que definen cómo es posible conocer y establecen lo que existe “allá afuera”. Las comillas en “allá afuera”, como señala Blaser (2013), buscan enfatizar que desde esta lógica se presupone la existencia de un mundo que preexiste a las percepciones humanas, al lenguaje, prácticas e interacciones. El mundo que emerge

de este modo, solo es una forma particular e históricamente situada de organizar “la realidad”, corresponde a un tipo de ontología que Descola llama naturalista (2011). Esta última se funda en la noción de una sola naturaleza, única y múltiples culturas que la interpretan, significan y transforman (Descola, 2011). Bajo este esquema, es posible negociar de forma intercultural pues existe un referente común, un mundo unívoco para todos y la variación resulta de la perspectiva cultura sobre este. Así, lo “cultural” se forja en oposición a la “naturaleza”, dicotomía central que articula los mundos modernos (Latour, 1993). De este modo, las ontologías modernas, invisibilizan otras ontologías por medio del concepto de cultura.

Lo que denomino moderno, siguiendo a Latour (1993), se caracteriza por la noción de una separación estricta entre naturaleza y cultura. Lo anterior supone una naturaleza unívoca y preexistente a las prácticas humanas. Desde este presupuesto, resulta difícil pensar en la posibilidad de existencia de otros mundos con distintas configuraciones. Pese a ello, se constata como expondré, que otras ontologías no se articulan en torno a dichas dualismos, ni tampoco se fundan en el presupuesto de una naturaleza única. En el registro antropológico son prolíficos los conjuntos de prácticas que actualizan presupuestos ontológicos heterogéneos y distintos a los dualismos modernos, como naturaleza/cultura y otros asociados como, humano/no-humano, objeto/sujeto, material/inmaterial, realidad/fetichismo o creencia, real/simbólico. Distintas etnografías dan cuenta de eventos donde objetos, lugares, plantas y animales emergen como seres agentivos, es decir, que lo natural, aparece participe de lo social. Con las herramientas de análisis de la antropología para hacer comprensible, o poder en abordar dichos eventos, suele traducirlos a metáforas o símbolos, significados (Blaser y De la Cadena, 2008). Así mismo, cuando los mundos no-modernos exceden las categorías modernas, son traducidos a la esfera de creencias (De la Cadena, 2015).

En una lógica multicultural de respeto por la diferencia, la emergencia de seres no-humanos con intencionalidad, es comprensible o tolerable sólo como diferencia cultural. Aquello que reta la singularidad de la realidad, son concebidos desde lógicas modernas, como expresión de creencias sobre los hechos de la realidad, a la cual los no-modernos no tienen acceso, en tanto no consiguen dividir asertivamente naturaleza de cultura, la realidad de sus creencias. En otras palabras, ciertas prácticas o afirmaciones, al cuestionar la singularidad de la naturaleza, son traducidas a

creencias culturales sobre “la realidad”, más no la realidad en sí. La singularidad refiere a que la naturaleza, mundo o realidad son asumidas como singulares, y sería a partir de esa singularidad que se establecerían distintas perspectivas sobre esta (De la Cadena, 2015; Low y Mol, 2002). Desde las lógicas de los mundos modernos, se asume, que sólo estos y sus ciencias positivas están equipadas para acceder a la realidad “ahí afuera”. Por lo tanto, la validez de las afirmaciones ontológicas no-modernas no es tomada en serio, y como decíamos, usualmente se categorizan como “creencia”, en una escena de subordinación ante aquella interpretación positivista de la realidad singular con status de conocimiento (De la Cadena, 2015; Blaser, 2008) y realidad.

Los estudios de Ciencia y Tecnología, en particular aquellos en relación a la Teoría del Actor-Red (ANT-por sus siglas en ingles), abren una línea teórica que desestabiliza la idea de un mundo único, una realidad pre-existente y singular, o “allá afuera” (Latour, 2007; Law, 2002; Blaser, 2013). Estos han elaborado distintas etnografías en torno a prácticas de producción de hechos científicos. En estas investigaciones se problematiza el que los hechos se presenten en sí, como preexistentes a las prácticas humanas, purificando las complejas redes y ensamblajes de humanos y no-humanos (equipos, laboratorios, muestras, etc.) movilizados para su constitución y posibilidad de existencia como hecho. Lo que ponen en evidencia estos estudios, es que aquello que usualmente entendemos por la ciencia, emerge de un ensamblaje de prácticas científicas complejas. (Latour y Woolgar, 1986). Así, no se niega el carácter de hecho de los resultados de experimentos, sino que se busca evidenciar, el carácter de constructo de aquello que se “descubre” cuestionando así su intrínseca preexistencia como “hecho” a ser descubierto.

El concepto factiche propuesto por Bruno Latour (2012) permite comprender el postulado de la ANT, en el que los hechos científicos son hechos, y sin embargo, no están “allá afuera”, sino que son hechos a través de distintas prácticas de ensamblaje. Se trasciende de esta manera la dicotomía, creencia o fetiche/realidad o hecho. El concepto de factiche “(...)subraya que lo que produce la ciencia son hechos – y no falsedades o ficciones—pero que estos son al mismo tiempo fetiches (esto es, construcciones)” (Salas, 2019, p. 31). Así podemos entender como aquello que llamamos realidad o hechos, no preexisten a las prácticas humanas y sus ensamblajes

con colectivos socio-naturales, sino que emerge a partir de estas. Al respecto Mario Blaser, señala que el concepto de factiche:

Busca escapar la discusión modernista y estéril acerca de si las 'cosas' que vemos en el mundo son datos 'fácticos' (objetos autónomos y puramente externos) o 'fetiches' (la objetivación o proyección de nuestras subjetividades). (...) asume que 'lo que existe' es siempre el efecto permanente de prácticas o performances. Así, lo que llamamos un dato 'fáctico' (o realidad) es mejor concebirlo como un 'factiche' en el que la objetividad y la subjetividad (y por tanto la naturaleza, la cultura, la moralidad y la política) están enredadas unas con otras en un nudo indisoluble porque los datos 'fácticos' son al mismo tiempo reales y hechos, o mejor dicho, son reales porque están siendo hechos (Blaser, 2008, p.83).

Al querer darle un mejor espacio que el casillero de creencias al conjunto de prácticas y discursos sobre el mundo y sus acontecimientos, el concepto y noción de factiche cobra relevancia. En todo caso, permite una aproximación simétrica a los distintos postulados ontológicos: entre aquellos que dividen o no, los fetiches de la realidad, puesto que la realidad, así como los denominados "fetiches", resultan ser todos constructos.

En otras líneas de pensamiento, en las últimas décadas, algunas investigaciones etnográficas sobre pueblos indígenas en América, se han aproximado a prácticas no-modernas, es decir que no se fundan en la división naturaleza/cultura, tratando de abordarlas en sus propios términos. Entre ellas, encontramos aquellas sobre los Arawak que desarrolla Viveiros de Castro en la Amazonía brasilera o aquella sobre los pueblos jíbaros, de Philippe Descola (2005). Con esto me refiero a que prescinden de categorías modernas (como naturaleza y cultura) que traicionan en su traducción el sentido de origen de enunciados y prácticas (Viveiros de Castro, 2004a). Estos trabajos dan cuenta, que si bien, naturaleza y cultura, funcionan como conceptos que permiten explicar ciertas costumbres, prácticas, rituales, taxonomías, concepciones del cuerpo, cosmologías y otros aspectos de la vida social, fallan en sus traducciones en tanto al emplear estas categorías, fuerzan o traicionan aquello que traducen (Viveiros de Castro, 2004a). Desde su planteamiento, traducir es un proceso que debiera abordar con seriedad lo que las personas hacen y dicen que hacen, el motivo que les atribuyen y la forma en la que se presentan las prácticas.

A propósito de lo discutido, Descola en su libro *Más allá de la Naturaleza y la Cultura* (2011), sostiene que dicha dicotomía, no se aplica a todos los grupos humanos, en tanto sus formas de "distribuir las entidades en el mundo" resultan disímiles, descartando la posibilidad de emplear los conceptos de "naturaleza" y "cultura" como "índices clasificatorios" universales que si funcionan y refieren "implícitamente a dominios ontológicos cubiertos en el Occidente moderno por estas nociones" (Descola, 2011, p. 84). En otras ontologías, es posible que la socialidad se expanda a la naturaleza, que resulta dotada de atributos que por lo general entendemos como parte de la cultura o sociedad. Naturaleza, "designa para nosotros el conjunto de seres y de fenómenos que se distinguen de las esferas de la acción humana en que poseen leyes de desarrollo propio" (Descola 2011, p. 85). Señala que:

(...) muchos grupos humanos, no-modernos atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, controlan artes y técnicas de la humanidad; en suma, son concebidos y tratados como personas (2011, p. 85).

Los dualismos en sí no son problemáticos, si lo es que su contenido se presente como universal. Descola plantea que, en diversas poblaciones tienen nociones de dualismos sugerentes, tal como interioridad/exterioridad-materialidad y sus diversas combinaciones posibles, siendo alma y cuerpo una entre muchas. En base a esto, y desde un planteamiento estructuralista, propone un esquema clasificatorio que sistematiza las diversas formas de conjugar nociones de interioridad y exterioridad en diferentes configuraciones ontológicas. Combinadas, estas fórmulas definen cuatro grandes tipos de ontologías, definidas como "sistemas de propiedades de los existentes que sirven de punto de anclaje de las formas cosmológicas, de los modelos de lazo social y de las teorías de la alteridad" (Descola, 2011, p. 87). La primera es el totemismo, que implica que la materialidad e interioridad son análogas, es decir que los humanos y no-humanos comparten tanto su interioridad como exterioridad. La segunda el animismo, supone discontinuidad material, diferencias físicas manifiestas y una interioridad similar. El tercero, analogismo, tanto la materialidad como la interioridad son discontinuas, es decir, los humanos y no-humanos, se diferencian tanto por su interioridad como su exterioridad. Por último, el naturalismo, donde hay similitud en la materialidad o dimensiones físicas y la interioridad es distinta. El

naturalismo, sería la base ontológica de los mundos modernos, los humanos se distinguen en su interioridad de los no-humanos.

Estos modelos los traza en función de esbozar otros posibles en los que los humanos establecen relaciones entre ellos y entre los no-humanos- permitiendo una vía para evitar la dicotomía entre naturaleza (que emerge como externa y única) y cultura, lo que sería sólo propia de un modelo ontológico naturalista. Así, tenemos una entrada a ontologías múltiples- lo que permite identificar una multiplicidad de formas de distribuir y establecer lo que existe y las relaciones posibles entre ello, revisando, analizando y comparado las diferencias entre diversas presuposiciones ontológicas.

Por otro lado, Viveiros de Castro (2004a), propone una forma de aproximarse a las prácticas e ideas “amerindias”, especialmente amazónicas, desde lo que llama perspectivismo. Mientras que nuestra ontología moderna, tal como se cifra en la antropológica multi-cultural, supone una diversidad de representaciones que se refieren a una naturaleza universal y objetiva a priori a nuestra representación; en el perspectivismo no se asume un mundo común sobre el cual se tienen distintas representaciones- no ejerce, por tanto, el ejercicio de descubrir el “referente común” de dos representaciones distintas en sus encuentros con otras especies. Así, propone el siguiente ejemplo, lo que los humanos ven como sangre, los jaguares lo ven como cerveza de mandioca. Es decir, los seres representan el mundo de la misma manera y lo que cambia es el mundo que ven. ¿Por qué el jaguar ve chicha de mandioca cuando el humano ve sangre? O ¿Por qué el pecarí está en su maloca, cuando el humano lo ve es revolcándose en el barro?

Viveiros de Castro sostiene que los pueblos indígenas amazónicos conciben un subyacente origen humano transespecífico, que supone la no diferenciación entre humanos y animales. Estas entidades humanas animales y no-humanas son en su génesis todas personas. Habiendo sido humanas en su origen, siguen siendo humanas, aunque existe diferencias de perspectivas que emergen desde sus cuerpos. Como señala Viveiros de Castro, el cuerpo se ha pensado muchas veces como un ropaje que lleva dentro “una forma interna humanoide” (Viveiros de Castro, 2004a). Esta forma interna transespecífica de un espíritu o alma común es una “intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana” (Viveiros de Castro, 2004a). De esto se deduce también, que, por ejemplo, los animales “tienen

aspectos internos humanos, socioculturales que están "disfrazados" por una forma corporal ostensiblemente bestial" (2004b, p. 465) En esta teoría indígena, hay distintos tipos de personas - animales, espíritus, muertos, plantas, incluso objetos y artefactos, que tienen distintos puntos de vista y perspectivas que están ancladas a los cuerpos. Así, es propio del perspectivismo, la alteridad referencial de conceptos homonímicos: el jaguar ve chicha y el humano, sangre. Señala Viveiros de Castro, "en otras palabras, el perspectivismo supone una epistemología constante y ontologías variables, las mismas representaciones y otros objetos, un solo significado y múltiples referentes" (traducción propia, 2004b, p. 465).

Estos otros seres-además-que-humanos, experimentan sus propios hábitos y características como cultura. La percepción desde el punto de vista corporal, no está dado por sólo por la morfología del cuerpo; sino que estos otros seres-además-que-humanos, experimentan sus propios hábitos y características como cultura. Así el perspectivismo, permite, otro enfoque al multicultural. Como se muestra en la metafísica amerindia, que Viveiros de Castro llama multinaturalismo, la figura es de muchas naturalezas-cuerpos y una única cultura. Esta propuesta será revisada a más detalle al introducir el concepto de equívoco.

"Los animales ven su comida como comida humana (los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, buitres ven los gusanos en putrefacción como pescado a la parrilla; ellos ven sus atributos corporales (pieles, plumas, garras, picos) como decoraciones o instrumentos culturales; ellos ven su sistema social como organizado en las mismas formas en las que lo están las instituciones humanas (con jefes, shamanes, ceremonias, y qué no)" (Viveros de Castro, 2004b, p. 466, traducción propia).

Siguiendo el enfoque de los mencionados estudios etnográficos sobre pueblos indígenas, en diálogo con ideas, conceptos, formas de abordaje de los Estudios de Ciencia y Tecnología (STS), diversos antropólogos han emprendido una serie de investigaciones que abordan la diferencia radical como un problema ontológico. Una forma de pensar los mundos que emergen desde ciertas prácticas indígenas, es como ontologías relacionales. A diferencia de la ontología moderna que establece una división entre distintas culturas y una naturaleza, donde sólo lo cultural resulta agentivo, en las ontologías relacionales todo lo que existe es potencialmente un agente y cuenta con voluntad propia. En las ontologías relacionales, lo que existe se

organiza también en jerarquías, sin embargo, no pasan exclusivamente por la división de humano- no humano, sujeto- objeto, naturaleza-cultura; así “(...) humanos y no humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente” (Blaser y de la Cadena; 2008).

En América del Sur, se han realizado investigaciones etnográficas que trabajan diversidades ontológicas, entre ellos encontramos el de Mario Blaser, en el Chaco Paraguayo (2010), el de Marisol De la Cadena (2015) en Pacchanta, el de Eduardo Khon con los runas de la Amazonía ecuatoriana, (2013); Fabiana Li, en Cajamarca (2015), Bruce Mannheim y Salas (2015), Guillermo Salas, (2019) en el sur andino. Siguiendo sus apuestas teóricas, particularmente su atención a las prácticas, me propongo a tratar aquellas tensiones o desencuentros ontológicos que surjan en mi investigación, como una materia de presupuestos y resultado de prácticas conectadas en marcos de interacción y situaciones sociales específicas. Estos presupuestos varían de forma significativa entre las distintas sociedades y configuran teorías sobre la realidad y mundos distintos en cada caso. Veremos entonces, la constante interacción de las ontologías distintas y la forma en la que son reproducidas, configurando distintas nociones sobre la realidad y la existencia.

1.2. Prácticas relacionales con no-humanos en los estudios andinos

Los estudios etnográficos del sur andino, registran y describen con gran detalle, procedimientos y relatos en relación a un conjunto de prácticas específicas en relación a no-humanos, especialmente lugares (ver, por ejemplo, Allen, 2008; Fuenzalida 1977, Morote Best, 2005, Núñez del Prado, 1970, por citar algunos). Por lugares, se debe entender en esta investigación lo que plantea Catherine Allen: “cualquier lugar suficientemente distinguido para tener un nombre propio (...) está vivo y tiene una personalidad que debe ser respetada” (1982, p.184). Así, refiere, a pampas, plazas, cataratas, peñas sobresalientes, y en general, cualquier lugar distinguido en el paisaje con los que los seres humanos viven, trabajan o transitan.

Hay un conjunto de prácticas relacionales que permiten notar ciertos presupuestos ontológicos sobre lugares. Examinaré brevemente algunas de ellas (*ch'allay*, *t'inkay*, *hallpay*), pues se trata de prácticas centrales y muy ilustrativas de la posibilidad de una apertura onto-epistémica en los enfoques teóricos para pensar

mundos andinos. Analizar lo que está presupuesto en estas prácticas permite esbozar cómo se presenta el mundo que emerge mediante las mismas. En particular, *ch'allar*, *t'inkar*, y *hallpay* presuponen diversas nociones y configuran una forma de mediación en la relación entre humanos y lugares. Estas prácticas requieren, como base elementos cotidianos, siendo la coca, el alcohol y el cigarrillo, los principales; estos se consumen y ofrecen a humanos y no-humanos.

Implícitos en las mencionadas prácticas están los presupuestos de la posibilidad interactiva de otros no-humanos, en tanto a estos va dirigida y pueden responder a ella. En algunas zonas del Cusco, la práctica de *piqchar* y compartir hojas de coca, *hallpay*, esta ritualizada; se arma primero un *k'intu*, conjunto de hojas de coca (ver imagen 1) y se llama por su nombre a los distintos lugares, montañas, entre otros, y luego se sopla suavemente, de este modo se libera una sustancia llamada *samay*-esencia vital que nutre y anima-, fundido con parte del *animu* de quien la sopla, lo que permite que llegue hasta estos (Salas, 2019). Nótese que hacerlo, se presupone la existencia de los seres a quienes va dirigida. Está implícito, además, “que los seres humanos y los lugares tienen relaciones de reciprocidad asimétrica en la que los humanos ocupan una posición subordinada y dependiente, en tanto les piden que sea favorables en sus actividades” (Salas, 2019, p. 157). De acuerdo a la variedad de posibles pedidos, presupone así mismo, que estos lugares tienen la capacidad de hacer que eso suceda, “tienen algún tipo de injerencia sobre lo que puede suceder a los humanos” (Salas, 2019, p.157). En esa misma línea, *ch'allar*, verter ofreciendo bebida a la(s) *pachamama(s)*, antes de uno beber, presupone en sí la existencia de esta(s) y además, de que puede(n) tomar, aquella bebida que se está compartiendo, sea chicha, cerveza, gaseosa. El *ch'allar*, es, además, un procedimiento práctico incorporado, las personas lo realizan sin mayor cuidado antes de beber, están inscritas en su hábitus (Salas, 2019).

Las presuposiciones acerca de las prácticas ofrecer coca y alcohol, son replicadas por diferentes prácticas que las actualizan, como el despacho. El despacho es más complejo en su constitución y requiere muchos más elementos. Este último, como plantea Salas (2019) es literalmente comida para los lugares como forma de retribución por su generosidad propiciadora de vida y permiso de cohabitación. El despacho, configurado como comensalidad, entre otras cuestiones, extiende la socialidad a aquellos seres a quienes esté destinado, desestabilizando en este

movimiento, su carácter de “naturaleza”. Esta última categoría, como vemos, no se corresponde a las formas en los algunos pobladores andinos entienden montañas (Salas, 2019; De la Cadena, 2015).

En todos los casos, las prácticas mencionadas, presuponen la existencia de otros no-humanos, con los que se mantienen relaciones distintas. Siguiendo con los puntos teóricos señalados, sería el conjunto de prácticas -materiales- el que hace emerger el mundo y los seres (De la Cadena, 2015; Salas 2019). En otras palabras, la emergencia agentiva de los seres no-humanos, se sostiene por ensamblajes de prácticas como las señaladas. Quizá no estaría de más resaltar, que fuera de prácticas materiales y observables, nada podemos saber al posicionarnos en una lectura que atiende ontologías, pues el concepto implica en sí la emergencia relacional y mediante prácticas concretas del ser y el mundo.

Las prácticas de *t'inkay*, *hallpay*, *ch'allay* y la entrega de despachos, trazan ontologías relacionales andinas de las que hacen parte, desde materialidades mayores como montañas y lagunas, hasta algunas de menor volumen como papas o chuño (ver Allen, 1982) pasando por diferentes clases de objetos, como konopas, instrumentos musicales, restos humanos prehispánicos y piedras. Las relaciones entre los distintos seres son diversas y muy variables. Como antes señalaba, las ontologías relacionales andinas, configuran jerarquías y formas de distribuir las entidades que no pasan, como señalan Blaser y De la Cadena (2013), por una división naturaleza/ cultura o sujeto/objeto. El tipo de vínculo y relaciones establecidas con *apus*, *jirkas*, *ruwales* y *pachamamas* son, claramente distintas a las establecidas con otros no-humanos de menor jerarquía, como alguna formación rocosa con nombre o algunas cataratas. Estas jerarquías son relacionales y variables: los *apus* y *pachamamas*, por ejemplo, sustancialmente, son los dueños últimos y propiciadores de la vida -agua, fertilidad de la tierra y los ganados- lo que genera una situación de dependencia ante su generosidad. Se les debe, por ello contra-dones, cifrados como despachos; además, de otras etiquetas de cortesía cotidianas. Se presupone su condición de agentes poderosos, *munayniyoqs*, al solicitárseles distintos y numerosos permisos y favores de diversa índole. Otros seres no-humano de menor jerarquía no dejan de ser importantes, la forma de relacionarse con estos, está mediada por las mismas prácticas que median relaciones con los *apus*.

Las relaciones con objetos, restos humanos y construcciones prehispánicas, forman parte de estos ensamblajes relacionales. Las relaciones con estos seres se medían por los mismos elementos mínimos mencionados, coca, alcohol y tabaco (Casaverde, 1970; Allen 2008; Morote 2005, p. 294; Núñez del Prado, 1970). Como vimos, sin estos elementos y prácticas los humanos se ven en peligro al interactuar con diversas clases de seres asociados a lo prehispánico. Al consumir y ofrecer coca alcohol y tabaco, cuando pasan o descansan cerca de sitios prehispánicos, los humanos cumplen con las mencionadas etiquetas, lo cual los previene a su vez, o les proporciona un aseguramiento, ante las dolencias y males que provocan. Como señalaba, estas prácticas relacionales, serán mejor desarrolladas a lo largo de la investigación; pero considero oportuno presentarlas ahora, para ir tejiendo los conceptos planteados al registro antropológico sobre prácticas -sus presupuestos- y relaciones con no-humanos en los mundos andinos.

Cabe acotar, que, aunque no de forma exclusiva, gran parte de la información etnográfica, es elaborada a partir de narrativas, las cuales, desde una línea teórica como la planteada se entienden como formas de practicar el conocimiento. Mario Blaser propone que, para muchos pueblos indígenas, “la narración de relatos tiene (...) profundas cualidades performativas, es decir, los relatos no son sólo o fundamentalmente denotativos (referidos a algo ‘ahí afuera’), sino que más bien ayudan a producir aquello de lo que hablan” (2013, p.17). Las narraciones referidas en torno a distintos seres no-humanos están al mismo tiempo produciendo su realidad, configurando sus particularidades. Blaser conceptualiza al conjunto de prácticas que configuran realidades particulares, “prácticas de hacer mundo” o de “mundear” (Blaser, 2013).

El siguiente apartado problematiza ciertas prácticas y presupuestos sobre los que se fundan los mundos modernos. Quizá, con ello, sea más comprensible a qué se refieren los autores como Blaser (2013), De la Cadena (2015), Salas (2019) con el concepto de mundos. Las prácticas a analizar en esta investigación, están en función y relación a aquellas cuestiones asociadas a los mundos materiales prehispánicos. Las interacciones a las que busco aproximarme, son aquellas que se observan en conjuntos de prácticas asociadas a la arqueología y la agricultura en contextos andinos, donde se involucren materialidades prehispánicas.

1.2.3 La constitución moderna y el trabajo de purificación

Como desarrollé en el primer apartado, el establecimiento de un sentido unívoco de realidad articula la ontología naturalista (Descola, 2011). De esto se sigue, el establecimiento de las divisiones entre lo que consideramos un hecho o realidad en oposición a las “creencias”. A una realidad y sus representaciones. Estos dualismos que subyacen a las percepciones y perspectivas modernas definen lo que Latour denomina “constitución moderna”. Esta última, tiene un carácter político implícito en tanto funciona como mecanismo desde el cual los modernos categorizan los enunciados como conocimiento o creencias. (Latour, 1993). Los estudios de ciencia y tecnología (STS) han sido importantes en mostrar y comprender el carácter histórico del constructo de la dicotomía naturaleza-cultura. Como señala Salas, dicha dicotomía, tiene carácter contingente, “emerge en un contexto socio-político particular – el siglo XVIII europeo- como parte de una gran transformación que comprende fenómenos como el capitalismo, los estados nación, el racismo y el segundo colonialismo europeo” (2019, p. 23).

Bruno Latour se ha visto preocupado por llevar la discusión en ciencias sociales más allá de los dualismos convencionales de la modernidad. Aquí prestaremos atención a una dimensión particular de su lectura de la modernidad. En su libro “Nunca Fuimos Modernos” (Latour, 1993), Latour la examina dos conjuntos de prácticas que permean nuestra praxis como sujetos modernos. Estos dos conjuntos de prácticas que se pretenden de forma inútil, distintas: la hibridación o mediación y la purificación. Señala Latour, que el primer conjunto de prácticas,

Crea por “traducción” mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por “purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro (Latour, 1993, p. 28).

El trabajo de purificación es constante, pues todo esfuerzo por separar la naturaleza de la cultura, la política de la ciencia, ya mezcla estas categorías. Los mundos modernos se fundamentan también en el trabajo de mediación o hibridación, el cual refiere al conjunto de prácticas que mezclan constantemente a los humanos (sujetos sociales) con los no-humanos (objetos naturales), resultan así, híbridos de naturaleza y cultura. Esta separación en zonas ontológicas distintas de la Naturaleza

y la Cultura, objetos/sujetos, natural/social, producto del trabajo de purificación, señala Latour, tiene carácter constitucional- análoga a la que separa los poderes Judicial y Legislativo en sistemas políticos democráticos. Por ejemplo, la constitución moderna, señala el autor, “define a los humanos y no humanos, sus propiedades y relaciones, sus competencias y agrupamientos. (...) a la izquierda, las cosas mismas; a la derecha, la sociedad libre de los sujetos hablantes y pensantes” (Latour 1993, pp. 65-66). Es propio de las bases de los mundos modernos- un custodio o separación de, por un lado, humanos agentivos, consientes y voluntariosos; y por otro, no-humanos predecibles y recesivos. Constitución moderna, refiere al “régimen de vida que creó un orden natural único y lo separó de lo social creando una distinción ontológica entre las cosas y los seres humanos que pretendía ser universal” (De la Cadena, 2008). El custodio de dicha distinción es lo que aquí entenderé por constitución moderna, y la práctica - perpetua de mantener esa división se denomina ejercicio de purificación. Su carácter constitucional da a conocer ciertos axiomas del funcionamiento y organización de las sociedades modernas. Opera de este modo la fundación simétrica de dos polos ontológicos opuestos, por el trabajo de purificación continua. ¿Por qué resulta una práctica inútil? Pues los híbridos (entidades que toman su material tanto de la naturaleza como de la cultura) proliferan constantemente y es imposible, en última instancia, el trabajo de purificación.

Si bien no es un término que emplea Latour, me referiré a los “mundos modernos” (en plural), como aquellos fundados en el trabajo de purificación: aquellos basados en una división entre naturaleza y la cultura; no-humano y lo humano. El ámbito de lo humano, se configura como el espacio de la política, de la posibilidad de negociación- ahí se cuenta con instituciones diseñadas para esa tarea; el de lo no-humano, es un espacio de leyes mecánicas, definidas a priori y estudiadas por la ciencia. Desde la sociedad negociamos con la naturaleza que a su vez conocemos por intermediación apolítica de la Ciencia- se trata del campo de la naturaleza sin agencia intencional, sujeta a leyes naturales, universales, de regularidades- en oposición simétrica a la sociedad. Como señala Latour (1993) a la ciencia le corresponde la representación de los no-humanos, campo neutral, carente de intereses, cuya la representación es mediada por instrumentos de laboratorio. A la política le corresponde la representación de los humanos.

La imposibilidad del trabajo de purificación, es decir, la separación en dominios ontológicos distintos entre humanos y no-humanos, naturaleza y cultura, ciencia y política, resulta al fin de cuentas, imposible en tanto que los modernos no se conformaron nunca a esta separación en sus prácticas. De ahí el título de “Nunca fuimos modernos” (Latour, 1993), pues no es posible separar humanos de no-humanos, política y ciencia sociedad de naturaleza, la consistencia es híbrida y los híbridos se proliferan. Descola señala, en torno a la división naturaleza/cultura, y su correlato en el trabajo de purificación que “es innegable el rol central que juega en nuestra vernácula teorización cosmológica y en la manera en la cual analizamos aquellas que otros pueblos han producido” (Descola, 2011, p. 83). En otras palabras, la división naturaleza/cultura es una presuposición ontológica inherente a los mundos modernos y es usada e impuesta para describir a los otros.

Debo dejar en claro que estas grandes categorías no son definitorias- prácticas modernas y prácticas no-modernas, pues veremos que ambas son permeables y personas que se autoafirman como modernos, pueden intercalar discursos y prácticas que catalogaríamos como no-modernas. Ser moderno o no-moderno resulta de consistencia relacional, fluctuante, resistente a la totalización. Ahora bien, es importante resaltar un mecanismo asociado al trabajo de purificación, que además de perpetuar la división naturaleza/cultura, también refuerza y reinscribe jerarquías: aquellas naturalezas-culturas que no pasaban por el trabajo de purificación; aquellos mundos que no se ajustan al trabajo de purificación “fueron acusados de mezclar horriblemente las cosas y los humanos” (Latour, 1993, p. 67), son catalogados como pre-modernos en oposición relacional a los modernos.

Este último proceso, constituye una segunda gran división entre modernos y no-modernos, como aquellos que viven en sus falsas creencias sin poder distinguir entre naturaleza y cultura. Así, los no-modernos, son considerados premodernos, fetichistas, y se les inscribe en un pasaje unidireccional del tiempo como “atrasado”. Al no ajustarse a la singularidad de la realidad y unicidad o naturaleza universal, lo no-moderno, es considerado premoderno y por lo tanto se asume que eventualmente desaparecerán en su transcurso a la modernidad (Salas, 2019). Todo aquel que no se articule dentro los parámetros de la constitución moderna, por tanto, no es considerado un interlocutor válido por los modernos. De este modo, se declara la

progresiva extinción de los entes no-humanos y de los mundos en los que estos existen.

Ahora bien, los mundos modernos y no-modernos, no están aislados unos de los otros. Pese a emerger mutuamente imbricados y en co-existencia, dichos mundos no se pueden reducir unos a los otros, estos más bien, se exceden mutuamente. Se trata de mundos, y sus redes de prácticas, articulados por equívocos –concepto que desarrollo en el último apartado del marco teórico- que emergen desde ontologías múltiples. En el caso de los mundos andinos, se encuentran copresentes a otros mundos que emergen en la articulación de prácticas estatales, instituciones educativas, prácticas corporativas y medios de comunicación dominantes (Salas, 2019, p. 43).

2.4 Agencia e intencionalidad de no-humanos en los mundos andinos

Muchas de las prácticas que median las relaciones entre las poblaciones del sur andino con lugares y objetos, se fundan en la noción de que estos son seres animados y con intencionalidad (Allen 2016a; De la Cadena 2015). Así, podemos encontrar distintos tipos de relación, donde ambas partes de la relación son poseedoras de una personalidad, agencia intencional y voluntad. Este tipo de relaciones con no-humanos, como expondré, claramente retan la dicotomía naturaleza-cultura en la que se fundan los mundos modernos. En todo caso, en estas relaciones, se evidencia que los presupuestos ontológicos sobre la personalidad subjetiva (Allen, 2016) y agencia intencional de “la naturaleza” y los artefactos, tal como se presenta en muchas poblaciones andinas, difiere sustancialmente del trabajo de purificación de los mundos modernos (Latour, 1993): la constante separación entre naturaleza y cultura.

Ha habido diversas discusiones de la agencia más próximas, y que de alguna manera orientan el enfoque teórico con el que abordaré relaciones con restos prehispánicos. Principalmente interesan para mi investigación, las propuestas que cuestionan la formas en las que se privilegia la agencia de los humanos sobre la de los objetos. Entre ellas, aunque desde enfoques diferentes, la de Alfred Gell (1998) y desde un conjunto de estudios sobre ciencia y tecnología, se aproximan a las capacidades agentivas que tienen distintas clases de objetos que emergen de los lugares que ocupan en redes relacionales que incluyen humanos y objetos o

artefactos. Es decir, se preguntan, cómo los objetos tienen la capacidad de actuar en el mundo, Gell por su parte,

“(...) sostiene que la agencia puede entenderse mejor como distribuida, en el que los objetos materiales actúan como extensiones de las identidades individuales que persisten a través del espacio y el tiempo y, como resultado, pueden tener vidas, personalidades y capacidades agentivas propias, incluso después de la muerte de la persona que puede haberles imbuido de agencia. Desde este punto de vista, los objetos no tienen necesariamente agencia por sí mismos, sino que llegan a tenerla porque se la delegan los humanos o como resultado de su papel particular en relación con los humanos. (...) Desde esta perspectiva, los objetos son capaces de tener efectos en el mundo aparentemente por sí mismos (Bauer, 2019, p. 339)

Por otro lado, el lugar de la agencia desde ANT (Latour, 1988; Low, 1986), está en las relaciones, “en la que las cosas tienen agencia en su asociación en red con humanos y no- humanos por igual (...)” (Bauer, 2019, p. 336) Así se “defiende la simetría entre los seres humanos y los objetos, donde ninguno es conceptualmente anterior o tiene precedencia sobre el otro en importancia o como origen de la acción” (Bauer, 2019, 337) Así, humanos y no-humanos se co-constituyen en sus relaciones, lo que importa entonces, no son las entidades en sí, sino las redes de agentes en sus relaciones. Así, algunas versiones de la ANT preocupadas por las asimetrías entre sujetos y objetos, han elaborado investigaciones que abordan los no-humanos de las prácticas científicas como agentes, en particular aquellos experimentos, que pueden ser definidos como eventos históricos. Latour, por ejemplo, extiende la historicidad hasta aquellos objetos de laboratorio, que de otro modo, resultarían desagenciados, y por lo tanto, fuera de la historia.

Sin embargo, en los mundos andinos, resulta difícil emplear el ejercicio que hacen los teóricos de la ANT, con los no-humanos de experimentos científicos. Esto, pues, los lugares y algunos objetos no son precisamente cosas, sino, como señala De la Cadena (2016), seres en un régimen de realidad distinto a dichos experimentos. Su agencia, además, de como una agencia secundaria (Gell, 1988), emerge como intencional, con capacidad de afectación de mundo, no en calidad de representaciones sociales, sino como agentes activos con personalidad subjetiva (Viveiros de Castro, 2004a; De la Cadena, 2015; Allen, 2016a). En otras palabras, las limitaciones de los enfoques teóricos que se centran en objetos, para aplicarlos a los

casos andinos, gravitan en torno a la ausencia de la problematización de cualidad - que tienen diversos no-humanos- de seres agentivos y con intencionalidad.

En este apartado, revisaré brevemente, las nociones de agencia tal como emergen desde prácticas andinas. Siguiendo a Allen (2016), considero importante interesante teorizar desde las particularidades que presentan los propios estudios de campo. Revisaré para ello, algunos presupuestos sobre la personalidad y agencia de lugares -particularmente montañas-, tierras y una serie de objetos, especialmente los *inqaychus*. La intención será ir trazando a partir de este análisis las nociones específicas de agencia, ligadas a la agencia intencional de no-humanos en mundos andinos. Esto me permitirá delinear un concepto de agencia contextualizado para abordar las distintas relaciones que se establecen con objetos y construcciones prehispánicas.

Las capacidades agentivas e intencionalidad de lugares, especialmente montañas y tierras han sido ampliamente registradas en la etnografía andina (Allen, 2008; Casaverde, 1970; Flores Ochoa, 1979; Núñez del Prado, 1970; Gow y Condori, 1976). Pese a la ausencia de homogeneidad en las prácticas y distintas relaciones que establecen las distintas comunidades surandinas con lugares, hay ciertos presupuestos compartidos sobre los mismos. Las montañas, por ejemplo, son seres poderosos, son *munayniyuq* (el que puede); como señala John Earls, en última instancia, deciden sobre la vida y la muerte (1973, p. 19). Los lugares tienen facultad de observar y pueden intervenir la vida de los seres humanos; los recompensan o castigan (Allen, 2008). Así mismo, pueden escuchar las solicitudes, pedidos de los humanos e intervenir a su favor en el devenir de los acontecimientos. Los lugares tienen nombre propio, son distintos unos de otros, se puede llegar a conocer rasgos de su personalidad (por ejemplo: ser celoso, iracundo, su gusto por algún instrumento musical particular). Lo anterior se puede comprender desde la noción que no solo se vive en, sino con lugares; se trata de relaciones de cohabitación (Salas 2019) y con carácter de intersubjetivas entre distintas clases de seres con agencia intencional.

Es importante enfatizar que si bien, en las orientaciones ontológicas andinas, todo objeto tiene potencialmente subjetividad y agencia (Allen, 2016a, p. 330), esto se da contextos, específicos y ritualizados. Al respecto señalan Mannheim y Salas,

Animacidad y capacidad de sentir, como construcciones sociales en la cultura quechua, están basadas no sobre un set abstracto de creencias que atribuyen de forma aleatoria a algunos seres y a otros no, sino sobre prácticas de co-residencia y aprovisionamiento de comida que están fundadas en las particularidades de interacciones cara a cara (2015, p. 62, traducción propia).

Las distintas nociones de la agencia y capacidad de sentir de los lugares, están presupuestas, como mencionaba, en ciertas prácticas como entregar despacho, *hallpay*, *chall'a*, *t'inka* que cargan distintos presupuestos tales como que los lugares y tierras pueden comer, recibir, beber escuchar solicitudes particulares y en algunos casos cumplirlas, se pueden enojar, castigar, fertilizar pastos, multiplicar ganados, etc. Los conjuntos de prácticas que median relaciones entre humanos y no-humanos, se configuran con sus particularidades con muchos matices en las distintas comunidades andinas; sin embargo, existe el presupuesto compartido sobre lugares y tierras, como seres agentivos y con intencionalidad con los que poblaciones andinas cohabitan.

Como expuse con anterioridad, antropólogos como Viveiros de Castro, han pensado distintas clases de relaciones con no-humanos con subjetividad, aunque en su caso se trate de sociedades amazónicas. Al respecto señala Allen, que los casos andinos son distintos, en estos las “relaciones con lugares y con artefactos, son tan importantes como las relaciones con animales” (2016a, p. 331). En los mundos amazónicos, son relaciones de predación (predadores y presas de humanos) las que moldean las posibles subjetividades agentivas; y en los andinos, es la cohabitación y el aprovisionamiento de comida en relaciones asimétricas de dependencia con lugares, lo que configura relaciones con estos (Salas, 2019).

En algunos aspectos más parecidos a las formas relacionales del perspectivismo amazónico; tal como los jaguares o pecaríes, los lugares, tienen sus mundos sociales propios entre ellos y otra clase de no-humanos. Así, por ejemplo, los *apus* también crían sus animales domésticos, como burros, gallinas y gatos, que los humanos experimentamos como vicuñas, cóndores y pumas (Gow y Condori, 1976; Salas, 2019, p. 212). Los lugares, entre ellos tienen múltiples relaciones, familiares, de amistad, conversan, planifican, se enamoran; las historias entre montañas, muchas veces dejan huellas o marcas o explican características del paisaje. Cuando los humanos les alcanzan un despacho, estos vienen a comer en conjunto, como una familia, de acuerdo a sus relaciones sociales (Salas, 2019, 212). Además, los lugares

tienen notables relaciones jerárquicas entre ellos, que están en relación a su magnitud. Así, por ejemplo, el *apu* Ausangate, es el tutelar y más alto del Cusco, el *apu* Ccarhuarazu, es tutelar de Ayacucho. Cuando se llama a los lugares para los despachos en dichas regiones, los *apus*, mayores son los primeros en ser llamados, seguidos de otros lugares de cada comunidad (Earls, 1973; Fuenzalida, 1971).

Ahora pasaré a revisar las relaciones con algunos seres que desde mundos modernos se conciben y practican como objetos o artefactos. Catherine Allen (2016a, 2016b, 1998) ha profundizado el análisis de la agencia de los objetos en sociedades andinas. Sus textos etnográficos tienen la virtud de plasmar, la fluidez y familiaridad, -no necesariamente armónica- con la se desarrollan las relaciones entre humanos y otras clases de seres. Allen explica que se trata de relaciones inevitables, pues las partes conviven y cohabitan, humanos y no-humanos agentivos se relacionan de diferentes maneras. Las ideas planteadas por Allen, en gran medida informan el abordaje de la relación con no-humanos que seguiré en mi investigación. Los presupuestos que parecen estar en las prácticas alrededor de las materialidades prehispánicas, se asemejan los que se tienen sobre otros seres no-humanos. A partir de su trabajo etnográfico, Allen señala que en Sonqo conciben que:

(...) todas las cosas materiales (incluyendo los objetos que normalmente consideramos inanimados) son potencialmente agentes activos en los asuntos humanos. (...) Esto no debe ser tomado como si las personas fueran por ahí hablando con cualquier piedra u olla de cocina que se aparezca en su camino. Hay tiempos y lugares ritualmente prescritos en los que los seres humanos se comunican con estas otras entidades no-humanas con la intención de mantener relaciones armónicas con estos (Allen 1998, p. 20, traducción propia).

Allen brinda tres ejemplos del carácter potencialmente activo de “todas las cosas materiales” (Allen, 1998, p.20, traducción propia). En su trabajo de campo en Sonqo (Paucartambo, Cusco) pudo notar que las personas, en determinadas ocasiones, se dirigían directamente a algunos objetos comprados o recientemente terminados de manufacturar. El primer caso, es doña Basilia, quien recién terminaba de construir su fogón de leña, (*q'uncha*) y se dirigía a este como “purísima mamachay” y le decía “que alimentos bien, que cocines bien, que sea yo a quien alimentos” (Allen 1988, p 20, traducción propia). Otro, es el caso de una señora sonqueña, que había terminado de tejer una manta, por lo que ella y su esposo ofrecieron libaciones en las

cuatro esquinas del tejido, pidiéndole que les abrigue bien y que no se desgaste. Un último ejemplo, es el de don Erasmo, que se había comprado en la ciudad del Cusco, una radio con baterías. Cuando salieron de la tienda, hizo libaciones en las cuatro esquinas del objeto, llamando a algunos lugares incluyendo Sonqo, Sacsahuamán, Calle Saphi, etc. Le decía al radio, “crezcamos juntos, por favor no te malogres” (Allen, 1988, p.20).

En los ejemplos, la intención es establecer buenas relaciones con los objetos en cuestión y además, solicitarles que funcionen y se mantengan bien, lo que expresa, además, un comprensible temor de que se rompan, pierdan o dejen de funcionar. Como señala Allen, se trata claramente de “una relación interactiva con objetos que poseen el potencial de agencia independiente” (1998, p.21). De no darse los cuidados, infiere Allen, será respondido con falta de funcionamiento por parte del objeto o utensilio en cuestión. Se trata de una relación en la que los humanos, están continuamente reexaminando su relación, que entre otras formas se expresa en una mutua responsabilidad. Es en la propia relación que se inscriben las posibilidades de despliegue de condición animada de los no-humanos.

La agencia intencional, como la estamos discutiendo, está ligada conceptualmente a las nociones de que distintas clases de seres tienen *animu*- “una fuerza individual que los anima y les permite moverse, ver, oír y en general hacer cosas” (Salas, 2019, p.201). La lógica sigue así, “cualquier cosa, manufacturada por un ser humano también tiene *animu*, porque proviene de la tierra animada o de animales o vegetales que también están animados. A este se agrega el ánimo del fabricante, que le infunde parte del suyo en el propio proceso de fabricarle” (Salas 2019, p.201). Se trata de la noción de que “toda materia está animada, y que todos los seres comparten una matriz sustancial” (Allen, 2014, p. 25).

Por otro lado, están los *inqaychus*, también conocidos como *enqas* (Flores Ochoa, 1974) o illas. Estos son interesantes para mirar el tipo de vínculos que establecen poblaciones andinas con distintas clases o categorías de objetos, incluyendo los prehispánicos. Sin duda, los *inqaychus* son objetos-seres diferenciados. Se trata de piedras pequeñas con formas de animales, que no han sido, en principio, manufacturados por los humanos; sino que son entregadas por lugares poderosos, particularmente montañas a pastores. Por esa razón, llevan consigo

infundido el *animu* del *apu* del cual provienen. Sin embargo, una vez, ya bajo el cuidado de quien lo encuentra o de la familia que le cuida, está individuado y tiene caracteres propios. Se les llama con nombres cariñosos, como “mamá” o “papá”, participan y se les alimenta en mediante despachos, se les liba y cuida con mucho celo. Se dice que son amorosos, se les llama, “*kawsaq*” (el que vive) o “*khuyaq*” (el que cuida). Así, en la casa donde lo cuidan y alimentan, el *inqaychu* se torna como “un miembro sintiente de la familia” (Allen, 2016b), con la particularidad de su posibilidad de mediar con poderosos lugares procurando el bien del hogar. Flores Ochoa, señala que los *inqaychus* también,

(...) sienten amor por el hombre y una de las manifestaciones de este amor es ser caritativos y benevolentes con él y la mejor manera de expresarlo es cuidando sus rebaños para que se multipliquen y conserven con bien. Las oraciones e invocaciones, que incluyen también pedidos de comida o ropa, siguen esta dirección (Flores Ochoa, 1974, p. 257).

Siendo así, antes que objetos, los *inqaychus* son seres animados que garantizan el buen *uyway* o cuidado de los ganados y del hogar de las familias de pastores. La familia, o persona, que posee un *inqaychu*, por ende, debe guardar distintos tipos de cuidados y formas de nutrición para estas. Entre las prácticas de cuidado y alimentación, duermen sobre hojas de coca, envueltos en textiles, reciben distintitas libaciones y despachos en momentos particulares tras los cuales son guardados en un lugar escondido de la casa. Las miembros de las familias les hacen distintos pedidos, sobre cómo quieren que estén o sean sus animales, que se reproduzcan, que sean de un color u otro, que sean machos o hembras. Señalan en Sonqo, que “(...) el aliento de los *inqaychus*, es que fortalece los ganados y los forma con las características deseadas” (Allen, 2016a).

La continuación de ciertos rituales y formas de cuidado de los *inqaychus*, se consideran necesarios para mantener la armonía entre los humanos, sus ganados y los lugares- animados y con intencionalidad. Los *inqaychus* de las familias en esta dinámica, facilitan la relación con lugares. En otras palabras, las familias de pastores nutren a los *inqaychus* con hojas de coca y alcohol y los *inqaychus* a cambio vitalizan los ganados de la familia y otros específicos. Si los *inqaychus*, por el contrario, no son alimentados, se olvidan de ellos o no los cuidan correctamente, entonces se pueden

poner furiosos y hambrientos. La condición de hambrientos es atribuida a muchas clases de seres no-humanos. En las etnografías surandinas (p.e Núñez del Prado, 1970, Casaverde, 1970, Marzal, 1971) hay numerosas referencias a montañas y otros lugares hambrientos, *inqaychus* hambrientos, los huesos de los *machula* son hambrientos también, los manantiales pueden estar hambrientos, entre otros. En uno de sus aspectos, este carácter de hambrientos está asociado a la capacidad de comer los despachos -comidas especiales que les ofrecen los humanos, lo cual los apacigua. Si es aceptado el despacho, si llegan a comer, se reestablece el equilibrio. El equilibrio aquí refiere entre otros, a que, al estar hambrientos, los lugares, tierras y otros no-humanos como *inqaychus* comienzan a comer, devorar el *animu* de los humanos y sus animales; pero al ofrecérseles otra comida de su agrado, lo sueltan y en consecuencia, el agraviado comienza a mejorar (Salas, 2019).

Las distintas relaciones discutidas muestran como señala Allen, una “orientación animista”, que se sustenta en la noción de que “uno no actúa tanto sobre, sino que interactúa con objetos” (2016b). Existe un sentido de responsabilidad y cuidado con la relación con el objeto en cuestión. Entender este animismo en sus propios términos, implica reconocer la personalidad subjetiva de lugares y objetos. Implica, también, siguiendo con Allen, un cambio en los términos de nuestro discurso más allá del usual análisis simbólico, es decir, pensar “en términos de presentación antes que representación, predicado antes que simbolismo” (Allen, 2016a, p. 332, traducción propia). En su caso, supuso dejar de pensar los *inqaychus* en términos representacionales, en referencia a la relación de iconicidad entre el *inqaychu* y los animales de pastoreo. El *inqaychu*, así, no representa nada, sino que se presenta a sí mismo” (Allen, 2016a, p. 339, traducción propia). Es un objeto poderoso, señala Allen “no es simbólico de algo, es lo que es, un nodo crucial en un Nexus de relaciones empoderantes” (Allen, 2016a, p. 340). Su carácter de crucial, está asociado, en última instancia, al entendimiento que el *inqaychu* es un tipo particular de ganado, es así mismo, el propio *animu* del ganado.

Como vemos, lugares, tierras y objetos, pueden ser beneficiosos o perjudiciales dependiendo de una serie de factores impredecibles para los muchos y sólo inteligibles para algunos especialistas, *paqus*. Como reflexión y pequeña conclusión, es importante notar que, en sus capacidades malignas, estos seres no-humanos en su mayoría pueden tomar, agarrar, retener, devorar, el *animu* de una persona. En

consecuencia, esta se debilita y enferma. De acuerdo al tipo de ser no-humano que te ha agarrado, los síntomas son diferentes, lo que le permite al especialista saber qué aconteció y qué remedio aplicar. Cuando te agarra un *machula* por ejemplo, es sintomático el enflaquecimiento. Los síntomas son diferentes, si se trata de un problema con una tierra en particular, con un arcoíris, con un *puqyo* o *paqcha*. La forma en la que resuelve el especialista estos casos, es variable, de acuerdo a no-humano en cuestión y la experiencia en el camino de aprendizaje que maneje el especialista. En sus capacidades benéficas, como mencionaba lugares y tierras son los propiciadores de la vida, a través del agua, fertilidad de la tierra y otros cuidados que brindan a los ganados de los pastores de altura. Otros no-humanos, también pueden beneficiar actividades humanas, como los *inqaychus*, que, si son alimentados y cuidados de forma amorosa, propiciarán el cumplimiento de los pedidos de los pastores respecto a sus ganados.

2.5 Creencias, religión y lo inmaterial

Gran parte de la extensa literatura antropológica del sur andino que aborda la relación entre humanos y elementos del paisaje- cerros, nevados, lagunas, formaciones rocosas, cuevas- las ha inscrito en el plano de la creencia cultural, prácticas religiosas y rituales. Así los *apus*, por ejemplo, en las etnografías que los abordan, fueron traducidos a términos tolerables, para lo cual fue necesario purificarlos de su materialidad e inscribirlos como entidades espirituales (ver, por ejemplo, Ansión, 1987; Arroyo 1987; Ossio, 1992; Fuenzalida, 1983). Las relaciones con seres no-humanos, usualmente se rotulan en el ámbito de lo “supernatural” y se han situado en el plano de la ideología y la religión. Sin dejar de tener un lugar importante en la constitución del tejido social, abordadas como dimensión ideológica, las distintas relaciones que establecen comunidades del sur andino son relegadas a representaciones culturales, simbólicas, creencias y fetiches sobre el mundo. “Creencias” “fetiches” son categorías se ajustan a una ontología naturalista, que de la mano de la ciencia, considera ser la única aproximación acertada a estas mismas entidades, que comprende como “naturales”. Desde esta lógica, prácticas no-modernas, resultan a su juicio, fetiches interesantes, pero en desacuerdo con la realidad y posibilidad fáctica.

Para abordar agentividad y personalidad subjetiva de no-humanos, me ceñiré a un marco que evita abordarlos como creencias pertenecientes a un campo religioso o ritual, separado de la esfera social de la cotidianidad. Sin embargo, las prácticas de comunidades del sur andino que median relaciones con no-humanos no corresponden a dimensiones de lo mágico religioso, sino más bien se inscriben en lo ordinario y perteneciente al plano material y cotidiano. La lectura de estas prácticas y narrativas desde lo sagrado, las inscribe y acomoda a la constitución moderna (Salas, 2019). En esta última, se plantea un campo de lo sagrado y otro de lo profano, una distinción entre la materialidad y la inmaterialidad, fundada en una creencia en el espíritu y su distinción con la materia, de este modo resulta correlato de la división naturaleza-cultura, en la que forzaríamos las prácticas que no compartimentalizan la vida social y natural.

Por lo anterior, tampoco es conveniente abordar las prácticas que median la relación entre humanos y no-humanos en el ámbito de la religión. Es mediante estas prácticas cotidianas que se reproducen las presuposiciones ontológicas que configuran los distintos mundos emergentes (Salas, 2019). La interacción, no se da en el campo de lo "sagrado"-el cual se configura en oposición a lo profano- sino en lo cotidiano, en el día a día, en la convivencia. Como señala Catherine Allen sobre la relación interactiva entre seres con diferentes status ontológicos, tales como humanos y lugares "(...) la apropiación mutua, sin embargo, es un proceso continuo que no se limita a las ocasiones especiales. Incluso la actividad cotidiana, más mundana implica una interacción con un entorno sensible" (Allen 1982). En esa línea, la propuesta de la presente investigación, busca entender las prácticas de hacer mundo, dar cuenta de lo que emerge conforme al seguimiento de prácticas concretas, antes que relegarlas a un plano metafórico, ritual o religioso, lo cual las oscurece en marcos que ellas mismas exceden y obstaculizan su comprensión.

2.6 Los equívocos sin control

El equívoco es un particular concepto propuesto por Viveiros de Castro (2004a, 2004b), muy significativo para la línea teórica que vengo exponiendo. Desarrollarlo en este apartado permitirá conversar con las ideas conceptuales discutidas hasta aquí. Revisaré también como aborda este concepto Marisol de la Cadena (2015, 2008) para

un caso andino. En base a lo anterior, pensando en relación a etnografías del sur andino que abarcan relaciones entre humanos y materialidades prehispánicas, planteo algunos equívocos posiblemente presentes en la articulación de distintas prácticas que median las relaciones con sitios y objetos arqueológicos.

Desde la propuesta de Viveiros de Castro, el perspectivismo mismo es una teoría indígena del equívoco, con este se refiere a la "alteridad referencial entre conceptos homónimos" (2004a, p. 5). Lo anterior alude a que aquello en cuestión, puede ser una cosa en un mundo, y otra, en otro. Un equívoco así, se trata de un contexto en el que los interlocutores no están hablando de lo mismo puesto que no comparten un lenguaje común, aunque no necesariamente son conscientes de ello. En otras palabras, se trata de "una falla en la comprensión de que las comprensiones no son necesariamente las mismas, y de que no están relacionadas con formas imaginarias de "ver el mundo" sino con los mundos reales que están siendo vistos" (Viveiros de Castro, 2004a, p.11, traducción propia).

Las ideas y prácticas perspectivistas no asumen un mundo unívoco y preexistente sobre el cual se tienen distintas representaciones. No ejercen, por tanto, el descubrir un referente común entre dos o más distintas representaciones simbólicas sobre una realidad preexistente "allá afuera"; sino que son mundos experimentados por cuerpos distintos. El equívoco está presente de tal forma que, por ejemplo, cuando un jaguar dice cerveza de mandioca - masato- se está refiriendo al masato mismo; sin embargo, los humanos lo experimentarían como sangre. Lo que cambia es el referente de sus conceptos, lo que los jaguares experimentan como chicha de mandioca, los humanos lo experimentan como sangre.

Se sigue de lo anterior, que el equívoco es no un error, su opuesto, como señala el autor, no es la verdad, sino lo unívoco; aquella apriorística naturaleza universal que hemos discutido, la presuposición de la existencia de un único y transcendental significado. El brebaje del ejemplo, emerge como tal, desde y para las distintas perspectivas, puntos de vista corporales- corporealidades- en este caso, del jaguar y del humano. La alteridad referencial es en función de conceptos homónimos que adquieren sus sentidos y significados en relación a mundos fundados en perspectivas particulares ancladas en cuerpos diferentes. Estos distintos mundos interactúan, son co-presentes, se relacionan de forma inevitable de muchas formas, incluyendo redes

de predación, y sin embargo, se mantienen distintas. En otras palabras “el perspectivismo supone una epistemología constante y ontologías variables, las mismas representaciones y otros objetos, un único significado y múltiples referentes” (Viveiros de Castro, 2004a, p. 6).

En contraste con las lógicas perspectivistas, en el ejercicio de traducción etnográfica, los conceptos de diversos pueblos indígenas son traducidos en distintos aparatos conceptuales que les son ajenos. Así, desde esta propuesta con atención al equívoco, dichas traducciones se ven interpeladas, particularmente en la dimensión de traicionar el lenguaje de origen al forzar que encaje en aparatos teórico-conceptuales ajenos a las prácticas de los pueblos que abordan como, por ejemplo, ajustarlos a la dicotomía naturaleza y cultura. Una buena traducción intentaría controlar el equívoco, lo que implica explicar cómo este está estructurado articulando mundos. De este modo, permite tener presentes las conexiones parciales que articulan mundos y los excesos que los distinguen. Como señala Viveiros de Castro,

Traducir es situarse en el espacio del equívoco y habitar en él. No es deshacer el equívoco (puesto que esto sería suponer que este nunca existió) sino precisamente lo opuesto. Traducir es enfatizar o potenciar el equívoco, esto es, abrir y ampliar el espacio imaginado como inexistente entre lenguajes conceptuales en contacto, un espacio que el equívoco precisamente esconde. El equívoco no es lo que impide la relación, sino aquello que la funda y la impulsa. (...). Traducir es asumir que el equívoco siempre existe; es comunicar por diferencia, en lugar de silenciar al Otro presumiendo lo unívoco -similaridad esencial- entre lo que el otro y nosotros estamos diciendo. (Viveiros de Castro, 2004, p.8, traducción de Salas, 2019, p. 46).

Al relacionarse los mundos, se exceden mutuamente. Marisol de la Cadena señala que, en el quehacer antropológico, no nos debemos quedar solo en el malentendido, sino explorar los aspectos donde radican los mutuos excesos. Se trataría en este caso de como plantea Viveiros de Castro, un ejercicio de “equívoco controlado”, el cual consiste en hacer evidente las conexiones parciales que articulan mundos distintos y los excesos que los separan” (Salas, 2019, p. 45). Marisol de la Cadena usa este concepto para analizar un caso andino, se trata de la emergencia como equívoco del gran nevado Ausangate del Cusco (2010). En este caso, controlar el equívoco consiste en tener en consideración que cuando Ausangate emerge como *apu* excede de muchas maneras, el concepto de montaña o naturaleza; se trata de un

mismo sitio que pertenece a mundos distintos. En el contexto de una conversación con Nazario Turpo (un *paqu* local), en torno a las protestas por la posible intervención minera en la cadena montañosa donde se encuentra en el santuario de Quyllurit'i, el Ausangate, nevado más grande del lugar, emerge como un lugar de equívoco. Se encuentran distintas perspectivas ontológicas, para el mundo moderno, se trata de una montaña potencialmente a ser minada, y desde distintas perspectivas de las comunidades cercanas al Ausangate (y otras), se trata de *apu*, un ser con intención, poder, propiciador de la fertilidad y otras capacidades agentivas necesarias para sus actividades de sustento. En palabras de la autora:

Desde una perspectiva indígena, el Ausangate es una entidad sensible, la fuente de vida y muerte, de riqueza y miseria, que dependen de mantener relaciones adecuadas con él y sus alrededores, otras montañas, entidades menos sensibles. Desde una perspectiva cristiana, el Ausangate como una cadena de montañas alberga el lugar denominado Sinakara, donde el santuario de Qoyllur Rit'i conmemora la aparición de un pastor divino (llamado Manuel) y una cruz milagrosa (De la Cadena, 2008, p.151).

Tanto la autora como su interlocutor coincidían en lo imperativo de la protesta con el motivo de frenar la posibilidad minera en la cadena de montañas de la zona, para evitar los perjuicios propios de esta actividad. Pero, además de ello, desde la perspectiva de Nazario, el Ausangate mismo no iba a aceptar la intervención minera, se podría enojar, tornar iracundo, lo que colocaría a los pobladores y comunidades de las inmediaciones en peligro, en tanto el Ausangate no aceptaría la mina y enfurecido, podría matar a la gente. (De la Cadena, 2008, p.152). Señala la autora que, si abordamos este problema como un conflicto entre dos "culturas", "el destino del Ausangate sería definido por aquella cultura cuya decisión extendería su alcance más allá de las familias circundantes, incluso más allá de la región del Cusco, a todo el país. Esta cultura también proporcionaría soluciones para evitar las potenciales muertes locales, y su definición como 'accidentes 'causados por 'negligencia'" (De la Cadena, 2008, p.152).

En el referido conflicto, al notar el equívoco, encontramos que se enfrentan mundos socio-naturales múltiples, co-presentes y articulados por equívocos, por tanto, mutuamente excesivos, aunque relacionados políticamente. El encuentro entre mundos distintos que se exceden de forma mutua, deviene en alteridad referencial. Este concepto de equívoco me permitirá aclarar cómo se dan las relaciones entre las

múltiples prácticas asociadas a lo prehispánico. Así, por ejemplo, “aquellos huesos regados en las montañas” (Fuenzalida, 1977) en las inmediaciones de sitios arqueológicos emergen de forma distinta desde mundos modernos y no-modernos.

Otras configuraciones de equívocos se pueden dar en relación a las chullpas o ruinas de las montañas que emergen también desde ciertas prácticas como *ñawpallaqtas*, es decir, los pueblos de una antigua humanidad ya extinta, pero que aún pervive y continúa habitando aquellos recintos. La forma actual de aquella antigua humanidad, su devenir material es justamente aquellas ruinas, con los restos materiales y humanos de una referida era anterior. Si este es el caso, surge la pregunta de qué y cómo ocurrirá en la interfase pragmática de estos seres con las intervenciones materiales de la arqueología. Las últimas en sí, suponen un cercano involucramiento material y manipulación de este conjunto de seres-objeto que podríamos pensar siguiendo Marisol de la Cadena como *boundary objects* (2015) que traduzco como objetos de fronteras entre mundos distintos. Al excavar, trasladar, mover piezas, hurgar en general, se presupone la condición de objetos que de aquello que estas prácticas median. Aquellas actividades prácticas de intervención emergen como equívocos, articulan mundos distintos: aquel en la que los huesos son restos humanos preincas y aquel en el que, además, son seres vivos de una antigua humanidad pre-solar.

La materialidad misma, es decir, huesos, piedras talladas, cerámicas, momias, construcciones líticas, etc., están en relación a distintos conjuntos de prácticas. La concepción de “aquello” como objeto desde la arqueología, tal como se presenta en excavaciones o muestras de museos, se le impone purificando a la vez que cancelando su diferencia bajo el manto de la univocidad del mundo. Aunque se trate de un movimiento tácito, se cancela el equívoco, invisibilizando, lo que emerge desde las propias prácticas de algunos pobladores andinos que reproducen los presupuestos en relación a los mundos prehispánicos.

Capítulo III

Relaciones de los pobladores de Urco con materialidades prehispánicas

Las diferentes relaciones de los pobladores de Urco con materialidades prehispánicas están mediadas por una actitud de respeto. Empleo el término materialidades para referirme a construcciones como andenes, *chullpas* y otros recintos; restos humanos y distintos tipos de manufacturas prehispánicas. El respeto se debe a que se trata de materialidades constitutivas y pertenecientes a seres que habitaron el mismo lugar en otros tiempos: *machulas* e incas. Por un lado, en Urco, los incas, además de los antiguos pobladores del lugar, son también referidos como “tapados incas” que están ocultos bajo tierra. Según me explicaron los pobladores, un tapado es un pago de tiempo inca, en el que usualmente encuentra el esqueleto de un hombre o una mujer junto a los ornamentos o herramientas con los enterraron. Pese a estar enterrados, los tapados incas están vivos y tienen diversas formas de afectar a los humanos. Por otro lado, los huesos regados o escondidos en *chullpas* pre-incas y cuevas, son considerados los cuerpos de unos antiguos seres llamados *machulas*, también referidos por los campesinos de Urco como *suq’as* o gentiles. Estos son seres pertenecen a una antigua humanidad que habitó la tierra en una era pre-solar. Al persistir sus cuerpos, sus construcciones y sus objetos, estos seres continúan existiendo y habitando sus casas y pueblos. Me explicaron algunos pobladores que en las partes altas de la montaña Q’anqan y el apu Pitusiray, se encuentran “tapados” de los *machulas*. Sin embargo, al ser inaccesibles y “llenos de trampas”, no suelen ser intervenidos con la misma frecuencia que los “tapados” incas.

El contacto con cualquier materialidad prehispánica, sea inca o *machula*, resulta peligroso para los humanos. Estos seres prehispánicos pueden incidir en los acontecimientos, produciendo accidentes en los lugares donde se encuentran y propiciando enfermedades a los humanos; además, están hambrientos y pueden, en última instancia, devorarlos. Así mismo, se trata de materialidades peligrosas por estar asociadas a diferentes seres agentivos no-humanos, entre ellos, *apus*⁸ y tierras,

⁸ (Señor) Término con el que comunidades surandinas se refieren a las montañas como poderosos seres animados y con intencionalidad.

distintas clases de vientos y encantos. Esta conjunción de seres prehispánicos y otros no-humanos agentivos, configuran un campo de relaciones complejas que en gran medida explica el respeto que guardan los pobladores de Urco en estos escenarios. El respeto se expresa en cuidados, etiquetas y prácticas particulares y necesarias que realizan los pobladores para que la coexistencia con estos seres sea posible. Las prácticas -y las relaciones con dichos seres- serán analizadas a lo largo del capítulo a partir de escenarios cotidianos, agrícolas y de búsqueda de tapados.

Las relaciones de los pobladores de Urco con lo prehispánico son frecuentes puesto que se trata de un asentamiento ubicado sobre un gran sitio arqueológico. Por lo mismo, los pobladores tienen identificados los lugares donde se encuentran distintas construcciones prehispánicas, cuáles lugares están asociados a *machulas*⁹ y donde podrían haber “tapados” incas. Me enfocaré en las relaciones en las inmediaciones de ciertas estructuras, en particular, los andenes del Sector Qosqo Pata, el *Intiwatana* y la Huaca de la *Ñusta*, los cuales son considerados por los pobladores como incas. Estos lugares, son fácilmente accesibles y sus inmediaciones- y andenes- son usufructuadas por los pobladores. Por otro lado, examinaré el sector llamado Qulqunchayuq en el que muchos pobladores tienen y trabajan sus *chacras*. Estas tierras son de difícil acceso porque el monte es más extenso y las laderas inclinadas. Este sector, al igual que en las partes altas de las montañas, especialmente el *apu Q'anqan*, son reconocidos por los pobladores de Urco, como espacios de los *machulas*. (Ver mapa 1)

⁹ Si bien en el Estado de la Cuestión, me he referido a estos seres como *ñawpamachus*, en Urco, son conocidos como *machulas*, *suq'as* o *gentiles*. Se trata de restos humanos prehispánicos agentivos que usualmente se encuentran en las inmediaciones de *chullpas* y *machays*.

Cuadro 1. Seres no-humanos, sus cualidades en su relación a materialidades prehispánicas y las formas en las que afectan a los humanos, tal como me fueron explicadas por los pobladores de Urco.

Pachamamas	<p>Tierras animadas dueñas de los “tesoros” prehispánicos.</p> <p>Interventoras poderosas de los acontecimientos que atañen a <i>lugares</i> con restos materiales prehispánicos.</p> <p>Las tierras son más voraces en lugares con materialidades prehispánicas.</p>	<p>Pueden “coger” a los humanos con mayor propensión cuando están transitando o interviniendo sitios prehispánicos, devorando su <i>animu</i> y dejándolos enfermos y débiles.</p> <p>Entre los síntomas de haber sido “agarrado” por una tierra están el escozor y otros afecciones cutáneas y fuertes dolores musculares y contracturas en diferentes partes del cuerpo.</p>
Apus	<p>Montañas animadas, con nombre guardianas de los tesoros prehispánicos. Espectadores activos e interventores de lo que acontece en <i>lugares</i> con restos materiales prehispánicos.</p>	<p>Favorecen u obstaculizan las labores que realizan los humanos en sitios prehispánicos. Pueden provocar accidentes, como derrumbes de piedras o desmoronamiento de andenes.</p>
Suq'a machula /	<p>Restos óseos pre-incas agentivos</p> <p>Seres de existencia remota</p> <p>Son dueños de sus herramientas, utensilios, manufacturas y sus casas, entendidas también como objetos, construcciones y restos-humanos pre-incas</p> <p>Tienen injerencia en el devenir de los acontecimientos en <i>lugares</i> donde están sus <i>llaqtas</i> (pueblos)</p> <p><i>Suq'a wayra</i>- viento maligno que transporta un <i>suq'a</i> o que procede del contacto con materialidades prehispánicas.</p>	<p>El contacto con materialidades prehispánicas, provoca un mal llamado <i>suq'a</i>. A la persona afectada, usualmente se le encojó alguna extremidad, brazos o piernas, pies o manos, generando dolor. Si el caso es grave, la persona comienza a enflaquecer, debilitándose y “secándose” hasta morir.</p> <p>Este mal se puede contraer, además, por medio de <i>suq'a wayra</i> -viento que transporta <i>suq'a</i>, o que ha estado en contactos con restos materiales prehispánico. O por respirar un gas toxico antimonio.</p>
Incas	<p>Antiguos pobladores del Cusco y dueños de los “tesoros incas”.</p> <p>Tapados incas: momias, fragmentos de restos humanos, figurillas de cobre, plata y oro. herramientas agrícolas incas,</p>	<p>Los tapados incas pueden <i>qayqar</i> a las personas que trabajan las tierras bajo las que yacen.</p> <p>Influyen en los acontecimientos que ocurren en las inmediaciones de sus sitios de enterramiento y sus recintos.</p>

Antimonio	<p>Gases tóxicos que emanan de objetos metálicos o restos óseos que han permanecido mucho tiempo bajo tierra:</p> <p>-Los tapados incas (momias, restos humanos, figurillas de oro y otros metales, herramientas, ornamentos, cerámicas, etc.) tienen antimonio</p> <p>-Las Materialidades <i>machula</i> (restos humanos, <i>chullpas</i>, objetos, herramientas pre-incas, etc.), tienen antimonio.</p>	<p>Genera un mal muy grave casi mortal, parecido al del <i>suq'a</i>, motivo por el cual a veces se explican el uno por el otro.</p> <p>Se puede detectar porque al establecer cierta angulación con la luz solar, se ven los gases tóxicos como llamas de fuego.</p>
------------------	---	---

Fuente: elaboración propia.

Mapa 1: Sectores de Urco y su relación a lo inca o machula.



- Sector Qulqunchuyuq- zona *machula*
- Wak'a de la Ñusta e Intiwatana – zona de tapados incas
- Sector Cosco Pata -andenes incas
- San José de Urco

Fuente: elaboración propia a partir de intervención de captura satelital de Google Maps.

3.1 Algunos aspectos sobre la *Wak'a* de la *Ñusta* y otros sitios incas

Toda el área que comprende Urco es un gran yacimiento prehispánico. Hay numerosos y distintos tipos de construcciones preincas e incas, diferentes tipos de recintos, andenes, *chullpas*, acequias, canales, colcas y *kallankas*. Entre estas estructuras se encuentra un sector de andenes (sector Qosqo Pata) y dos recintos incas de carácter monumental: la *Wak'a* de la *Ñusta* y el *Intiwatana*. Las historias frecuentes sobre las particularidades de estas grandes construcciones incas, pueden introducirnos en la compleja red relacional de seres asociados a las materialidades prehispánicas en Urco. De acuerdo a los pobladores de Urco, la *Ñusta* es una gran peña que se encuentra en el centro de la *wak'a*, pero designa aquel recinto inca en su totalidad. Por un lado y con mayor frecuencia, los pobladores de Urco señalan que su nombre se debe a su forma de *ñusta*. Indican que en la parte superior de la roca hay dos formaciones rocosas que serían sus bustos. Las personas mayores de Urco, señalan que, en tiempos incas, en la *Mama Ñusta* se hacían ofrendas a la tierra, se reunían para ocasiones especiales y desde la roca, *alcanzaban*. Alcanzar es el término que emplean en Urco para referirse a ofrecer distintos tipos de comidas especiales para *apus* y *pachamamas*.

En una colina junto a la *huaca*, se encuentra otro recinto llamado *Intiwatana*, lugar que me fue relatado por los pobladores mayores de Urco, como punto desde donde los incas amarraban el sol para alargar el día. En la actualidad, los pobladores no le dan mayor uso. En alguna oportunidad me mencionaron que generaciones anteriores de los actuales pobladores de Urco usaban el recinto como un calendario solar, que indicaba, al entrar el sol por las ventanas, el tiempo correcto para sembrar. A diferencia de las narraciones sobre el uso que daban antiguamente los incas a la *wak'a* de la *Ñusta* y el *Intiwatana*, ni los actuales pobladores de Urco, ni que ellos recuerden, sus abuelos, solían usar esa roca para hacer *alcanzos*, ni reuniones, ni rituales. Era un lugar que estaba ahí, bajo la maleza, “bonito”, y del cual se advertía que era peligroso.

Foto 1. *Wak'a de la Ñusta.*



Fuente: elaboración propia

Foto 2. *Intiwatana.*



Fuente: elaboración propia

Me explicaron los pobladores de Urco, que hasta la intervención de estos sitios por el Ministerio de Cultura en 1998, la *Wak'a de la Ñusta* yacía bajo la maleza. Pobladores de distintas generaciones recuerdan haber jugado de niños ahí, mientras los adultos trabajaban las *chacras* contiguas; cuentan que era como una especie de “patio de juegos”, lleno de lugares para esconderse. Recuerdan también las

advertencias de sus padres y abuelos, quienes les decían que no podían entrar a jugar ahí, pues de caerse en un sitio como este, podrían asustarse, enfermado gravemente. La historia más usual que se cuenta al respecto, es la de un niño que traía a pastorear su ganado a aquel lugar, desde la pampa de San José. El niño se resbalo, posiblemente se asustó, otros dicen que le puede haber “agarrado la tierra” o “encantado la *Ñusta*”. Sus padres, en vez de a un curandero, lo llevaron al hospital, donde, como me explicaron los pobladores, al no saber cómo curar esta afección, falleció.

Una experiencia similar, aunque sin un final trágico, me relató María Fe Guevara, pobladora de Urco y joven estudiante de biología, que cultiva junto a su familia distintas clases de flores en una de las *chacras* contiguas a la *Ñusta*. Ella señala que tiene respeto a esta *wak'a* y a los lugares antiguos en general, pues cuando era niña, su prima se cayó en el *Intiwatana* y quedó sin poder moverse por días hasta que la llevaron a tratarse con una curandera. La impresión fue tal que, hoy en día, pese a reconocerse afín a la religión católica y “no creer tanto en esas cosas”, continúa advirtiéndole a su hermanito menor sobre los peligros de jugar en esos sitios. Al conversar con el señor Hermógenes Carrasco, de 78 años, sobre los peligros de tropezar en un sitio inca como la *wak'a*, me dijo:

H: Claro, si te caes ahí, te asustas, te agarra la tierra como pago.

C: ¿Por qué?

H: La tierra tiene vida pues, la tierra. No es así nomás burlarse de este sitio. Mucho cuidado hay que tener, sino la tierra se lo come. (Urco, 03/2023)

En un sentido similar, la señora Dolores García, también mayor, me mencionó que tropezar en un lugar antiguo, como un andén o cerca a la *mama Ñusta*, es un asunto delicado...

Claro, no debes caerte pues, *pacha-tierra* te coge, te levanta (...) La tierra te puede agarrar pues, cuando te caes. (...) Ya con curandero te tienes que hacer curar, lo haces pagar a la *pacha-tierra pachamama*, esto que estamos caminando, *pachamama* se llama. (Urco, 03/2023)

Tropezarse y caer en lugares con recintos como la *Wak'a* de la *Ñusta* o construcciones como andenes incas propicia susto y que la tierra te agarre. Que la tierra “te agarre” quiere decir que la tierra comienza a comer al humano. De acuerdo

a los pobladores de Urco, la tierra es más voraz en lugares con restos prehispánicos. Cuando un ser humano “es agarrado” por una tierra, tiende a enfermar gravemente, languidece, se debilita y presenta fuertes dolores. Por lo general, para remediar la situación se debe buscar la ayuda de un especialista en mediar relaciones con no-humanos, el cual prepara una comida especial para la tierra en cuestión, esperando que de este modo quede satisfecha y deje de comerse al afectado.

Además de la voracidad de las tierras con construcciones prehispánicas, los humanos, se pueden ver afectados por la presencia de los propios restos humanos prehispánicos animados, objetos manufacturados prehispánicos y distintas clases de vientos, asuntos que trataré en los apartados siguientes. De acuerdo a los pobladores, sería principalmente por los atardeceres, en luna llena y cuando hay una lluvia fina llamada *chirapaq* cuando la potencialidad de verse afectados los humanos se incrementa. En esas circunstancias es más posible verse afectado por tierras, vientos y restos prehispánicos, cuyas capacidades agentivas se ven incrementadas. Como me explicó, Edwing Singuna, un poblador de Urco, ellos ya conocen los lugares y las horas de “mayor movimiento” en las que distintas clases de seres “realizan sus actividades” o simplemente caminan.

Alrededor del recinto de la *Ñusta* hay andenes y una acequia de piedra que bordea el recinto por donde pasa el agua que baja desde la laguna de Q'anqan. Las cinco familias que tienen sus *chacras* alrededor del lugar consideran que estas son distintas y particulares. Si transitar en estos recintos, resulta muy peligroso para los humanos, realizar trabajos agrícolas en sus inmediaciones presenta más dificultades porque implica un movimiento mayor de la tierra en sitios que los pobladores consideran que hay restos prehispánicos. Sembrar en los andenes junto a la *Ñusta*, no es lo mismo que sembrar en pampas o al canto del río. Es un ambiente caracterizado por mayor respeto y cuidado. Las razones de su peligrosidad están asociadas a distintas capacidades agentivas de construcciones, objetos y restos humanos prehispánicos que exploraré en el siguiente apartado.

3.2 Etiquetas y prácticas de relación con no-humanos en trabajos agrícolas en lugares con restos prehispánicos.

Foto 3. Sector agrícola adyacente a la Wak'a de la Ñusta.



Fuente: elaboración propia

Una de las *chacras* de doña Aurelia, en la que cultiva hortalizas, está ubicada en los andenes superiores de la Ñusta. Ella se refiere a este lugar como “tierra virgen”, por la particular condición de estar junto al recinto y sobre andenerías antiguas y porque asume que debajo de esta existen tapados incas enterrados. Cultivar en lugares con restos prehispánicos conlleva peligros, me explicaba la señora, especialmente para quien no es del lugar. Doña Aurelia, me contó que, por trabajar en dicha *chacra*, uno de sus peones resultó gravemente afectado.

C: ¿Sin haber tomado?

A: Sin haber tomado pues, y qué pasa, que así es, yo se pues. Entonces, te marea, empiezas a arrojar, todo eso pues. Yo lo he encontrado (a su peón) todo “tirra¹⁰”. Qué ha pasado le digo pues, ¿te has emborrachado? “No se seño, no sé qué me habrá pasado”, así me dijo. Así estaba sin fuerza, y *coca* había *picchado*¹¹, todo así, parecía payaso, todo así se había hecho, y rojo. Ay a este le ha *qayqado*, dije...

A: Como *qayqado*¹², ¿qué significa eso?

¹⁰ Sin fuerzas, “medio caído”, “como borracho”, incapaz de realizar las tareas del día.

¹¹ Mascar coca.

¹² El *qayqar* está asociado a restos óseos antiguos, sea de humanos muertos antiguos o recientes; al tener contacto de alguna manera con estos, se dicen que te puede *qaykar*.

A: O sea los incas le habrán hecho hacer así, no puedes ir así nomás, común, antes que nada, por eso tienes que llevar este *ñawiaqha*, tienes que rezarte y echar a ese sector, siempre a la *pachamama* tienes que echarle siempre y llevarte siempre coquita, con la coquita así soplarla todo... (Urco, 04/2023)

Fueron tapados incas, o lo que se traduce en ocasiones, como los incas mismos, los que *qayqaron* al peón, me explicó doña Aurelia; es decir, lo dejaron débil, sin fuerza, mareado y hasta vomitando. Un tapado inca es usualmente definido por los pobladores de Urco, como un pago antiguo que yace oculto bajo la tierra. Me explicaron que los incas enterraban su gente como pagos para múltiples circunstancias con algunas de sus pertenencias con ellos. En estos, usualmente se encuentra el esqueleto de un hombre o mujer junto a los ornamentos o herramientas, tales como *tupus*, vasijas, mantos, herramientas agrícolas, entre otros. Los tapados en Urco, lejos de ser objetos pasivos o tesoros a ser descubiertos son reconocidos como seres agentivos, son personas. Los pobladores están familiarizados con las distintas formas en las que los tapados pueden afectar voluntariamente a las personas que pasan o trabajan sus lugares “sin respeto”. Como represalia, además de *qayqarlos*, pueden malograr herramientas, hacerlos tropezar y producir distintas clases de accidentes, facultades que examinaré más a detalle.

El andén ubicado en la parte inferior al de Aurelia, lo trabaja otra familia. Hasta el mes de abril, habían sembrado maíz, habas y flores. Edwing Singuna, es hijo de doña María y don Felix, que habitaron Urco desde tiempos de los hacendados. El día que conocí a Edwing, trabajaba junto a dos peones “botando” el maíz. A finales del mes de abril, en muchas *chacras* estaban botando maíz, tarea que consiste en cortar el tallo de la planta sin desprender la mazorca, y dejarlo sobre el suelo una semana más, para que el maíz absorba un poco más de agua y termine de madurar. Al preguntarle a Edwing Singuna, sobre su trabajo y sobre las particularidades de trabajar en un andén, junto a la *Ñusta*, me respondió:

Se trabaja de otra manera con más respeto, no es igual que trabajar en zonas, por decir, las pampas, lo que es la parte baja donde no hay restos de nuestros antepasados. (En esas *chacras* en la parte baja) se trabaja un poco más rápido. Pero cuando estamos en la parte donde hay andenes, restos incaicos, siempre el trabajo es un poco más respetuoso. (Urco, 03/2023)

Trabajar de forma respetuosa, consiste en ir más despacio y con cuidado. Además, no se debe orinar ni dormir en el lugar. Algunos pobladores, me contaron que al acercarse a las *chacras* con recintos antiguos, llevan en el bolsillo distintas clases de ajo y en algunos casos, cruz de chonta, los cuales al no gustarles a los *machulas* ni a los tapados incas, los aleja, previniendo posibles afectaciones. Además, se debe realizar ciertas prácticas específicas que permiten que las faenas se realicen con normalidad y sin percances. Me explicaba Edwing:

Si uno que cree, y se ha invitado, ha hecho todo, trabaja tranquilo, no hay ninguna incomodidad nada. Pero otros, una persona que está en ahí que se burla, al momento, la herramienta puede fallar y no puede trabajar, puede sentir malestar, no sentirse bien, un poco de escalofríos, mal viento... (Urco, 03/2023)

La presencia de lo prehispánico hace que las tierras sean “bravas”, que uno no se pueda acercar “así nomás”, “común”. Común, quiere decir sin presentar cortesías mínimas y realizar ciertas prácticas con respeto. Así, cuando pobladores de Urco trabajan en un lugar con restos prehispánicos, acostumbran a llevar chicha y coca para compartir durante los trabajos agrícolas e invitar a *apus* y *pachamamas*. Con estos soplarán los *k'intus* y se realizarán, *ch'allas* y *tink'as* -y en casos especiales, *alcanzos-* a las *pachamamas* y *apus*. Mediante estas prácticas que explicaré a continuación solicitan los permisos y cuidados a estos seres para poder trabajar en tranquilidad.

La *ch'alla* es una práctica que consiste en invitar a las tierras ciertas bebidas, vertiendo sobre las mismas un chorrito de aquello que se esté bebiendo. Cuando los pobladores de Urco toman chicha, en cualquier contexto, siempre antes de beber el primer sorbo, los pobladores echan un chorrito de chicha a *las pachamamas*. Este *ch'allar* es, además, un procedimiento práctico incorporado, está inscrito en su hábitus. Sin embargo, la *ch'alla* que realizan en lugares con sitios prehispánicos es algo distinta. En este caso, se *ch'allan* especialmente *ñawi aqha*, es decir, el primer vasito de chicha que sirven del *raki*¹³, del cual nadie debe haber tomado antes. El *ñawi aqha* o *ñawin*, es la bebida selecta para los *apus* y las *pachamamas*, se guarda exclusivamente para estos seres; si un humano lo bebe, dichos seres podrían llegar a molestarse.

¹³ Un *raki* es un jarrón grande de cerámica que se usa para la preparación de la chicha.

Como otros pobladores, la doña Aurelia, cuando va a su chacra junto a la *Ñusta*, siempre lleva *ñawin* de la chicha que ella prepara. En este caso, a diferencia de la *ch'alla* cotidiana de chicha, ella realiza una práctica más ceremoniosa, en vez chorrear al piso, asperge la bebida hacia arriba dejándola caer a la tierra, un poco a la derecha y luego un poco a la izquierda. Además, a diferencia de la *ch'alla* cotidiana de chicha que usualmente va dirigida principalmente a las *pachamamas*, está también, al aspergerla hacia arriba¹⁴ -y al ser *ñawin*- va dirigida a los *apus* a los cuales, al *ch'allarles*, se llama por sus nombres. A diferencia de las *pachamamas*, que suelen recibir distintos tipos de bebidas, especialmente vino, también chicha, frutillada¹⁵, cerveza, coca-cola y otras gaseosas; los *apus*, por su parte, reciben solo chicha blanca y ciertos alcoholes destilados, como me comentaba un joven aprendiz de *paqu*¹⁶ de Urco. Es en parte para prevenirse de los mencionados peligros asociados a dicha chacra, que los pobladores llevan su *ñawi aqha* y su coca, y si es posible, tabaco. La señora Dolores García, me comentaba que cuando va trabajar una chacra que tiene restos antiguos, siempre hay que “invitar” lo siguiente:

De la chichita te llevas su *ñawin aqhacha*. Lo hechas pues para que no te caes, para que estés bien...y coquita, hojas grandes, te compras del mercado y soplas, coca *k'intucha*. (Urco, 04/2023)

La práctica de la *ch'alla* usualmente va acompañada de la *hallpa*. *Hallpar* o *picchar* coca tiene un procedimiento establecido. Muy cerca de iniciar algún trabajo agrícola, hay un momento de descanso en el que las personas se reúnen a *hallpar* y compartir chicha. Antes de comenzar a mascar la coca, los pobladores de Urco, elijen de la bolsa de coca, las hojas más enteras y bonitas y con estas arman manojos de tres o seis hojitas, llamados *k'intus*. Una vez armado el *k'intu*, lo colocan frente a su boca y comienzan a soplar en las distintas direcciones apuntando a los *apus*, a quienes esperan, de este modo, invitar e incluir en la *hallpa*. Al soplar, por un lado, nombran aquellos *apus* a quienes están invitando, y además, cada persona pone alguna intención particular, por ejemplo, que la faena vaya bien, que podamos trabajar tranquilos y bien. En Urco, los *apus* principales y a quienes se llama soplando los *k'intus* son el *apu* Q'anqan, guardián de Urco, *apu* Pitusiray, *apu* Sawasiray, *apu*

¹⁴ Este tipo de *ch'alla* solo la he observado en Urco, en algunos despachos.

¹⁵ Frutillada es chicha de maíz, mezclada con fresas.

¹⁶ *Paqu* es el término con el que pobladores del sur andino denominan a los especialistas en mediar relaciones con no-humanos.

Marianito Pirko. Llaman también, al soplar los *k'intus*, a otras montañas más lejanas, aunque visibles desde Urco, como *apu* Calvario, *apu* Apu Pan de Azucar, Huch'uy Qosqo, entre otros. También con los *k'intus* llaman a algunos *lugares* de Urco, como la *Mama Ñusta* o algún sector ¹⁷ particular con nombre, como por ejemplo Qulkunchuyuq, Qosqo Pata. En ciertos con textos, tales como la limpieza de canales en las partes altas de Q'anqan, o la apertura de un ojo de agua, llaman a las lagunas, peñas y otras formaciones distinguidas del paisaje, por su nombre.

Por otro lado, he podido observar también la práctica de la *t'inka*, la cual es también una forma de invitación de ciertas bebidas, esta vez, especialmente a los *apus*. Consiste en introducir el dedo pulgar e índice en el vaso de cañazo o chicha y salpicar con ambos en dirección a los *apus*, llamándolos por su nombre. A diferencia de la *ch'alla*, que casi todos los pobladores realizan, la *t'inka* la realizan más personas mayores, y más a menudo, los especialistas en mediar relaciones con no-humanos, cuando están realizando ofrendas y otros trabajos.

Ch'allar, *tink'ar* y soplar *k'intus*, son prácticas que cargan presuposiciones sobre las capacidades agentivas y sobre la capacidad de sentir de los *lugares* y otros no-humanos. Al invitarles coca y chicha, se presupone que los *apus* y *pachamamas* pueden recibir dichas sustancias. De haber sido de su agrado, lo cual también está en relación a la convicción y confianza que tenga quien realiza la práctica, estos poderosos seres intervendrán de forma favorable. Es decir, se presupone la posibilidad interactiva de otros no-humanos, en tanto a estos van dirigidas y pueden responder a ellas, de forma favorable o no. Se sigue a través de las prácticas descritas que los *apus* y *pachamamas* son seres poderosos capaces de intervenir el desarrollo de los acontecimientos durante los trabajos agrícolas (Salas, 2019). Además, en contextos donde hay presencia de materialidades prehispánicas, *apus* y *pachamamas*, pueden ser garantes de la seguridad y protección de los humanos. Las capacidades agentivas restos humanos y objetos prehispánicos, se presuponen también, a solicitarles a *apus* y *pachamamas* protección contra los mismos.

¹⁷ Todos los sectores en Urco tienen un nombre y se llaman de acuerdo a las circunstancias, al soplar *k'intus*.

La *hallpa*, la *t'inka* y la *ch'alla*, son prácticas que forman parte de otra práctica más compleja que en Urco se denomina *alcanzo*¹⁸. Como mencionaba un *alcanzo* es una comida especial para los *apus* y *pachamamas*. Mientras que se prepara la comida, el especialista *ch'allará*, *t'inkará* y soplará *k'intus* en repetidas ocasiones. Los que participen del despacho también soplarán *k'intus*. Esta comida incluye distintos tipos de granos, dulces, galletas, coca, semillas, inciensos, hierbas, entre otros elementos. Tras terminar el preparado, se envuelve y se quema. Esta es una práctica que se realiza en ocasiones especiales del ciclo agrícola como la siembra y la cosecha.

En síntesis, las prácticas descritas son necesarias en contextos que involucren materialidades prehispánicas. De haber presentado las etiquetas de cortesía correspondientes, se tiene más tranquilidad de ingresar a recintos antiguos, o trabajar *chacras* sobre andenes incas, sabiendo que de este modo se contará con el cuidado y protección de *apus* y *pachamamas*. De no realizarlas uno se ve expuesto a resultar afectado, en distintas gradientes.

3.3 Algunos aspectos sobre los *machulas*, sus lugares y sus cosas

Los pobladores de Urco, tienen un conjunto de presupuestos y saberes sobre la miríada de seres relacionados a lo prehispánico. Estos en principio, establecen distinciones significativas entre incas y *machulas*. Los incas, pese a pertenecer al pasado forman parte de la misma humanidad que nosotros; los *machulas*, pertenecen a una humanidad anterior y distinta a la actual. Los *machulas* en Urco son seres muy antiguos, los primeros habitantes. En secuencias temporales de narrativas andinas asociadas a sucesiones de eras, estos seres, pertenecen a una era anterior, pre-solar, conocida también como *ñawpa timpu*.

Esta antigua humanidad es conocida por los pobladores de Urco, especialmente por los mayores, por ser muy poderosa. Podían realizar proezas como amarrar el sol para alargar el día y hacer caminar las piedras. Al igual que la

¹⁸ En distintas zonas del Cusco, la comida que preparan especialistas en mediar relaciones con no-humanos, para *apus* y *pachamamas* se denomina despacho. Los pobladores en Urco, emplean el término *alcanzo* y no despacho, pues consideran que este último sólo lo puede realizar un experto mayor o *altomisayuq*.

información registrada por Casaverde (1970) y Núñez del Prado (1970), para el caso de comunidades de Pisac, en Urco cuentan que el tiempo de la antigua humanidad, termina con la salida de sol actual¹⁹. Como parte de ese proceso, hubo una serie de catástrofes. Quienes en Urco conocen mejor esta historia me narraron que al caer el *nina para* (lluvia de fuego), estos seres se escondieron en *machays* (cuevas), especialmente en las laderas, quebradas y vertientes del *Apu Q'anqan*, y en sus casitas, que se encuentran sobre todo el sector llamado Qulqunchuyuq. Es por ello que las pequeñas construcciones, principalmente *chullpas*²⁰, en este lugar, son llamadas en Urco *suq'a wasi*, casa de los *suq'as*. En Urco *suq'a* es un término intercambiable a *machula*, refieren al mismo ser. *Lo suq'a* sin embargo, tiene más acepciones que iré explicando en este apartado.

En las narrativas de la era anterior, habitaron también otras clases de seres, como *apus*, sirenas, ecos y duendes. Quizá es por ello que muchos pobladores en Urco los describen como peligrosos y poderosos duendes o brujos. En la contemporaneidad, los *machulas*, como se ha registrado en otras investigaciones etnográficas, tienen su propia vida, viven en sus *llaqtas*, cultivan sus *chacras* y hacen sus actividades (Núñez de Prado, 1970; Casaverde, 1970; Allen, 2008 [1982]). Al respecto dialogábamos don Hermógenes Carrasco:

H: En toda quebrada hay *machulas* enterrados, porque con esas aguas riegan sus *chacritas*....

C: Señor Hermogenes, ¿las *chacritas* de los *machulas*, arriban están?

H: Esos andensitos que ves, arriba, eso trabajan, papalisas, oca, eso siembran, arriba.

C: ¿Los *machulas* eran chiquitos o grandes?

H: Esos *machulas* eran duendes, que cuidan y han trabajado las *chacras*, así chiquitos nomás eran... (Urco, 03/2023)

A pesar de la salida del Sol, como me explicaron en Urco, los *machulas* continúan existiendo. Para los pobladores de Urco, regularmente, la actual corporalidad de aquella antigua humanidad son las momias y huesos que residen en las *chullpas o suq'a wasis*, también debajo de rocas grandes y molles antiguos²¹. Los

¹⁹ He elaborado a partir de diversas etnografías, una recopilación respecto de las eras anteriores en narrativas andinas, que se puede leer en el Estado de la Cuestión.

²⁰ Construcciones funerarias pre-incas que usualmente tienen forma circular

²¹ En algunas ocasiones, me advirtieron de orinar bajo lo molles, porque estos árboles "tienen *suq'a*".

objetos que se encuentran cerca a los *suq'a wasis* se consideran de sus pertenencias. Es inevitable que tocar sus objetos o sus cuerpos cause enfermedades para los humanos. No sólo al tocar los huesos, sino en general por el hecho de habitar un yacimiento pre-inca se está en constante exposición a los *machulas*. Un caso ilustrativo es el de doña Rosario Quispe, señora mayor, originaria de Chimpacalca, comunidad ubicada del otro lado del río Vilcanota frente a Urco, que vive desde su infancia en Urco. La señora me contó que algunos años atrás estaba bajando por el camino que lleva a su casa, y de pronto, su pie se había encogido y no lo podía mover.

La *machula* dice es hueso. Una vez acá, me he puesto mal, en la mañana me he puesto mal, y qué cosa me ha pasado así. Y mi esposo estaba bien sano y le dije mi pierna me está doliendo de nada. “¿Te has caído?” No, no me he caído, dicen me había hecho agarrar a la *suq'a*, y dolía, pero duro...ay ay, así estaba encogiéndose mi pie. Y a un curandero mi esposo ha ido, porque una señora le dice eso no es enfermedad, eso no es enfermedad, qué cosa será eso.... Y ha ido donde una curandera y ella le ha dicho, te has hecho agarrar al *suq'a*, a la *chullpa*²² así han dicho. (Urco, 04/2023)²³

En otra ocasión, una tarde algo fría, nos encontrábamos calentándonos un poco y compartiendo uno vaso de chicha en el fogoncito de mi vecina doña Irene Huamán. Conversábamos sobre Qulqunchuyuq, cuando la señora Dolores García, nos explicaba que se trataba de lugar con *suq'a wasis*. Ya familiarizada un poco les pregunté sobre los huesos y fragmentos de cerámica que habría en ese sector. Estos suelen salir a la superficie cuando se realizan trabajos de arado que remueven la tierra. Inmediatamente comenzaron a prevenirme de pensar en alzar dichos objetos y de los males que me podría provocar tocar aquello. Dichos huesos, son considerados vivos, incluso me narraron que pueden sangrar, y de tocarlos, producen diversas enfermedades a los humanos. Sin duda, a uno le podría dar *suq'a*, lo que se manifiesta en el afectado como un encogimiento de las extremidades, usualmente el pie o las manos, también podría la persona resultar con una especie de torcimiento de cuello o de espalda. La cuestión del encogimiento, en ocasiones es narrada, como si el *suq'a* amarrara los pies. Muchos pobladores de Urco, me explicaron esto, quizá

²² No volví a escuchar este término para aludir a los *machulas* en Urco. *Chullpa*, en otras investigaciones, además de un recinto funerario pre-inca y *suq'a wasi*, es un término que puede aludir al ser *machula* en sí mismo, en su condición de hueso animado.

²³ Nótese que en la mencionada entrevista, la señora Rosario, usa de forma intercambiable *suq'a* y *machula*.

porque el carácter de mis preguntas les hacía sospechar que yo tuviese intenciones de recoger objetos antiguos.

Volviendo a la conversación en la *qunchita* de mi vecina, el problema no quedaba ahí, sino que era encontrar quién me querría curar de eso. No sé con certeza si ello apuntaba a que yo era de fuera o que el propio remedio era difícil. Como parte de la cura, me explicaron las señoras que, además de un despacho, se debe identificar mediante una consulta de coca y luego, buscar el hueso de *machula* para quemarlo²⁴ y beber su polvo en infusión²⁵. Procedimientos similares, se han registrado en distintas comunidades del Cusco, (Casaverde, 1970; Gow y Condori, 1976; Núñez del Prado, 1970). Dependiendo de la gravedad con la que haya sido afectado por el *suq'a*, la persona comienza a debilitarse pues su *animu*²⁶ está siendo devorado. Salas propone que el ingerir el hueso del *machula* supone una inversión en la relación del humano que está siendo devorado. En sus palabras, “antes que el *ñawpamachu* devore a un humano hasta causarle la muerte, el humano debe devorar al *ñawpamachu*” (2019, 141). En Urco, parece estar presente esta lógica.

Los *machulas*, además de huesos, tienen algunas otras formas de manifestación, con esto quiero decir, que se les puede ver de distintas formas. Por ejemplo, en una ocasión conversando con la señora Elva, me comentaba que a veces se aparecen cuando uno está regando el sector de Qulqunchuyuq, o también...

E: Se aparecen cuando el sol se está por perder, ahí es donde dicen se aparecen los *machulas*, les decimos nosotros o *suq'as*.

C ¿Entonces ahí es que se le ve durante el atardecer?

E: Mas que todo en las quebradas, o debajo de rocas grandes o debajo de los molles antiguos.

C: Cuando se ve, ¿cómo se le ve? ¿huesitos así, o cómo?

E: Dice que eso se hace un viejito, por eso le dicen *machula*. Es un viejito que así está soleándose a esas horas... (Urco, 03/2023)

Otros me comentaron, que se les ve como hombres pequeñitos, vestidos con ropitas viejas. Además de como hombres pequeños, la señora Luz Marina Quispe, me explicó que estos seres “son momias que han podido morir” y se aparecen de un

²⁴ Como están vivos y son malignos, se debe quemarlos cuando se encuentran, de esta manera, se considera que se acaba con su existencia.

²⁵ Se puede guardar ceniza de hueso de *machula* como cura para *suq'a*.

²⁶ Usualmente cuando seres no-humanos agarran a un humano, están devorando su *animu*, definido como “una fuerza individual que los anima y les permite moverse, ver, oír y en general hacer cosas” (Salas, 2019, 201)

momento a otro, como hombres grandes, “íntegros”, “estirados” atrás de las rocas. Al respecto me relató una anécdota que le sucedió a su suegra.

Ella estaba yendo a recoger pasto para sus animalitos en su *chacra* que se llama Rinconada, y ella se estaba asomando a una roca grande, y ahí vio un hombre grande gigante estirado ahí, y ella nomás a ver eso, ya se había espantado, se ha regresado. (Urco, 04/2023)

Antes de cerrar este apartado, es importante aclarar un punto terminológico. Como ya expliqué, los pobladores de Urco emplean el término *machula* y *suq'a* de forma intercambiable. Es decir, a veces se refieren a estos seres como *machulas* y a veces como *suq'as*. Sin embargo, parece ser que lo *suq'a* no se restringe específicamente a las materialidades asociadas a los *machulas*. Los pobladores en Urco asocian lo *suq'a*, también a las materialidades incas. Por ejemplo, remover piedras de construcciones incas o abrir tapados de los mismos, provoca en muchos casos mal de *suq'a*. Esto sucede porque las construcciones incas, objetos sobre la superficie o en tapados, tienen *suq'a* en sí mismos. Lo *suq'a* es inherente a cualquier objeto antiguo, inca o preinca, especialmente los que han permanecido enterrados u ocultos por muchos años. Lo *suq'a* está asociado también al “antimonio”, un conjunto de gases tóxicos que emanan de estos objetos antiguos ocultos y enterrados, especialmente los objetos metálicos y restos humanos prehispánicos. El “antimonio”, en contextos vinculados a lo prehispánico, es intercambiable o se explica también como *suq'a*.

Si bien los incas y los *machulas* son seres diferentes, hay ciertas maneras y horas liminales donde sus capacidades se confunden por co-presencia. Por ejemplo, los huesos, encontrados en las *chacras* sobre andenes inca, señalan algunos pobladores que son de los *machulas*; otros, al estar en los andenes incas, los atribuyen a estos últimos. Los *machulas* también pueden estar- aunque no necesariamente sus huesos, sino, su presencia en forma de viento, en recintos - reconocidos por los locales como incas, como la *Ñusta* o el *Intiwatana*. En Urco, me explicaron que los *suq'a*, pueden viajar en pequeños remolinos que se forman en el viento. El viento en el que viaja el *suq'a*, al igual que los vientos que han tenido contacto con materialidades prehispánicas, se denomina *suq'a-wayra*. Este tipo viento provoca casi las mismas afecciones que se tiene al tener contacto con algún hueso u

objeto prehispánico. Además, con frecuencia, producen parálisis de cuello o de la cara.

3.4 La revelación de los tapados incas

Un colaborador, poblador de Urco, que prefirió el anonimato me contó que en su casa, bajo una gran roca, tiene un tapado. Dicho tapado infunde a la roca de cualidades agresivas. La roca bajo la que se encuentra el tapado, me contaba el señor, solía ser “brava” y “celosa”, algo “agresiva”, “hasta relámpagos le caía”. Cuando él era más joven recuerda que al subirse a la roca terminaba todo enronchado. Señala que muchas cosas pasaron en su vida, por causa de lo que él llamaba “esta situación”. Por ejemplo, me mostró unas jaulas vacías junto a la roca en las que criaba cuyes. Me contó que los cuyes enfermaron, enflaquecieron y murieron afectados por su proximidad al tapado bajo la roca.

Hay algunas las razones por las que el señor está seguro de la presencia del tapado. En primer lugar, porque una especialista se lo ha confirmado mediante una lectura de hojas de coca. En segundo lugar, tiene sueños específicos que son usualmente interpretados por los pobladores de Urco como la presencia de un tapado. En tercer lugar, porque ha visto y otras personas también, una gran serpiente amarilla entrando bajo la roca hasta desaparecer. Además, ha notado cómo rayos caen sobre la roca. Siendo esta la situación, este poblador tiene ciertos cuidados y formas particulares de relacionarse con la roca.

Siempre vengo acá, antes de tomar chicha le invito, dejo coca, le hago *pampar* (enterrar) mis animales, así, para que coma, también, le hecho el *ñawin*, primera chichita, también algunas veces entierro ajo, y de esta forma, se calmó. Pero con esos sueños siguen. (Urco, 03/2023)

“Pampar” quiere decir enterrar. El señor alimenta ocasionalmente a la roca (y al tapado bajo la roca) pampando animales pequeños -como como cuys o pollitos- en la base de la roca. Este punto es interesante, pues en este caso, a sabiendas de que existe un tapado bajo la roca, directamente le invita ciertas comidas y presenta sus respetos. El señor me comentaba cómo en sus pedidos cotidianos a los *apus*, a la misma roca con tapado le solicita guardar el tesoro, con cariño para él, para asegurar el futuro de su familia, de sus hijos y posteriormente, de sus nietos. El señor me explicó que

generalmente *k'intus* y *ch'allas* son para *apus* y *pachamamas*, pero en casos como en el suyo se puede directamente ofrecer al tapado. Es decir, la *ch'alla* o la *pampada* de animales que realiza el señor va dirigida a la peña y al tapado debajo suyo. En otras palabras, los distintos elementos que conforman el tapado, pueden comer lo que se les invita. Nótese también, que el señor, indica sobre la roca con tapado: “que no se deja”, que producía ronchas, que estaba “agresiva” y que también tiene la facultad de irse amansando. El entierra ajo con la intención de amansar a la roca con tapado, de calmarla. El ajo reduce su capacidad de afectación. Estas capacidades agentivas de la roca, están en relación directa con el tapado.

Los tapados tienen voluntad propia, pueden elegir a quién revelarse por distintas razones. La forma principal de revelarse es mediante sueños, o permitiendo que alguien los “vea arder”. Esto sucede cuando las personas han solicitado directamente encontrar un tapado, o porque los *apus* del lugar o el tapado mismo consideran que esta persona lo requiere por ser muy pobres. La ayuda, según me explicaron en Urco, supone el valor de cambio que podrían tener los objetos que forman parte del tapado. La elección de a quién se revela suele ser muy amplia. Algunas veces resulta inevitable, pues los tapados han sido en muchos casos accidentalmente encontrados, en ocasiones como aperturas de caminos para carreteras o construcción de casas.

La presencia de tapados incas provoca ciertos sueños particulares que son revelaciones de su presencia, realizadas por los tapados mismos. Como me explicaron, si es varón, la persona soñará con muchas mujeres a las cuales corteja y tiene relaciones sexuales. En el caso que la soñadora sea mujer, ocurre lo mismo, aunque a la inversa, es decir, sueña con varones. La recurrencia de tales sueños es indicativa de la presencia de un tapado. Otra forma es que en sueños el tapado indica directamente dónde está ubicado, cómo encontrarlo y qué hay que llevar para sacarlo. En estos casos, el mismo sueño es la revelación. En estos el soñador puede ver el lugar donde se encuentra el tapado o se le puede presentar un hombre mayor y darle las explicaciones.

Otra forma en la que los tapados revelan el lugar en el que se encuentran es la presencia de serpientes y su forma de perderse de vista al entrar en los huecos entre piedras o bajo tierra. La señora Aurelia, también está segura de la presencia de un tapado bajo su chacra, en tanto en varias oportunidades -especialmente al roturarla-, se han encontrado con numerosas serpientes. Las cualidades de las serpientes que indican

la presencia de tapados son diversas, como en el caso de *chacra* de doña Aurelia, donde se trató de muchas serpientes medianas, y otros casos, donde se relata el ver una serpiente grande y amarilla. Con menor frecuencia, me mencionaron que la presencia de sapos que entran bajo las rocas.

Una última forma de revelación es “ver arder” el tapado. Según lo que me explicaron los pobladores, lo que se suele avistar son llamas amarillas muy brillantes “como si el oro estuviese ardiendo”, y en otros casos llamas azules, o fuegos fosforescentes. Algunos señalan que al acercarte al lugar donde se “ve arder” es usual encontrar tierra cenicienta, lo cual indica también el lugar donde está el tapado. Cuando una persona avista estas llamas, los pobladores lo interpretan como una señal de la voluntad del tapado para ser desenterrado por quien lo ve. Es tras ver arder en un lugar específico que comienzan las historias y asociaciones respecto a ir tras de aquel tesoro revelado. La revelación, por este medio, se suele interpretar también como un permiso para aquella persona que ha visto aquellas llamas. Tras la revelación o por medio de la consulta a un *paqu*, la persona interesada puede determinar qué hay que llevarle al tapado a cambio de que entregué de buena manera sus tesoros. A partir de lo descrito, se infiere, que si bien el tapado es una persona en sí misma, puede a su vez, entregar sus propias partes consideradas de valor para los humanos. De haber extraído algún objeto del tapado, este continuará teniendo distintas capacidades agentivas y peligrosas para los humanos, las cuales expondré en su momento.

Ver arder, está asociado también al rayo. El rayo cae en los lugares donde hay tapados porque la presencia de metal lo atrae. Me explicaron en Urco, que cuando un aficionado buscar abrir un tapado, suele caer el rayo también. En Urco, existe el conocimiento, que no es conveniente hacer estos trabajos en tiempos de lluvias porque puede caer el rayo. El tiempo privilegiado para realizar este trabajo es el mes de agosto. En agosto, no han comenzado aun las lluvias y es el mes -donde habiendo terminado un ciclo agrícola y estar por empezar otro- la *pachamama* se abre, dejando más expuestos los tapados ocultos. Además de ello, el rayo, busca y se lleva los objetos metálicos que alguien hubiese podido encontrar. Es decir, los rayos van en busca de los tesoros prehispánicos extraídos de sus lugares. Del otro lado del Vilcanota, frente a Urco, se encuentra la comunidad Unuraki. En Urco, es conocida una historia acontecida hace unos cinco años, durante la ampliación de la carretera a dicha comunidad. En una de las faenas los trabajadores encontraron una momia, la cual enterraron con cuidado. Tras

ello, comenzaron aparecen otros objetos. El tío de Luz Marina Quispe, pobladora de Urco, trabajó en aquella obra, contaba de primera mano que en esa ocasión una niña encontró un choclo de oro, tras lo cual se fue con su familia llevando el choclo a Cusco. Su tío, por su parte encontró y se llevó a casa una manta inca, que en su borde era “como de mineral”, me contaba su sobrina:

LMQ: Lo que ha pasado ya también, es que el rayo cayó y todo se lo ha llevado, lo ha quemado. Como mineral tenía ese tejido, tenía bordados de oro, por eso es que debía ser.

COZ: ¡Ah! ¿Y justo ahí donde lo encontró?

LMQ: No, en su casa ya, el rayo entró por la ventana donde mi tío había dejado la manta (Urco, 04/2023)

Algunas personas pese a avistar las señales que anuncian la presencia de tapados, prefieren no buscarlos y menos excavarlos. Entre los pobladores de Urco, es sabido que excavar un tapado puede tener terribles consecuencias. En Urco, muchos pobladores de diferentes edades, señalan que efectivamente, aficionados buscadores o casuales afortunados han encontrado tapados y que, tras ello, si no han caído enfermos por afecciones relacionadas a lo antiguo -o han resultado muertos- su vida ha mejorado tras venderlos. De esa suerte de finales, cuentan que se han vuelto millonarios o que han comprado tractores, o que se han construido grandes casas en Cusco. Las capacidades agentivas de los tapados son más evidentes cuando se da una deliberada búsqueda de “tesoros” incas, tema que desarrollo en el sub-siguiente apartado.

3.5 El oro, los objetos y los restos humanos incas fuera del “tapado”

En Urco son frecuentes las historias sobre la aparición de figurillas de oro. Se trata de pequeños choclos, barretas, llamitas, *tumis*, entre otros, que “se aparecen” a los humanos. Estos, según me contaron los pobladores, están vivos y pueden trasladarse también de tapado en tapado, como señalaron, se escapan. Es por ello, me explicaron, que al encontrar un objeto de oro inca, lo que se debe hacer es atraparlo con una manta o chompa o lo que se tenga a la mano, envolverlo y llevarlo sin abrir hasta la casa. Esta es la única manera, de prevenir que estas figurillas “escapen” o desaparezcan. De la misma manera señalan que se debe proceder con otra clase de oro, no moldeado, posiblemente no inca, sino de la tierra, que se aparece en forma de oro casi líquido y humeante. Cuando aparece de este modo, algunos me

señalaron que hay que quemarlo tras lo cual se solidifica, tornándose en un lingote de oro macizo. Una de estas historias me la contó doña Rosario: en una ocasión, su esposo estaba roturado una chacra con retamas en los grandes andenes de la parte baja de Urco. Ese día su esposo encontró un *tumicito* de oro bajo el cual había *ushpa*, ceniza blanquecina. Él lo dejó un momento para recibir el almuerzo y cuando volvió a recogerlo, ya no estaba. Ella se queja de que su esposo no lo envolvió en su chompa o con cualquier otra cosa. De haberlo hecho, me dijo, ahora serían millonarios. Me contaron historias similares sobre barretas, llamitas, herramientas y otros objetos de oro, encontrados especialmente durante el trabajo agrícola.

Fuera del tapado, también los restos humanos son perjudiciales en sí mismos. De tocarse, señalan los pobladores de Urco, te pueden *qayqar*. Cuando encuentran huesos en zonas asociadas a los incas o los *machulas*, realizan dos procedimientos. Algunos, organizan los huesos encontrados y los colocan en un lugar apropiado. Otros más bien, prefieren quemarlos, en particular porque se trata de un hueso vivo que incluso puede sangrar. Al quemarlos, se busca dejarlos sin sus capacidades dañinas o en todo caso, terminar con su vida. Lo que no se debe hacer, me explicaron, es patearlo, golpearlo o burlarse irrespetuosamente a riesgo que uno quede cojo o malherido. Un joven de la comunidad, que también prefirió el anonimato, me comentó que en el sector de Qulqunchuyuq, en una especie de concavidad bajo una gran roca, encontraron un esqueleto entero con su brazaletes, aretes y otros objetos. Las personas que estaban presentes, optaron por quemarlo en el mismo lugar donde estaba. Hasta el momento, el joven no sabe si eso ha sido una buena idea, pues esa noche, las siete personas que estuvieron presentes soñaron con el muerto y estaban asustados. Al día siguiente han regresado a buscar los objetos en el lugar, y ya no había nada.

F: Hace dos meses hemos encontrado una momia acá atrás en Qulqunchuyuq, debajo de una roca grandasa. Yo lo he visto que es un varón, sentadito, así. La mano derecha estaba su brazaletes y sus pies, cruzados. Como somos comuneros y trabajamos en ahí, lo único que hemos hecho es cogerlo y quemarlo.

C: ¿Por qué lo quemaron?

F: Hay personas que dicen es mala señal. A veces nos dicen que es buena señal, que habrá oro. Con leña lo hemos juntado y lo hemos quemado. Y aparte de eso también hemos encontrado un brazaletes de plata parece. Con todo lo hemos quemado. Pero si nos ha molestado, nos ha hecho,

nosotros decimos, *muspapapar*. Nos ha hecho sonambular. Y creo que la persona que ha muerto en ahí, nos ha hecho sonambular. Unos sueños tremendos. Al día siguiente, decíamos “¡ah, qué pasa!, ¿para qué hemos quemado?” (Urco, 04/2023)

Por otro lado, según me explicaron, al tener un objeto prehispánico en casa, ya sea que se lo haya encontrado casualmente, o que lo haya extraído al excavar un tapado inca, tiene varias implicancias. Al ser objetos vivos suelen molestar a las personas de la casa donde se encuentran. Usualmente, provocan pesadillas, no dejan dormir, generan malestar en el cuerpo, entre otros. Para que ello no suceda, las personas deben tener cuidados especiales. Estos objetos deben recibir *ch'allas* constantemente, debe ser sahumeados, *t'inkados*, y soplarles tabaco y ocasionalmente, mientras con más frecuencia mejor, ofrecerles *alcanzos*. Darles *alcanzos*, informa que, pese a que han sido extraídos de sus lugares de origen, estos objetos incas continúan hambrientos.

3.6 La búsqueda e intervención de tesoros incas

Hay unos cuantos que se dedican. Es como el deporte. Si ganas, ganas, si pierdes, pierdes. (Fernando Quispe, Urco, 04/2023)

Otro conjunto de prácticas, en relación a lo prehispánico entre los pobladores de Urco se articula en torno a la búsqueda de “tesoros”, objetos / restos materiales prehispánicos. “Tesoro” es una forma de referirse también a los tapados. Cuando se refieren a los tapados de este modo resaltan que son objetos valiosos. En Urco, muchos pobladores cuentan más de una historia de personas que han excavado y encontrado, pero que lo mantienen en secreto. “Qué van a contar”, solía ser la expresión sobre el asunto. En estas historias, como ya mencionaba los destinos de los “afortunados” parecen ser dos. O por un lado, salen de la comunidad y construyen opulentas viviendas en la ciudad del Cusco²⁷ o se quedan en Urco, enriquecidos, compran tractores o construyen bonitas casas. O por otro lado, los propios buscadores

²⁷ No logré tratar durante mi investigación el tema desde un abordaje más vinculado a la economía política, dado que es un tema delicado y temía que mis colaboradores se cohibieran en sus respuestas: ¿qué hacen con estos tesoros? ¿hay algún circuito comercial? ¿un contacto o varios contactos? ¿de dónde son estos contactos? ¿Cómo se realiza la transacción? ¿medios de pago? ¿cuál es su frecuencia?, etc.

o sus familiares terminan gravemente enfermos o incluso muertos, lo cual se explica en relación a las afecciones causadas por *machulas* o incas.

Existe el consenso generalizado que, para buscar un tapado inca, es necesaria la ayuda de un especialista, un *paqu*, para realizar un “buen pago”. Sin un buen pago es casi imposible realizar la excavación. Los pagos son despachos, comidas especiales para montañas y tierras. Estos pueden ser de distintos tipos, diferenciándose por los elementos o ingredientes que contienen y sus propósitos. La gente suele hacer medio pago o pago completo. Los ingredientes se compran empaquetados en puesto particulares del mercado de Calca. Estos incluyen distintos tipos de granos, dulces, semillas, inciensos, grasa de vaca o de llama, coca, algodón, conchas marinas, entre otros. Lo que diferencia un medio pago de un pago completo es que el último, incluye más elementos y también feto de llama al que denominan *paqucha*.

Los *paqus* tienen también la facultad de rastrear mediante consultas de coca si es que hay o no un tapado en el lugar sobre el que se consulta y las cualidades del mismo, si lo hubiera. Uno de los pobladores que dice tener un tapado en su casa además de ver serpientes entrar bajo dicho lugar y haber visto arder aquel sitio; tiene la certeza debido a dos consultas a *paqus* distintos, quienes se lo confirmaron: “tiene uno grandote”. Sin embargo, me señala, al igual otros colaboradores, que los precios de los *paqus* para realizar estos trabajos son muy altos. El rango oscila entre los 1500 y 3000 soles. Los altos precios, tanto de *paqus* locales como cusqueños lo han prevenido de abrir el tapado. Cuando lo conocí, me comentaba que el fin de semana vendrían sus amigos, con algunas máquinas para comenzar a excavar, sin embargo, hasta el que terminé mi trabajo de campo no lo realizó. Sospecho que tiene incertidumbre y ciertos temores de excavar el tapado. Se pregunta si todo le irá bien, si no caerá el rayo, y también le asaltan las dudas sobre qué hacer con lo que encuentre.

Aquellos más experimentados en la excavación informal de tumbas prehispánicas-conocida popularmente como huaqueo- tienen una serie de conocimientos y secretos, que parten de la costumbre local, sobre cómo proceder en estos contextos: cómo se pide, a quién, qué se debe llevar, a qué hora, en qué tiempo del año, con qué herramientas trabajar. Por ejemplo, un poblador de una comunidad

vecina de las faldas del *Apu* Pitusiray, me comentaba que muchos en su comunidad están “en eso de los tesoros”. Lo que él ha podido de ver en sus experiencias de excavación es que si bien no siempre hay que entregar un despacho completo, siempre se debe hacer un pago, *ch'allar* alcoholes, soplar tabaco, quemar sahumeros y *alcanzar* distintos elementos como siete polvos (preparado que venden el mercado que incluye polvo de granos nativos como habas y kiwicha), wiracoya y dulces. Los siete polvos en particular tienen la intención, me explicaba el joven, de que los seres de los tapados, que son viejos y no tienen dientes, estén comiendo tranquilos y dejen trabajar. De forma similar, me explicaba Fernando Quispe que los distintos seres en los tapados “están de hambre”, por eso que es que la tierra te pide un buen pago para intervenir:

Si es buena cantidad, te pide gente, fetos de animalitos. Tienes que llevarle eso pues. Si quieres sacar, sacas, excavas nomás. Es como engañar a la tierra, mientras ella está comiendo, lo sacas. (Urco, 04/2023)

Los alcanzos en estos casos, tienen varios destinatarios, pueden ser los *apus* y *pachamamas*, incas o los *chinchilicos*. Estos últimos seres son considerados dueños de los tapados, por lo que se les ofrece distintos elementos, solicitando su permiso para intervenir y excavar. Al igual que durante las faenas en *chacra* con sitios antiguos, la coca, la chicha, y además el mapacho²⁸ acompañan estos trabajos también. En estos casos, a diferencia de los trabajos agrícolas donde la relación es en principio accidental, se opta voluntariamente por encontrar tapados prehispánicos. Se trata de contextos que conciernen directamente, en tanto guardianes y dueños, a *apus* y *pachamamas*, respectivamente. Por ello, están más presentes y con más fuerza, razón por la cual se presentan muchos respetos, *ch'allan* más a menudo, y principalmente tragos.

Como el trabajo de minería de socavón (Nash, 1979; Salazar-Soler, 2006) estos espacios son masculinos, solo varones pueden participar. La presencia de mujeres hace que la *pachamama* “se ponga celosa”, lo que causa accidentes durante la jornada o que no encuentren nada. Según me explicaron, durante el trabajo de excavaciones, los hombres deben beber alcohol y comentar de sus experiencias

²⁸ Tabaco negro de las amazonas enrollado en papel blanco.

sexuales. Asociado también al trabajo en la mina, fueron mencionados dos clases de seres en los trabajos de excavación de tapados: el *chinchilico* y el *tío*. Estos son considerados dueños de los tesoros. El *chinchilico*, me explicaron mis colaboradores, que con el tiempo se ha adueñado de los tesoros de los tapados. Sobre el *tío*, me explicaron que era su dueño y que también a este se le debe solicitar permisos. El *chinchilico* y el *tío* son reconocidos como dueños sólo por aquellos que están involucrados en este trabajo. Los pobladores de Urco que no se dedican a la excavación de tapados, no mencionaron nunca a estos seres como dueños, sino tan solo a las *pachamamas* y a los mismos incas.

Los peligros a los que se ven expuestos los buscadores de tesoros se centran principalmente alrededor de las afecciones conocidas como *suq'a*. Si bien, como expuse en una sección anterior, existe una distinción entre lo *suq'a* y lo inca se confunden en la práctica. Lo *suq'a* en estos contextos está más vinculado al “antimonio”, que para los pobladores de Urco son ciertos gases tóxicos que se desprenden de huesos y objetos hechos de metal que han estado mucho tiempo enterrados. De acuerdo a mis colaboradores, las personas que no proceden con cuidado y respeto, comienzan a enloquecer, se les paralizan partes del cuerpo y se encojen sus extremidades, o terminan tornándose de color negro y enflaqueciendo hasta terminar casi como un *machula*. En el peor de los casos terminan muertos. Como me mencionaba el señor Hermógenes: “muchos han muerto por buscar oro, han escarbado así común sin hacer buen pago. Para excavar la tierra, los tapados, hay que hacer buen pago”.

Los meses de lluvias no son buenos para realizar una excavación porque puede caer un rayo durante el trabajo. En Urco saben que es más común que las personas busquen tesoros en agosto, dado que es el mes donde la *pachamama* está abierta y, por tanto, los tapados más expuestos. Me explicaron que en agosto es más frecuente ver arder los tapados. Las personas realizan estos trabajos de noche y nadie ajeno o que no esté participando puede saber al respecto. Usualmente llevan un detector de metales. Además, buscan evitar el uso del pico y cualquier otra herramienta con forma de cruz. La cruz está asociada a Dios cristiano, en el que, según me explicaron mis colaboradores, no se debe si quiera pensar cuando se intervienen un tapado. Las personas que lo intenten no deben llegar a sentir miedo, pues esto, al igual que solicitar la ayuda o protección de Dios, podría enojar a los tapados y malograr los

intentos de los huaqueros. Según me explicaron, es importante terminar este tipo de trabajos de corrido. Si se para, ocurre siempre algo a los miembros del equipo, por lo que no suelen regresar a terminar la excavación del tapado.

Las personas con las que conversé al respecto, refieren que el oro de los tapados está vivo y se puede mover. La misma condición tienen los objetos, que aparecen y desaparecen entre los enterramientos excavados. Esta cualidad del oro y otros objetos en los tapados, está implícita en el cordón de cobre con el que los buscadores de tesoro bordean perímetro del lugar de intervención, de forma similar a la que los arqueólogos trazan con pabilo sus unidades de excavación. Este hilo de cobre, tiene el fin de prevenir que el oro se escape. En otras versiones me fue explicado que dicho hilo, previene que el *chinchilico* se lo lleve. Al igual que hace aparecer y desaparecer una veta en los socavones, el *chinchilico* hace aparecer un objeto de oro frente a quien esté realizando una excavación y con las mismas lo hace desaparecer ante sus ojos.

Retomando la consulta a la coca a través de un *paqu* sobre las cualidades del despacho para realizar una excavación, son importantes a considerar algunas. Uno de mis colaboradores, anónimo también y que tiene algunos años “caminando esto”, me explicó que por medio de la consulta, el *paqu* realiza una suerte de arreglo con los seres involucrados. Se llama al *lugar*- identificado por medio de sueños o por señales- y se pide permiso para intervenir. Los acuerdos -indicados por la consulta de coca- con *lugares* como estos se deben cumplir. Algunos practicantes de excavar tapados prefieren no consultar, pues de fallar en los acuerdos con los *lugares* y aun así realizar la excavación, podrían enfrentar consecuencias mortales. Es decir, que si una persona que no hizo consulta, fue directamente y se enferma tiene más posibilidades de curarse que una que no cumplió en traer lo acordado.

Para aquellos que lo practican, la búsqueda y excavación de tapados prehispánicos es un trabajo emocionante que les proporciona varios aprendizajes. “Aficionados” es el término que prefieren usar mis colaboradores. En muchos casos, los aficionados consideran que el acto de vincularse con materialidades prehispánicas es explorar el pasado de forma más íntima. Con el tiempo, algunos han aprendido a identificar lo que serían grupos y periodos de ocupación de acuerdo a la evidencia encontrada. Por ejemplo, si en la excavación se encuentran abundantes agujas,

telares, lanas y otros instrumentos de tejido, interpretan que trataría de un *llaqta* de tejedores. La diferencia entre las cerámicas, herramientas agrícolas, mantos, disposición de restos humanos, indican, además, las diferencias entre los grupos diversos que ocuparon el valle previamente, o en contemporaneidad al periodo inca. Así mismo, conforme a lo que se encuentre, se puede diferenciar si se trataba de una zona de vivienda o un lugar de enterramientos funerarios o pagos.

En este capítulo he desarrollado distintos tipos de relaciones que establecen los pobladores de Urco con sitios, objetos y restos humanos prehispánicos. En contextos agrícolas y de búsqueda de “tapados”, las relaciones están mediadas por distintos conjuntos de prácticas relacionales (*hallpay*, *ch'allay*, *t'inkay* y entrega de despachos) desde las cuales las materialidades prehispánicas emergen como seres con agencia e intencionalidad.



Capítulo IV

Relaciones y prácticas del equipo arqueológico con lo prehispánico

En el mes de abril del 2023 inició el proyecto arqueológico en Urco llamado: “Recuperación del servicio de interpretación cultural de los sectores I, II, y III de la zona arqueológica monumental de Urco, distrito de Calca- Provincia de Calca- Departamento de Cusco”, a cargo de la División Desconcentrada de Cultura del Cusco. La llegada de los cincuenta miembros del personal de la obra fue repentina y numerosa. En la pampa de la escuela primaria, se instaló su campamento, cuya infraestructura estaba montada desde una obra anterior. El personal de la obra era diverso, estaba compuesto por cocineras, obreros de distintas categorías, arqueólogos, biólogos, ingenieros de seguridad y antropólogos. Ente los obreros de campo se clasifican en clases A, B y C. Los de clase A eran técnicos y profesionales; los de clase B eran obreros con experiencia en obras arqueológicas; los de clase C eran obreros sin experiencia en obras arqueológicas, pero usualmente capacitados en construcción civil. La mayoría de los obreros de clase B y C provienen de distintas comunidades del Valle Sagrado y son de origen campesino. Su jornada laboral era desde las 8:30 am hasta las 17: 30 pm, de lunes a viernes. El personal buscó hospedaje por su cuenta. Algunos alquilaban cuartos en Urco, otros en San José de Urco y otros en Calca.

Los objetivos de la intervención del proyecto son la preservación, conservación y puesta en valor de la zona arqueológica monumental de Urco. Esto incluye la restauración de estructuras incas deterioradas y el refuerzo de la estabilidad estructural de andenerías y recintos pandeados o colapsados. Gracias al este proyecto pude lograr uno de mis objetivos de investigación, el que explora las relaciones de especialistas y técnicos vinculados a la arqueología y conservación patrimonial con los sitios prehispánicos. Durante marzo del 2023, mi primer mes de trabajo de campo, pude abordar relaciones de técnicos del Ministerio de Cultura con sitios prehispánicos, tan sólo, con la ayuda de tres obreros del Ministerio de Cultura de la oficina de Parques mientras realizaban labores de mantenimiento y monitoreo de los sitios. Su trabajo consistía en deshierbar las paredes de los enormes andenes que ya se encontraban restaurados en el Sector I. Entre las piedras de los muros de los andenes, brotan distintos tipos de hierbas silvestres y pasto. Los obreros

realizaban esta labor una con escalera, casi siempre con una segadera en mano. Felizmente, poco después llegó el equipo del proyecto.

En este capítulo exploro las formas en las que el personal del proyecto arqueológico se relaciona con estructuras, objetos y restos humanos prehispánicos. Por un lado, registraré algunas técnicas arqueológicas de intervención y por otro, analizaré prácticas indígenas de relación con materialidades prehispánicas en el desarrollo del proyecto. Me he enfocado en el trabajo de restauración de los andenes y aperturas de unidades de excavación en el sector I. Además, en las aperturas de unidades de excavación realizadas en el sector II, denominado *Kallankas*. Estos fueron los sectores intervenidos durante mi estadía en el lugar. El sector III, sector ceremonial, será intervenido, posiblemente a inicios del 2024.

Mapa 2: Sectores del proyecto I, II y III.



Fuente: elaboración propia a partir de intervención de captura satelital de Google Maps.

4.1 La recomposición de los andenes del sector I y las aperturas de unidades de excavación.

A diferencia de las labores de mantenimiento que realizaban los obreros de la Oficina de Parques, el proyecto arqueológico que iniciaba, implicaba un gran movimiento de la materialidad prehispánica. Una de sus áreas de intervención, el llamado Sector I, corresponde a los grandes andenes que se erigen bajo las faldas del *apu* Q'anqan a la margen derecha del río Vilcanota. Se trata de un sitio arqueológico con función agrícola de una extensión de 17, 135 m², que incluye 11 niveles de plataformas con una extensión que excede los 200 metros lineales. Cuenta con un sistema de canales líticos de regadío que traen agua desde la laguna de Q'anqan (Paz, 2016). Estos andenes son usufructuados por los pobladores de Urco. En este sector, el equipo de técnicos y arqueólogos realizaba por tramos el trabajo de remontar²⁹ andenes distintos. Se trata de una estructura que no había sido intervenida hace aproximadamente 600 años, desde el llamado periodo inca imperial. La intervención se justifica en las patologías³⁰ presentadas en los muros, asociadas al progresivo colapso que según el diagnóstico realizado previamente, se debe a distintos factores, entre ellos el riego por inundación que realizan los usuarios de los andenes y el crecimiento de grandes raíces, especialmente de *molle* que empujan las piedras de la estructura.

²⁹ Remontar es el término técnico en arqueología para la labor que consiste en devolver una estructura a su posición e inclinación original. Cuando hay andenes colapsados, se realiza una restitución como parte de la recomposición, empleando elementos líticos externos para completar la estructura.

³⁰ Patología es el término que los arqueólogos emplean para denominar los factores de deterioro de estructuras, que puede ser antrópicos (como deterioro por riego) o naturales (como crecimiento de raíces).

Foto 4. Sector I, Andenerías inca. Atrás, Apu Q'anqan.



Fuente: Screenshot de Google maps.

El primer día laboral, muchos obreros del proyecto realizaron la limpieza y deshierbe de los sectores a intervenir. Sacaron maleza y la transportaron con carretilla a puntos de acopio. El segundo día, cuando me acerqué al andén IV, el primero que remontaron, ya era una cuadrilla más reducida que iniciaba el proceso de documentación, registro arquitectónico y patológico de los primeros tramos del andén a intervenir. En este primer proceso, que se realizó en las primeras dos semanas, se aplicaron varias técnicas y procedimientos arqueológicos en los andenes entre ellos: identificación de patologías, registros fotográficos, colocaron balizas para medir la inclinación de los muros, y la concertación de cómo se procedería con la restitución y recomposición del muro, dibujos en papel milimetrado a mano, reticulado y codificación de piedras. Como parte los parámetros de restauración me explicaron los arqueólogos, se halla el principio de no alterar el original.

La labor del reticulado y escalado, fue la parte que más ocupó a los obreros y técnicos, al igual que el dibujo en papel milimetrado. El reticulado consiste- usando una analogía que usaron los arqueólogos para explicarme- en armar una suerte de rompecabezas. Se traza un eje X-Y y se procede mediante plomada a trazar un cuadrículado directamente las piedras de la fachada del andén. Las piedras se trazan con cal, un material que tras el remontaje, puede limpiarse sin dejar rastro. Al tiempo, uno de los técnicos, con una regla a escala iba midiendo y dictando las mediciones a una de las arqueólogas que realizaba los dibujos que incluyeron en el informe sobre el estado del sector del muro antes de su intervención. Luego, los dibujos fueron

Foto 6. *Proceso de desmontaje del andén IV, balizas.*



Fuente: elaboración propia

Por otro lado, el grupo de investigación, conformado por un arqueólogo, una arqueóloga, y tres técnicos capacitados, se encargaban de trazar unidades de excavación con fines distintos. Algunas, próximas al sector I, tenían la intención de ver el arranque de muro -el talúd- y realizar el correspondiente diagnóstico de su estado. Otras en el Sector II, (*Kallankas*), determinar también el arranque de muros y explorar la posible función de la estructura. En este sector abrieron dos unidades de excavación de aproximadamente tres metros de profundidad. La excavación se hacía lentamente, capa por capa, estrato por estrato, con un pico pequeño y una brocha. Los obreros realizaban las medidas y se las dictaban a la arqueóloga que iba dibujando a escala.

Foto 7. Herramientas de trabajo arqueológico, brochas y picos.



Fuente: elaboración propia

Foto 8. Proceso de escalado de una unidad de excavación.



Fuente: elaboración propia

4.2 Prácticas de relación con no-humanos en el proyecto arqueológico

El área en la que se realiza trabajo de campo arqueológico es concebida por los miembros del equipo como un lugar de respeto y peligro. Si bien es cierto que la obra cuenta con equipo a cargo de una ingeniera de seguridad y un protocolo que vela por la seguridad del personal de la obra; los obreros apelan a seres no-humanos como garantes de la misma. Entre estos se encuentran *apus* y *pachamamas*, *lugares* con nombre, distintas clases de vientos, restos humanos y objetos prehispánicos. Estos no-humanos, mediante narrativas y prácticas, se configuran como seres agentivos que tienen influencia en distintos grados y posibilidades sobre lo que acontece en las intervenciones de un sitio arqueológico. Según los obreros, cuando no se mantiene una buena relación con estos seres, estos pueden producir accidentes, como desmoronamiento de piedras, resbalones o caídas. Además, de acuerdo a los obreros del proyecto, el contacto con materialidades prehispánicas, especialmente objetos y restos humanos, puede producir distintas y graves afecciones a los humanos. Los obreros señalan el peligro de ser *qayqados* o de contraer mal de *suq'a*³¹. Por ejemplo, al igual que los pobladores de Urco, los obreros, me explicaron que caminar al medio día es una mala hora por el tránsito de distintos seres, el señor Jesús Ramos, obrero de clase B del proyecto, me señalaba que, si te quedas dormido al medio día, descansando en los andenes, corres el peligro de que te de *suq'a*.

Al ser un escenario peligroso, los obreros realizan distintas prácticas para mantener buenas relaciones con estos seres. En este apartado exploraré cómo en el desarrollo del proyecto arqueológico se realizan distintas prácticas indígenas como ofrecer despachos, armar y soplar *k'intus*, *ch'allas*, *t'inkas*). Estas prácticas hacen emerger no-humanos asociados a los sitios prehispánicos como agentes con intencionalidad. Desafían, así mismo, la concepción de materialidades prehispánicas como sitios y objetos pasivos a ser intervenidos. El equipo del proyecto considera que el trabajo que realizan consiste en intervenir una estructura que han construido los incas hace más de 600 años; esta particularidad tiene ciertas implicancias. Como me

³¹ Ser *qayqado* o contraer mal de *suq'a* se entienden de forma muy similar a lo que expuse en el primer capítulo.

señalaba el señor Julián R, obrero de tipo B, refiriéndose a las distintas prácticas en relación a edificaciones prehispánicas:

Usted sabe muy bien que este tipo de trabajo lo han realizado nuestros antepasados aquellos años. Entonces, (realizar ciertas prácticas) es una manera de pedir permiso para poder hacer lo que en sus trabajos han hecho, para restaurarlo, así es la manera de pedir permiso más o menos. Tocar lo que han hecho ellos es un poquito... a veces, nos puede pasar algo, nos podemos poner mal así. (Urco, 04/2023)

Los obreros consideran también que, al realizar estas tareas con respeto, apelando -mediante las prácticas mencionadas- a la protección de distintas clases de seres, uno recibe cierta “energía” del lugar para poder realizar las tareas correspondientes. Esto me fue referido más de una vez en conversaciones con los obreros, las palabras del obrero de clase B, Isaías resumen bastante bien el punto. En esa ocasión le preguntaba sobre cómo se siente al realizar *ch'allas* y soplar *k'intus* cuando realiza trabajos que suponen intervenir estructuras tan antiguas:

Te contagia, al momento de desarmar, uno se siente capaz de hacerlo y lo hacemos. Como te digo, te da energías, te contagia la energía, para volver a hacerlo. Al momento de verlo, te da pena que lo están malogrando (al andén) estas raíces. Uno siente... “cómo no voy a volver a hacer, igualito” ¿no? Entonces más o menos, ahí es lo que uno capta una energía. (Urco, 04/2023)

4.3 El despacho del proyecto

Al igual que en los inicios de distintos tipos de obras de infraestructura, como puentes, carreteras; cerca de las primeras semanas de los proyectos arqueológicos, los miembros de los equipos arqueológicos suelen realizar un despacho. Esto, como me explicaron distintos miembros del equipo, se realiza en casi todos los proyectos arqueológicos en el Cusco. El despacho del equipo de la obra se realizó el día viernes 21 de abril del 2023 a las 10:30 am. El arqueólogo residente Luis Guevara fue el encargado de prepararlo³² en el interior del campamento. Todos los miembros del personal de la obra participaron y pusieron una cuota de 20 soles. Se realizó un despacho completo para *apus* y *pachamamas*, con el motivo principal de pedirles

³² Según me informaron, hubo negociaciones con un *paqu* de Urco, pero los encargados de contratarlo consideraron que cobraba muy caro.

permiso para intervenir ciertos sitios prehispánicos de Urco. Dado que muchos miembros del equipo no son del lugar, el despacho se considera una práctica necesaria y fundamental para poder trabajar en tranquilidad. Al respecto, me señalaba el señor Iván Quispe, un obrero calificado de la obra:

Nosotros venimos de diferentes lugares, entonces, a trabajar hemos venido, entonces, siempre, al darle esa ofrenda a nosotros nos recibe, así más o menos. Las montañas de acá, los *apus* que ves, los cerros, ellos están, pues, guardando el secreto, están guardando el espíritu, la energía de los antiguos que han hecho, ¿no? Entonces, al quemar el humo hace que vaya a los cerros, entonces los cerros te dan esa energía y el permiso para poder trabajar. Así más o menos. (Urco, 04/2023)

Al conversar con el arqueólogo Luis, días antes de la realización del despacho, el me explicaba que:

Nosotros como gente de la tradición costumbrista, como andinos seguimos practicando estos rituales del culto a la *Pachamama*, o del pago a la *Pachamama*. ¿Porque es necesario hacer esto?, porque la madre tierra es el lugar donde nosotros vivimos, le debemos demasiado a la madre tierra, y hay que ser saludable con ella. Y entonces hacer un ritual de darles una ofrenda, que, dentro de nuestro cosmos como andino, siempre hacemos eso para cualquier eventualidad. Entonces dentro de nuestro cosmos siempre está vinculado este aspecto porque nuestras tradiciones son dejadas de generación en generación, para cualquier eventualidad.

Por ejemplo, en este caso voy a hacer movimiento de tierras, entonces tengo que hacer obligadamente un ritual de culto, pidiendo permiso para que la madre tierra me deje trabajar y pidiendo el permiso pertinente puedo yo aperturar las unidades de excavación. Porque consideramos que la madre en su parte superficial se halla virgen, ¿no? y cortar sus estratos implica hacerle una operación. En todo caso es permisible hacerle esta consulta y pedido de permiso pertinente. Entonces la madre tierra puede darnos las informaciones que requerimos de los tiempos desde la parte geológica, cultural y estratigráfica de los asentamientos que nos han antecedido a nosotros para poder definir esos patrones urbanísticos que nos han precedido. Entonces los resultados, podemos encontrarlos cuando hacemos este tipo de excavaciones estratigráficas. (Urco, 04/2023)

Nótese como el arqueólogo Luis está mezclando prácticas científicas con prácticas indígenas. Según explica el arqueólogo, aperturar unidades de excavación, cortar los estratos, acceder a información geológica, cultural y estratigráfica, depende en gran medida de realizar los “rituales” correspondientes, en este caso el pago a la

pachamama. Desde su perspectiva, para el buen desarrollo de los procesos técnicos de las labores arqueológicas es necesario realizar ciertas prácticas indígenas de acuerdo a la costumbre. La mezcla de estas prácticas enactuadas desde mundos distintos, sucede sin que ello suponga tensiones.

Ya para este momento, las cuadrillas de investigación, habían terminado de trazar sus unidades de excavación y comenzarían el trabajo de remoción de tierra; las cuadrillas de restauración, ya terminaban los dibujos, reticulado y codificación de piedras y comenzarían a desmontar el andén IV. En tanto las tareas que iban a comenzar, suponían procedimientos riesgosos como la remoción de tierra y movilización de grandes piedras se trataba del momento correcto para realizar el despacho, me comentaron algunos miembros del equipo. El despacho es la forma de pedir permiso a los *apus* y *pachamamas* porque van a intervenir la materialidad de un lugar antiguo que estos seres custodian. Como expliqué en el capítulo I, se trata de una comida especial para montañas y otros lugares con nombre, la cual se les ofrece como forma de retribución por su generosidad y consideración de los pedidos particulares que se les hayan solicitado.

Como parte del proceso de preparar el despacho, el arqueólogo armó varios *k'intus* fijados con cebo de llama, que luego repartió a los miembros del equipo. Al recibir el *k'intu*, las personas lo soplaron en dirección a los *apus* del lugar, a los *apus* de sus comunidades y colocaron mentalmente sus intenciones. Tras esto, en orden, uno por uno, entregó su *k'intu* al arqueólogo, quien lo incluía en el preparado. Luego, el arqueólogo pidió que traigan sus "regalitos". La mayoría trajo caramelos, los cuales fueron también incluidos. Me señalaba el encargado del almacén del proyecto, quien prefirió el anonimato, que en contextos arqueológicos, al momento de los regalitos, a veces algunos participantes traen elementos conforme a la costumbre de sus comunidades de origen. Por ejemplo, si es de las comunidades de Pisac, el regalo podría ir cubierto de pequeñas mantas tejidas; en Urco se acostumbra ofrendar los mejores maíces enteros, además de los desgranados. De la misma forma, el despacho varía según quien lo prepare. Por ejemplo, me comentaban que en el anterior proyecto arqueológico de Urco, el despacho lo preparó el antropólogo del equipo, quien hizo depositar las ofrendas en un jarro de cerámica. Este despacho no fue quemado, sino enterrado.

Foto 9. Despacho del proyecto.



Fuente: elaboración propia.

La realización del despacho informa acerca de que los trabajos con lo prehispánico están en relación con *apus*, *pachamamas*. El equipo lo realizó para pedirles permiso de realizar excavaciones e intervenciones a estructuras incas, para el buen devenir de sus actividades y para solicitar la protección de estos seres durante los trabajos. En el equipo, en diferentes grados y con matices, existe el presupuesto de los peligros al intervenir un lugar antiguo. Peligros relacionados a distintas clases de accidentes de trabajo, como caídas o desmoronamientos de piedras y afecciones causadas por seres relacionados a los sitios antiguos, incas, *machulas*, *suq'as* y otros vientos malignos, antimonio.

Los despachos se relacionan de varias maneras con el desarrollo de los acontecimientos durante el proyecto. En sí, aquellos que “creen”-lo cual explicaré en el siguiente apartado- consideran que si las actividades se dan sin complicaciones es porque se ha realizado un buen despacho; de lo contrario, asumen lo opuesto. El despacho, usualmente lo hace un especialista. En ocasiones, como en esta, puede ser un miembro del equipo que tenga conocimiento de cómo realizarlo, un técnico, obrero o incluso, como en este caso, el propio arqueólogo interno³³. Por la diversidad

³³ “Interno” se denomina al jefe de obra, a la cabeza principal del proyecto.

de procedencias y formas de interpretación de los despachos, algunos “ven” la forma en la que se desarrollará el proyecto por los movimientos del fuego o del humo. Mientras que se quemaba el despacho, conversando con los obreros, me explicaron que, si el humo sale en un halo ordenado hacia arriba, es que iría bien el proyecto, mucho movimiento del humo o que no se eleve, puede ser considerado como que ocurran percances, posibles accidentes, renunciaciones de personas y un desarrollo complicado del proyecto en general.

Los encargados prendieron el fuego donde se quemaría el despacho en una de las casas de adobe de la ex casa hacienda, abandonadas del otro lado del canchón donde se ubica el campamento. Los participantes pasamos al recinto, el cual humeaba y *ch'allamos* en los cuatro cantos del fogón. Tras ello, nos reunimos en una lomita fuera, donde se compartió chicha y alegría. Luego todos pasaron a un área techada y con sombra del cachón. Compartieron algunas cervezas en un ambiente de risas, bromas y compartir. Tras eso, las cocineras, llamaron al comedor y todos pasaron a comer la merienda. El día que se hace el despacho no se puede trabajar en los sitios, no se puede tocarlos, menos excavar. De forma similar tras los alcanzos en contextos agrícolas, tampoco se toca la tierra. Ese día hay que dejarla descansar.

Foto 10. *Quema del despacho.*



Fuente: elaboración propia

4.4 Prácticas cotidianas con seres no-humanos

El estrechamiento de buenas relaciones entre el equipo arqueológico y los *apus* y *pachamamas* de Urco no empezaron con el despacho. Desde el primer día de intervención, los técnicos y obreros con los que conversé y algunos de los arqueólogos realizaron ciertas prácticas diariamente. Es un presupuesto ontológico compartido que antes de intervenir un sitio antiguo se tiene que presentar ciertas etiquetas y pedidos de permiso a los seres correspondientes. Entre las formas de pedir permiso y protección está, por un lado, el despacho descrito en el que participan todos los miembros de la obra; y por otro, las prácticas más personales que se realizan día a día de forma particular durante las jornadas de trabajo. Como me mencionaba el señor Julián, maestro de la obra, tipo B: “Nosotros siempre un *k'intu* lo ponemos, su coquita, la chichita, con cualquier cosita, sea cervecita no sé. Siempre al diario nosotros estamos. Al día estamos pues” (Urco, 04/2023)

Antes de iniciar la jornada, antes de “tocar cualquier piedra”, aquellos que “creen” (lo cual examinaré más a detalle), arman un *k'intu*, el cual soplan en dirección y llamando a diferentes *apus*. Entre los *apus* que llaman están los de sus comunidades natales. Los obreros me contaron que recién están familiarizándose con los nombres de los *apus* de los alrededores. Conocer el nombre es importante. Nombrar a los *apus*, soplando *k'intus* en su dirección, es la manera como se les hace llegar parte de la sustancia de las hojas de coca. En este soplado, los miembros del equipo colocan las intenciones particulares del día: trabajar tranquilos, que el día vaya bien, que no haya contratiempos ni accidentes, y así, de acuerdo a quehacer del día. Tras soplar el *k'intu*, algunos lo entierran junto al lugar cercano al sector del muro donde se está trabajando, otros se lo guardan en el bolsillo. Se trata de un momento de breve de intimidad, una práctica relacional con estos poderosos seres. Además, entre los arqueólogos, en ocasiones acostumbran a traer caramelos o chocolates, los cuales entregan junto con los *k'intus*.

El descanso o la *hallpa* es un momento donde los obreros detienen sus labores para compartir chicha que según me explicaron, les brinda fuerza y les quita la sed. Hay un encargado rotativo de servir la chicha. Este la servía chicha cada persona presente y esperaba que termine de beber, una vez terminaba de beber para servir en el mismo vaso al siguiente hasta finalizar. Al momento de pasar los vasos de

chicha, cada uno, la primera vez que va beber y antes del primer sorbo, *ch'allaba* a la *pachamama*. Al respecto, la arqueóloga Duané Guevara, que también es pobladora de Urco, me explicaba que la *ch'alla*,

Va dirigida a la *pachamama*, a la tierra que está en el lugar donde están trabajando, en este caso el andén. No es que *ch'allas*, para la tierra que está, digamos en mi casa, no, sino para el lugar en donde estoy. Se le pide que te cuide que te vaya bien que no te caigas. (Urco, 04/2023)

Estas pequeñas prácticas, son un protocolo mínimo que realizan los obreros del proyecto para presentar respetos, pedir permisos y garantizar la seguridad del personal de la obra en el campo . Estas prácticas, se pueden analizar de la misma manera que para los casos de las *chacras* en el capítulo I. Se trata de prácticas relacionales que permiten notar ciertos presupuestos sobre *lugares* y tierras. Las prácticas del *hallpay*, soplar *k'intus* y *ch'allay* a *apus* y *pachamamas*, requieren, como base elementos cotidianos, siendo la coca, el alcohol los principales. Estos se consumen y comparten entre humanos y no-humanos. Al soplar *k'intus* y *ch'allar*, se presupone la existencia de los seres a quienes la coca o el alcohol van dirigidos. Está implícito, además, “que los seres humanos y los *lugares* tienen relaciones de reciprocidad asimétrica en las que los humanos ocupan una posición subordinada y dependiente, en tanto les piden que sea favorables en sus actividades” (Salas, 2019, 157). De acuerdo a la variedad de pedidos, estas presuponen así mismo, que estos *lugares* tienen la capacidad de hacer que eso suceda, es decir, que tienen injerencia sobre el acontecer en los contextos arqueológicos. En estos contextos, son los *apus* y *tierras* quienes se encargan en última instancia del bienestar y buen desarrollo del proyecto y de la seguridad del equipo, se les debe, por ello contra-dones, como los despachos; además, de otras etiquetas de cortesía cotidianas. Se presupone su condición de agentes poderosos, al solicitárseles distintos y numerosos permisos y favores de diversa índole durante los procesos en los proyectos arqueológicos.

4.5 Nociones sobre el “creer”

En las ocasiones que conversé el personal obrero sobre las distintas prácticas con no-humanos en su trabajo en sitios antiguos, algunos señalaban “esa es nuestra creencia”, y otros, me explicaban que “es así nomás”. Cuando entonaban esta última frase podía sentir un subyacente cuestionamiento: “¿señorita, ¿cómo podría ser de otra manera?”. La mayoría de obreros, como ya mencioné, provienen de comunidades del Valle Sagrado y son de origen campesino. Por ello, sus presupuestos sobre lo prehispánico están muy ligados a su socialización en contextos agrícolas. No creer, tal como pude inferir de distintas conversaciones, está vinculado, a no realizar sus prácticas con fe, con fervor, ofrecer *k'intus*, *ch'allas* y despachos al momento previo a intervenir sitios prehispánicos. Como me comentaron algunos obreros, hay profesionales y conversos al evangelismo que “no creen”, o “se burlan” y a estos también les puede afectar. Me explicaba don Iván, obrero clase B,

Ahí donde trabajamos lo ponemos (*k'intu* y regalitos), siempre porque algunos hermanos y profesionales no creen, “qué cosa es eso, eso es creencia”, dicen, entonces caen, por ahí alguna cosa nos pasa, de repente una piedra te puede caer de un momento a otro, te puede caer nomás. O puedes tener un resbalón, por eso hay que estar constantemente, siempre. A la Pachamama, nunca nosotros olvidamos. (Urco, 04/2023)

Este recordar a la tierra, implica en un contexto arqueológico, ciertas particularidades por el trabajo a realizar. La creencia en este caso, no refiere sólo a las posibilidades de que los humanos se vean afectados al intervenir un sitio prehispánico; también refiere a lo primordial de pedir los permisos correspondientes a distintos seres no-humanos vinculados a sitios arqueológicos. En estos casos, los obreros buscan establecer buenos vínculos con *apus* y *pachamamas*, y si ya los tienen, se busca afianzarlos a través de las prácticas descritas. Creer es tener confianza en lugres y tierras a las que solicitan protección. Como emerge el término “creer” -en las distintas conversaciones que mantuve con los miembros del equipo- no está en función de cuestionar la existencia de *apus* y tierras o su condición de agentes poderosos, sino en confiar en estos.

Las personas que “creen” realizan sus prácticas, por decirlo de alguna manera “con todo corazón”. Por ejemplo, al *hallpar*, seguramente, armaran un *k'intu* de coca, que soplaran a distintos *apus* y lugares, llamándoles, por cortesía, por sus nombres. Al compartir chicha, igualmente, *ch'allarán* a las *pachamamas* para invitarles su primer

sorbo de chicha. Si están realizando un despacho, armarán y pondrán sus intenciones en *k'intus* con fe para incluirlos. Si hay posibilidad de diálogo al respecto, suelen expresar que sobre lo que estamos caminando es *pachamama*, que está viva, que siempre hay que pedir permiso, que los *apus* pueden cuidarnos si se lo solicitan con fe, que el despacho lo comen *pachamamas* y *apus*. Es decir, son personas que confían con estos seres.

Sostuve una conversación al respecto con Kelly, la antropóloga de la obra, quien me mencionaba que, dentro de personal técnico y obrero de la obra, es casi homogénea la “creencia” y confianza en *apus* y *pachamamas*. En general, ella considera que los trabajos que se realizan como parte del Ministerio de Cultura, tienen esta tendencia.

Si, todos siempre están pendiente de la pacha. No hay ninguno que no le guste. En general en los equipos de arqueólogos de los trabajos del Ministerio de Cultura, siempre por inicio de obra, por alguna festividad, en agosto. Más fuerza en la *Pachamama* que en otra cosa, siempre en lo que es trabajos en el Ministerio. (Urco, 04/2023)

Por mi parte, al indagar sobre aquellos miembros de la obra que realizan prácticas de acuerdo a la costumbre local, para intervenir sitios prehispánicos, encontré que hay algunos que “creen” y otros que “no tanto”, pero que protocolarmente participan en el despacho o en otras prácticas. Si bien todo el equipo participó en el despacho, hubo algunos que lo hacían con mayor convicción que otros. Los profesionales y técnicos, diría que “no creen tanto” como los obreros. Por tanto, “creer” no es sólo practicar, sino, practicar con confianza y convicción. Cuando yo le pregunté a la arqueóloga Duané, por qué, pese a que algunos no creen, todos los miembros participaron del despacho, ella me respondió: “Claro, uno puede participar porque quiere que lo vean bien, pero en el fondo es la fe. Ya no todos creen porque la cristiandad ya está acá, muchos señores son evangélicos, ya no comen ni coca” (Urco, 04/2023).

Una historia de la arqueóloga Duané Guevara, quién nació y creció en Urco es ilustrativa, sobre las dimensiones del creer. Ella, al igual que los obreros, antes de iniciar su jornada, coloca un *k'intucito* de coca, junto a algún dulce o chocolate en algún lugar escondido en las inmediaciones de tramo a intervenir. Pero no siempre fue así. Antes ella no creía, es decir, antes ella, no practicaba. No fue hasta que hace

unos años cuando realizaba un trabajo de excavación de contextos funerarios en Espinar que aquello cambió. Duané comenzó a soñar con el “muerto”, cuya tumba estaba excavando. El “muerto” se presentaba en su cuarto, se sentaba a su costado, le daba pesadillas, no la dejaba dormir. Uno de los maestros de aquella obra era a su vez *paqu*. Como forma de acabar con esta incómoda situación, el señor le instó a llevar, sin compañía y al amanecer, cerveza a punto de excavación. Con la cerveza la arqueóloga realizó una *ch’alla* en las cuatro esquinas de la tumba, dejó coca y algunos otros elementos indicados. Después de ello, no la molesto más. Tras esta experiencia, ella se ha tornado mucho más respetuosa al momento de su quehacer profesional, especialmente, en las excavaciones.

Los caminos del creer son particulares y personales, pero en general, se advierte en las relaciones de confianza que se expresan en prácticas concretas y en la forma de realizarlas. El fervor, la fe y la confianza con la que se realizan dichas prácticas y el respeto, articulan el “creer”. En estos asuntos de la “costumbre”, según me explicaron, si uno tiene aquella confianza, si uno “cree”, entonces, la práctica, funciona (Cáceres, 1988).

4.6 Relación con restos humanos, objetos y estructuras prehispánicas

El buen desarrollo de un proyecto arqueológico se fundamenta además de la calidad de los obreros y técnicos, en las buenas relaciones que se puedan establecer con los no-humanos de los sitios intervenidos. Los obreros, al igual que los pobladores de Urco, saben que en distintas clases de construcciones incas se encuentran ofrendas humanas. Me explicaron que usualmente en las plazas de los recintos o alguna esquina de grandes andenes se encuentran enterramiento. La explicación que manejan los arqueólogos es que cuando se encuentran ofrendas de este tipo en cercanías de construcciones, tenían el objetivo de garantizar solidez estructural. Otros miembros del equipo me explicaron que podrían ser pagos para abundancia de aguas, lluvias o prosperidad de las cosechas. Arqueólogos, técnicos, obreros y pobladores de Urco, coinciden en describir esta clase de ofrendas como pagos incas.

En contextos arqueológicos el nombre que reciben los restos humanos es el de “individuo”. En algunos casos, como me explicaron, podrían haber muerto mientras trabajaban en la construcción del recinto o podían pertenecer a la nobleza, ser curacas

o estar vinculados de alguna manera al recinto donde los enterraron³⁴. Usualmente, los individuos femeninos están acompañados de sus ollitas, vasijas, utensilios, ornamentas como *tupus* o prendedores de distintas clases de metales; y los varones, con sus herramientas de trabajo agrícola. Cuando los obreros encuentran un individuo, deben avisarles a los profesionales. Un obrero, que prefirió el anonimato, me explicó:

Los incas pagaban atrás del muro, en un canto, en la cabecera también pueden estar. Con la gente pagaban De eso toda esa parte tiene *suq'a*. Qué tiempo estarán envueltos sus huesos. Tendrás unos 500, 600 años. Ahí es un pago lo hacen atrás del muro, también hay. Una gente paga ahí. Entonces cuando encuentras eso, te tienes que retirar. (Urco, 04/2023)

En una línea similar, el maestro Iván me explicaba que los arqueólogos están equipados con los elementos necesarios para intervenir los casos donde se encuentran restos prehispánicos:

A veces hay huesos antiguos, hay veces cerebros, cráneos, cuerpos, pies huesos. Esos tienen *suq'a*, tienen *suq'a* siempre. Esos peligrosamente, si encuentras nunca puedes tocar común. Si un arqueólogo, ellos agarran eso. Si lo encuentras, le avisas, tú tienes que esperarte ahí. Porque ellos ya saben sacar, ellos tienen coquita, cigarrito lo tienen. (Urco, 04/2023)

El arqueólogo Luis Guevara, me informaba que cuando se encuentran entierros humanos, ajuares u ofrendas en las excavaciones, realizan otro despacho o una *t'inka* dedicada al individuo que se ha encontrado y a los *apus* y *pachamamas*.

L: Cuando se encuentra un individuo, se debe realizar otro despacho, generalmente o hacer una *t'inka*, se puede hacer un despacho o la *t'inka*. Lo mismo, darles a la *Pachamama* la chicha, a las cuatro esquinas para donde está el individuo, se hace un *t'inka* y soplo de la coca. Y si amerita hacer un despachito para que pueda darnos mayor información la *pachamama* se hace. Se hace.

C: ¿Con este despachito o *t'inka* se busca entonces algo así como clarificar el escenario...?

L: Claro, claro, algo así, es más que todo, por ejemplo, si encuentro un individuo acá lo que voy a pedir es que me siga apareciendo más evidencia, algo de eso es...

C: ¿En los andenes se suele encontrar restos humanos?

³⁴ No pude indagar si al momento de ofrendar a los individuos, estos estaban vivos o muertos.

L: Todavía no hemos encontrado por lo general, donde se ubican los individuos es generalmente donde hay recintos. En las entradas de los recintos en el subsuelo o en el interior del recinto como ofrenda.

C: No es un enterramiento funerario, ¿es una ofrenda entonces?

L: Lo que hacen generalmente es como un pago humano, entierran a alguien de los familiares, o de repente alguien representativo del templo. Entonces ponen ahí, generalmente en la plaza los distribuyen ahí. (Urco, 04/2023)

Los presupuestos implícitos sobre la personalidad y agencia de los individuos, es decir, restos humanos prehispánicos, están implícitos en la práctica de *t'inkarles* o realizar despachos. Estos al menos, reconocen, al igual que al ser dirigidos a *apus* y *pachamamas*, que dicho individuo puede comer aquello que se le ofrenda. Es preferible que el individuo coma aquello que le alcanzan los arqueólogos, a que, al ser un ser hambriento, se torne furioso por la perturbación de su descanso y termine devorando a los miembros del equipo. Para los obreros, la *t'inka* que realizan los arqueólogos los protege, además, de las posibles afecciones relacionadas al *suq'a* y de ser devorados por este.

Catherine Allen (1988, 2016a) propone que en las sociedades andinas hay estrechas relaciones con diversas clases de objetos, especialmente artefactos, en las que estos son poseedores de agencia y voluntad, como lo he desarrollado en el marco teórico. Ella examina la forma en la que los humanos tratan a estos objetos, y como estos responden a los humanos en relaciones interactivas. No todos los objetos son agentivos, es mediante ciertas prácticas como a *ch'alla* o la *t'inka*, y otras particulares formas de cuidado, que una manta, una radio o una *q'unchita*, pueden devenir con estas cualidades (Allen, 2016a). Si bien Allen, elabora su análisis para artefactos contemporáneos, la lógica de interactividad mediante prácticas similares está presente en las relaciones con materialidades prehispánicas. Si bien los restos humanos prehispánicos no tienen la misma naturaleza que los artefactos que examina Allen, las relaciones y las prácticas de relación son similares. Tanto objetos como restos humanos pre-hispánicos- al igual que los artefactos mencionados- se resisten a su categorización como objetos pasivos, al formar parte de relaciones interactivas, donde ambas partes son poseedoras de agencia y voluntad.

En esa línea, como bien explica el arqueólogo Luis, en contextos de intervención arqueológica se les solicita a los individuos, en su condición momificada

o de conjunto de huesos, con mucho respeto a través de las prácticas descritas, permitir el trabajo arqueológico y facilitar la producción de data de campo. Se trata claramente seres con agencia y voluntad. En estos contextos la agencia y voluntad de los restos humanos puede determinar la forma en la que se desarrolla la investigación. Por ello, se pide permiso y solicita su ayuda para generar mayor evidencia, solicitan su permiso para llevar sus cosas o sus propios cuerpos, esperando que, de este modo, faciliten el trabajo y reaccionen sin generar algún mal a los miembros de la obra. Tras realizar la *t'inka* o el despacho, algunos arqueólogos retiran ornamentas, el material cultural y los restos humanos y los envían para su posterior análisis a un laboratorio. El arqueólogo Luis por su parte, señala que podría recoger alguna evidencia y tras esto volver a enterrar al individuo con sus cosas. Según me explicaron, sólo se extrae el material que de acuerdo al criterio experto, contribuirá como evidencia para la investigación, el resto se vuelve a enterrar.

De forma similar, también cuando se va a intervenir la primera piedra de cada andén, al igual que cuando se va a aperturar una unidad de excavación, realizan también una *ch'alla*, usualmente con cañazo, cerveza o chicha. Se sigue de esta práctica, que cada andén es concebido como un lugar particular y distinto. Al comenzar a intervenir otro andén, se hará otra *ch'alla*. Esto está en relación a las piedras de dichas estructuras provienen también de lugares poderosos. Al preguntarle al señor Isaías, obrero de tipo B si los andenes también podían comer o recibir la chicha, me explicaba:

Los incas también tenían sus dioses, eran el sol, la luna y estos *apus*. Nosotros también similar hacemos, a los *apus* que está rodeando. Por ejemplo, esta piedra, salió de una cantera del *apu* Q'anqan. Si, entonces, al momento, para empezar a intervenirlo siempre nos hacemos nuestros *k'intus*, si quiera una chichita, algo siempre ¿no? Así, nos da permiso para poder hacer. Claro que podría ser mejor, como seguro hacían antes los incas. Hasta para hacer una casita, ponían sus *t'inkas*, algunas ofrendas, más que todo en las cuatro esquinas. Mi abuelo siempre ponía moneditas, algunos fetos, de ovejita de chanchito, eso hacia antes secar y esas cositas ponía en las esquinas mi abuelo para construir. (Urco, 04/2023)

El señor Isaías, realizaba con mucha habilidad el desmonte del muro. Extraía del muro piedras grandes y pesadas. Las cuales desenganchaba unas de otras para que caigan al piso, usando tan solo una barreta. Él, además de su experiencia y destreza para realizar esta peligrosa tarea, se sentía seguro para realizarla por haber

presentado previamente sus respetos y cortesías a las montañas y *pachamamas*. Las distintas relaciones discutidas muestran como señala Allen, una “orientación animista”, que se sustenta en la noción de que “uno no actúa tanto sobre, sino que interactúa con objetos” (2016b).

Concluyo el capítulo señalando, que existe un sentido de responsabilidad y cuidado con la relación que se establece en contextos arqueológicos con distintos tipos de materialidades prehispánicas, las cuales emergen con cualidades agentivas. Se trata, al igual que en los contextos agrícolas, de relaciones interactivas con un conjunto de no-humanos en contextos arqueológicos en los que se incluyen, sitios, objetos y restos humanos prehispánicos.



Capítulo V

Percepciones cruzadas y la multiplicidad de materialidades prehispánicas

Durante mi trabajo de campo no he encontrado muchas tensiones entre las formas de relación con lo prehispánico que tienen los pobladores y los miembros del proyecto arqueológico. Esto sucede en principio, porque entre personal del proyecto arqueológico y la población local, existen presupuestos compartidos sobre la constitución ontológica de *lugares*, objetos y restos humanos prehispánicos. Sin embargo, no dejan de existir percepciones cruzadas entre los pobladores de Urco y el personal del proyecto sobre las formas distintas de relacionarse con lo prehispánico. Plantearé una serie de comparaciones y ciertas reflexiones al respecto. Por último, exploraré los aspectos de los sitios, objetos y restos humanos en su constitución múltiple y su carácter de equívoco.

Los pobladores en general están familiarizados con las prácticas de los arqueólogos. En una ocasión caminaba hacia los andenes cuando me encontré con la señora Dolores Quispe en un tramo de la trocha desde donde se podían ver los andenes del Sector I. En esta ocasión conversamos sobre los peligros asociados a los andenes incas. Ella me contó sobre los *alcanzos* y *ch'allas* que realizan los pobladores de Urco para la labor agrícola en los andenes. Al preguntarle sobre cómo harían los arqueólogos para trabajar tranquilos en los andenes sabiendo de los peligros a los que se ven expuestos, la señora me explicó que ellos tienen que “echar chichita” y “soplar sus *k'intus*” y, además, que tienen que realizar un despacho mediano o entero. Me explicaba: “Han pagado despacho ellos (los arqueólogos) también. Si no, caerían pues, haciendo andenes” (Urco, 04/2023).

La señora Dolores me contó que esos muros, al igual que las ollitas o las vasijas que se puedan encontrar en el lugar son de los incas y, de no ofrecerles los *alcanzos* correspondientes, estos se pueden tornar furiosos y “te pueden comer”. Como mostré en el capítulo anterior, los restos humanos prehispánicos, como los llaman los arqueólogos, “los individuos” son seres hambrientos, pueden comer ofrendas o devorar a los seres humanos. Además, en estos contextos, me explicaba la señora

Dolores que los incas podrían “empujar las piedras” generando derrumbes: “Los incas tenían su *waqtana*³⁵, con eso hacían caminar las piedras” (Urco, 04/2023).

Tal como expliqué previamente, los pobladores de Urco están familiarizados con las labores arqueológicas en sitios antiguos, por lo que tienen noción de los distintos peligros a los que se ven expuestos los arqueólogos al trabajar en *lugares* prehispánicos. Al respecto, la señora Luz Marina Quispe me mencionó una experiencia donde constató personalmente la forma en que los técnicos del proyecto pueden ser afectados:

LQ: Les puede afectar, les afecta, porque yo estaba trabajando hace unos tres meses en una restauración por la *w'aka* de la *Ñusta* y han escarbado una parte que nadie había cogido hasta el momento, han encontrado un...dicen cosas ceremoniales, no sé qué habrán encontrado, una tumba, han dicho que había huesos...y se puso mal el chico.

CO: ¿Qué le pasó?

LQ: Se ha puesto a arrojar, no tenía ganas de comer, estaba una semana así...

CO: Y era acá de Urco...

LQ: No, de Cusco, el chico técnico era. (Urco, 03/2023)

de conversar con un poblador aprendiz de *paqu*, a quien le pidieron sus servicios para realizar el despacho general de proyecto arqueológico. Sin embargo, los encargados del equipo consideraron que cobraba muy caro. Él me explicaba que hubiera sido bueno que él lo realice, en tanto conoce bien a los *apus* y las *pachamamas* de la zona, los nombres de los sectores de Urco, por lo que sabría cómo hacer mejor el despacho. Él considera que al haberlo realizado el arqueólogo interno, posiblemente ocurrirían percances en el transcurso del proyecto. Esta misma idea tienen algunos miembros del equipo arqueológico quienes prefieren que un especialista local realice el trabajo. En las últimas semanas de mi trabajo de campo comenzaron a haber una serie de renuncias del personal y algunos miembros del equipo las atribuyeron a quien realizó el despacho.

Al conversar con pobladores de Urco sobre el despacho de los arqueólogos, algunos me explicaron que lo realizan en vano porque igual “no encuentran nada”.

³⁵ Especie de látigo o *chicote*.

Esta lectura del despacho está asociada a que, usualmente, en la experiencia estos pobladores, cuando se realizan despachos en relación a lo prehispánico, se hacen para encontrar tapados y tesoros incas. Esta misma perspectiva la tienen los propios buscadores de tesoros o “aficionados” quienes consideran que los arqueólogos “no saben nada” y que sus despachos son insuficientes.

Foto 11. Obrero movilizandando piedras durante el desmonte del muro. Foto de la autora



Fuente: elaboración propia

La idea que trabajar en un sitio prehispánico es un asunto peligroso es un presupuesto compartido por los pobladores y los miembros del personal de la obra. Esto es más evidente al desmontar y remontar el andén, pues se tiene que mover voluminosas y pesadas piedras con herramientas como sogas y barretas. Si una de ellas llegara a caer sobre un obrero posiblemente sería fatal. Los ingenieros de seguridad, por un lado, están encargados de identificar potenciales riesgos y peligros, así como tomar medidas para disminuirlos. Además, deben capacitar al personal en su respuesta ante emergencias para así garantizar la seguridad de los obreros. Para ello, hay una serie de regulaciones. Cada mañana los obreros llenan un formato donde identifican los potenciales riesgos de la jornada. Así mismo, deben señalar los equipos de protección personal (EPPs) con los que cuentan para cada trabajo: botas, cascos,

guantes y arnés. Este protocolo es matutino y lo hacen antes de ingresar al campo de trabajo. Al llenar el formato, los obreros responden a la siguiente interrogante: piense qué es lo peor que puede ocurrir durante la realización de la actividad.

Los obreros, como ya expliqué, tienen otros protocolos de seguridad que no pasan necesariamente por lo contemplado por los ingenieros de seguridad. Si bien nadie negará la importancia que tienen las medidas de seguridad de las que se encargan los ingenieros, igualmente, los obreros consideran necesario tomar otras medidas que inscritas en otro registro. Estas consisten, como ya he desarrollado, en mantener buenos vínculos con aquellos no-humanos garantes de la seguridad y bienestar de los humanos al intervenir sitios antiguos. Así como deben llenar su ficha de seguridad, los obreros harán despachos, armarán soplarán también *k'intus* a los *apus* y *ch'allaran* chicha a las *pachamamas* para fines similares. Recordemos que una piedra cae efectivamente por gravedad; pero para los obreros -al igual que para los pobladores- también puede haber iniciado su caída empujada por un inca o por la ambigua voluntad de alguna montaña o tierra que se haya enojado por alguna falta de respeto.

5.1 Sobre excavaciones y otras intervenciones arqueológicas de materialidades prehispánicas

Los arqueólogos -al igual que los pobladores- tienen conocimiento sobre el llamado *huaqueo*. La evidencia arqueológica de campo indica que sin duda se han realizado estas actividades en distintos sectores de Urco. Por ejemplo, cuando el equipo realizaba las excavaciones en el Sector II (*kallankas*) los análisis estratigráficos arrojaban indicios de remoción de tierra. La práctica del huaqueo fue constatada por el equipo de investigación al avanzar con las excavaciones en las distintas unidades. Los arqueólogos consideran que el *huaqueo* es una práctica delictiva. Además, señalan que en su ambición por buscar el oro, los "aficionados" destruyen evidencia arqueológica. Desde su perspectiva, corresponde a un proceder torpe e irrespetuoso con el patrimonio nacional.

Por su parte, algunos pobladores de Urco consideran que cuando el personal de la obra encuentra objetos prehispánicos, "se los guardan" y que "si encuentran es para ellos". Es decir, consideran que ellos también, durante sus labores están en el

“afán de buscar”. Más de un poblador me comentaba que obreros del proyecto, andan con su detector de metales o con una aplicación en el celular que cumple una función similar. Esto de cierta manera parece molestar a los pobladores, sin embargo, no realizan mayor cuestión sobre el asunto. En una ocasión, conversaba con el señor Rubén Cuadros, poblador de Urco, sobre una unidad de excavación que se estaba empezando. Él se quejaba diciéndome cómo van a estar excavando libremente, así por así; si continúan con ello, los vamos a aclarar en la asamblea, los vamos a frenar. El poblador sentía cierta indignación de que personas de otros lugares estuvieran realizando excavaciones en las que podrían encontrar “tesoros” y llevárselos.

El arqueólogo Luis me mencionaba que además de destruir la evidencia, al *huaquear* las personas terminan contrayendo distintos tipos de males, especialmente, *suq'a*, pues remueven sin prevenciones ni cuidados, cuerpos y objetos que han estado enterrados por mucho tiempo. De acuerdo a testimonios de mis colaboradores, los buscadores de tesoros, por su parte, no consideran dichas afirmaciones de la misma manera. Para ellos su seguridad está fundamentada en los buenos pagos y *alcanzos* que pudieran ofrecer a los seres correspondientes. Atribuyen algún percance, antes que a la forma de remover los objetos, a que no hubiesen realizado un buen pedido de permiso o que hubiesen faltado el respeto³⁶ de alguna manera a la *pachamama*, a los *apus* o a los tapados.

Al igual que los arqueólogos, los “aficionados” están familiarizados con el *suq'a*, el cual está vinculado al antimonio. Desde ambas perspectivas, el antimonio, que se explica a veces como afección de *suq'a*, está asociado a gases tóxicos que se desprenden de restos óseos y metales que han estado enterrados por mucho tiempo. Parece ser que la crítica de los arqueólogos apunta más a cómo proceden para la extracción de los objetos y restos humanos en los tapados que a las prácticas locales de intervención de los mismos. Uno de mis colaboradores “aficionados” se ha cuestionado con anterioridad por qué los arqueólogos no se ven tan afectados por el *suq'a*. Llegó a la interesante conclusión que ello se debe a que las excavaciones arqueológicas se realizan de día mientras la excavación de tapados, se realiza de noche. En la noche los diferentes seres vinculados a lo prehispánico, tienen mayor capacidad de afectar a los humanos. Además, para este colaborador, una excavación

³⁶ De acuerdo a los testimonios de personas involucradas en el huaqueo, esto sucede usualmente si llegan a sentir miedo, o comenzarán a invocar a Dios o llevasen consigo un rosario o cruz.

nocturna predispone a las personas a sentir mayor temor y ser afectados por estos seres.

Como expliqué en el capítulo II, para proceder con las excavaciones, los buscadores de tesoros colocan un cordón de cobre con el que previenen que los objetos se escapen. Es curioso, para los arqueólogos consideran que las prácticas de los huaqueros relacionadas al escape del mineral y los objetos prehispánicos son “creencias”. Al consultarle sobre el cordón de cobre, el arqueólogo Luis me explicó que la noción de que los objetos prehispánicos puedan moverse o escaparse es una “creencia” general en los Andes, y que, sin embargo, no sucede así como él mismo ha constatado en su experiencia de campo.

Por otro lado, los miembros del equipo arqueológico no asocian su trabajo con lo prehispánico a seres como el *chinchilico*³⁷ o el *tío*. Por lo mismo, tampoco requieren generar un ambiente similar al del socavón, donde se tienen ciertas formas de comportamiento asociadas al trago y a conversaciones que podríamos catalogar de “mañosas”, como en el caso de trabajos de huaqueo que expliqué con anterioridad. Según me explicaron los arqueólogos, con el *chinchilico* o el *tío* se negocia cuando se está buscando oro. En una excavación arqueológica los fines son científicos y lo que se espera encontrar son distintas clases de evidencias para su posterior estudio. Las negociaciones con seres no-humanos en contextos arqueológicos se dan con *apus*, *pachamamas* e “individuos”. Existe, sin embargo, cierta asociación común a lo “mañoso”. La antropóloga de la obra arqueológica, Kelly Rojas, me explicaba que a las personas que suelen encontrar objetos prehispánicos durante las excavaciones se les llama “*khuchiwatu*”. Esta denominación refiere a que la persona “se porta mal”, es infiel, mujeriego y dado a la bebida. En estos contextos, cuando en una excavación algún miembro del equipo tiene suerte encontrando brazaletes, *tupus* u otros objetos prehispánicos, señalan entre el equipo “seguro este obrerito está pecando”.

Lo que hacen los miembros del equipo arqueológico y los “aficionados” con los objetos y restos humanos prehispánicos tras extraerlos de sus lugares es distinto en cada caso. Los arqueólogos los envían a lugares de estudio. Los huaqueros los llevan

³⁷ De acuerdo a los distintos contextos, las tierras, el *chinchilico*, los *machulas* e incas, son dueños de los tapados, y con ellos se debe negociar de querer intervenirlos. Los *apus*, antes que, como dueños se experimentan como poderosos seres o guardianes que intervienen en lo que respecta a sitios antiguos.

a sus casas y tienen con estas relaciones de cuidado particulares, como sahumarles,³⁸ *ch'allarles*, darles despachos y soplarles tabaco. Los pobladores de Urco realizan estos cuidados cuando encuentran objetos prehispánicos en contextos agrícolas y los llevan a sus casas. Como me explicaron los "aficionados", si no realizan estas prácticas los objetos pueden molestar a las personas de la casa, no dejándoles dormir, haciéndoles doler el cuerpo o provocándoles oscuros sueños. No pude indagar con profundidad el tratamiento que le dan los miembros del equipo arqueológico a los objetos fuera del área de excavación, pues no hallaron ninguno en el tiempo que duró mi trabajo de campo. Sin embargo, me explicaron los maestros y arqueólogos del proyecto, que al encontrarse objetos y restos humanos en las excavaciones, realizan prácticas como *t'inkas*, *ch'allas* y despachos. Los objetos en su circulación de la excavación al laboratorio cambian de régimen de relacionalidad. A partir de conversaciones con arqueólogos infero que, examinados en los laboratorios, los objetos prehispánicos emergen como objetos pasivos pese a que para ser extraídos del lugar donde se encontraban, se realizaron una serie de prácticas donde emergía como agentes intencionales. En esto último, recae su carácter de equívoco que exploraré a continuación.

5.2 La multiplicidad de materialidades prehispánicas

En los capítulos anteriores, he examinado cómo estructuras, objetos y restos prehispánicos desde ciertas prácticas de los pobladores de Urco y de los miembros del equipo arqueológico emergen como seres agentivos, resistiendo a su catalogación como objetos. Sin embargo, estos no escapan del todo de su condición de objetos pasivos. En principio, la información sobre lo prehispánico producida por la arqueología, al procesarse y publicarse, se presenta purificada. Así, cuando un lector decide informarse sobre la función que cumplía un recinto o sobre la cronología asociada a objetos y restos humanos en un museo, los encontrará como objetos sin agencia ni intencionalidad. La literatura arqueológica a partir de distintas teorías y prácticas analiza la función, estructura, emplazamiento y antigüedad de distintos recintos o informa acerca del estilo y periodo al que pertenecen distintos tipos de

³⁸ Sahumar es pasar humos de diferente plantas y maderas aromáticas, como palo santo, incienso, *wiracoa*, copal, etc.

hallazgos de acuerdo a su morfología y asociación. Si bien está información es relevante para aproximarnos al pasado, oculta un conjunto de prácticas asociadas a esos mismos sitios y objetos prehispánicos que tiene por objeto de estudio. La práctica arqueológica y científica de estos sitios, objetos y restos humanos prehispánicos no puede incorporar nociones que la exceden como la condición de seres intencionales que le atribuyen pobladores del sur andino.

Así, en contextos de administración patrimonial o muestras de museos, el proceso de purificación, el uso, significado y unívoco status que se le atribuye a las materialidades prehispánicas obscurece distintos conjuntos de prácticas indígenas desde las que las materialidades prehispánicas devienen como algo diferente. Esta diferencia sería negada y tachada por el mundo dominante posiblemente como “creencias” rurales sobre lo prehispánico. Esto, en principio es comprensible, se trata de mundos distintos fundados en presupuestos ontológicos disímiles. Situarse en el espacio de los equívocos emergentes entre el encuentro de las formas modernas y las formas indígenas de relación con el mundo reta las lógicas y doxa de las lógicas dominantes. Siendo así, cabría preguntarse ¿cómo presentar un informe sobre restos humanos preincas considerando las prácticas locales que los hacen emerger como *machulas*? ¿cómo relacionar dataciones y cronologías arqueológicas con aquellas narrativas de una era presolar habitada por una humanidad anterior y distinta a la nuestra? ¿cómo explicar las distintas clases de peligros asociados a seres no-humanos que supone trabajar en las inmediaciones de estructuras prehispánicas? ¿cómo un montón de huesos regados podrían amarrar los pies de un humano? ¿cómo un entierro inca podría *qaykar* a las personas que trabajan *chacras* en sus inmediaciones?

Este tipo de desencuentros tácitos que se presentan en relación a lo prehispánico, podríamos pensarlos con el concepto de equívocos sin control que plantea Viveiros de Castro (2004^a, página) es decir, “un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta.” Esta falla en la comunicación se da entre ontologías o mundos distintos; como señala Mario Blaser (2013) “(...) estos desentendimientos no suceden porque haya diferentes perspectivas acerca del mundo sino porque los interlocutores no se percatan que el otro está en-actuando (y asumiendo) un mundo diferente”. Estos desentendimientos ocurren en la interfase de conocimientos indígenas y conocimientos modernos. El

exceso de las materialidades prehispánicas de su condición de objetos en dicha interfase, es justamente su devenir como seres con capacidades agentivas. Para una persona posicionada desde la constitución moderna, objetos y restos humanos prehispánicos son objetos purificados, es decir, compartimentalizados bajo lógicas duales de naturaleza/cultura, objeto/sujeto. Su agentividad está fuera de discusión e, incluso, fuera de la esfera de lo posible. Entre este interlocutor y un poblador de Urco, habría fallas comunicativas al referirse a “restos humanos prehispánicos” o “un jarrón de cerámica inca”. Para el poblador de Urco, al igual que para muchos miembros del equipo arqueológico son ciertamente más que sólo objetos pasivos de intervención sino también son enactuados como seres con agencia e intencionalidad. Estaríamos ante equívocos del que las partes podrían no percatarse necesariamente.

Este no es el caso con el que me encontré durante mi trabajo de campo. Lo prehispánico no se configura como un equívoco entre los miembros del equipo y los pobladores de Urco. Esto sucede porque los miembros del equipo- en su mayoría de origen campesino- tienen presupuestos ontológicos sobre lo prehispánico compartidos con los pobladores y están acostumbrados a transitar con fluidez entre mundos distintos. Sus prácticas también conforman y participan de estos distintos mundos. Así, dependiendo de los contextos, los restos prehispánicos pueden ser purificados a través de sus prácticas asociadas a la arqueología o enactuados como seres agentivos a través de prácticas relacionales andinas. Respecto a lo anterior, Salas propone que:

(...) dependiendo de los marcos de interacción en los cuales las personas viven sus vidas y de las presuposiciones que estos suponen, éstas no necesariamente viven de forma exclusiva en un mundo. Las personas generalmente transitan entre diferentes mundos co-presentes, dependiendo de las actividades, los lugares, los tiempos y las prácticas en las que se ocupan. Muchas personas transitan y están profundamente familiarizadas con distintos mundos no-modernos y modernos dependiendo de las trayectorias de su vida (2019, 52).

El trabajo de campo arqueológico se presenta como un escenario donde se evidencia mejor la multiplicidad que compone lo prehispánico y los distintos mundos entre los que los seres humanos y no-humanos transitan. En su tránsito entre mundos, los miembros del equipo arqueológico realizan sus labores con profesionalidad y a su vez reconocen la agentividad de materialidades prehispánicas. En las labores

restaurativas como el trabajo de recomposición de los muros o las excavaciones, prácticas arqueológicas que implican el trabajo de purificación y prácticas indígenas que no compartimentalizan entre naturaleza y cultura se mezclan sin contradicción. Pese a que la arqueología como ciencia social se inscribe en la modernidad, los equipos arqueológicos surandinos, tienen prácticas que exceden la división ontológica entre naturaleza/cultura, sujeto/objeto.

Así, prácticas arqueológicas como el examen de la forma en la que se amarran las piedras en el núcleo del andén, el análisis y extracción de muestras de los componentes que usaron los incas para elaborar su mortero o las mediciones del grado de inclinación y soportes de estructuras de retención hacen emerger los muros como estructuras inertes sujetas a intervención. En el proceso de restauración, los muros son medidos, trazados en escalas, reticulados, las piedras son codificadas, los muros se desmontan y luego reconstituyen. Pese a ello, sin que suponga una contradicción, antes de intervenir la primera piedra de un andén, el equipo le *ch'alla* en una esquina del mismo solicitándole permiso y protección para desmontarlo.

Aún no puedo determinar con certeza, si en los contextos de excavación y restauración las materialidades prehispánicas son enactuadas en algún momento por los miembros del equipo sólo como objetos inertes. Por ejemplo, el equipo arqueológico puede determinar mediante distintos procedimientos y prácticas, la antigüedad de una momia, el periodo al que corresponde, su altitud o su género. Por otro lado, a su vez, si en el contexto de una excavación, se encuentra aquella hipotética momia, o "individuo", entonces los obreros llamarían a los profesionales para que ellos realicen la *t'inka*³⁹ correspondiente. El proceso continuaría *cha'llandole* en las cuatro esquinas para presentarle respetos y solicitarle permisos para intervenir su espacio, sus cosas o su propio cuerpo. Además, le solicitarían, de ser el caso, que permita encontrar más evidencias. Estas prácticas dan cuenta que la momia no necesariamente emerge como un objeto inerte. Entre otras cosas sin que se verbalice explícitamente, pero estando implícito en las prácticas de la *ch'alla*, *t'inka* y *despacho*, los miembros del equipo presuponen que estos seres están vivos, pueden influir en los acontecimientos y pueden comer aquello que les ofrecen.

³⁹ Por su parte, los pobladores de Urco tienen la costumbre de quemar los huesos cuando los encuentran, otros prefieren hacer una *ch'alla* y dejarlos tal cual los encontraron.

Así, dependiendo de las prácticas los sitios, objetos y restos humanos estén inmersos, devienen en materia de estudio, objetos de intervención y conservación o como seres agentivos. En otras palabras, si bien se trata de una misma materialidad, emerge de forma múltiple, dependiendo de las prácticas en que está involucrada. A partir de lo analizado, es claro que sitios, objetos y restos humanos son más que sólo restos prehispánicos en tanto objetos. En las relaciones que establecen los pobladores de Urco y los miembros del equipo arqueológico con materialidades prehispánicas, aquello que no puede ser concebido como posible o si quiera pensable para las lógicas dominantes, ocurre. En otras palabras, las distintas capacidades agentivas que tienen objetos y restos humanos prehispánicos, retan y se resisten al trabajo de purificación, que los define sólo como objetos pasivos a ser intervenidos, estudiados o exhibidos en museos. Al formar parte del patrimonio nacional, ser objeto de estudio e intervención de expertos y de participar en diversas relaciones con pobladores de Urco, las materialidades prehispánicas participan de múltiples mundos que emergen de forma co-presente, aunque excediéndose mutuamente.

Las distintas relaciones con las materialidades prehispánicas en Urco configuran un escenario complejo y repleto de excesos, que se desbordan mutuamente. El antimonio, en tanto gases tóxicos, excede al *suq'a*; el *suq'a*, al antimonio. Un *machula* excede su concepción como resto humano objetivado. En un sitio antiguo, te puede agarrar la tierra, dar *suq'a wayra*; excediendo su condición de sitio pasivo. Los *apus* y *pachamamas* pueden cuidar a los humanos de la afecciones y peligros de intervenir lo prehispánico, esto excede la condición de montañas y tierras, como naturaleza, a su vez que excede las materialidades prehispánicas como pasivas y neutrales. La presencia de tapados genera sueños extraños y provoca distintos tipos de malestar a los humanos, lo cual desborda su concepción de ser un conjunto de objetos y restos humanos inertes enterrados, y los configura más bien con un ser con agencia e intencionalidad. Aquello que excede, la forma misma en la que desbordan mutuamente las distintas configuraciones ontológicas, a su vez, conforma la multiplicidad de lo prehispánico.

Conclusiones

En la presente investigación he intentado ilustrar cómo se desarrollan distintos tipos de relaciones con lo prehispánico de acuerdo a contextos particulares. Especialmente, he explorado cómo sitios, objetos y restos humanos son experimentados en los contextos agrícolas, de búsquedas de tesoros y arqueológicos. A partir de distintos conjuntos de prácticas, las materialidades prehispánicas resultan más que sólo objetos pasivos. A través del análisis de distintas prácticas y los presupuestos implícitos en las mismas, he tratado de mostrar cómo las materialidades prehispánicas pueden emerger como seres con agencia e intencionalidad. Si bien el foco ha estado en las prácticas quechuas de relacionalidad, no dejan de importantes aquellas que las inscriben como objetos pasivos de investigación o intervención. Tanto las prácticas locales como las arqueológicas configuran la multiplicidad ontológica que conforma lo prehispánico.

Al iniciar la presente investigación esperaba encontrar tensiones en la interfase de conjuntos de prácticas relacionados a la arqueología y aquellos otros conjuntos de prácticas que provienen de la costumbre local. Contemplaba la posibilidad de que las formas de intervención arqueológica de materialidades prehispánicas supondrían una ruptura o tensión con otras concepciones y formas de relación con lo prehispánico de acuerdo a las costumbres locales, tal como se seguía de la literatura etnográfica al respecto (Allen, 1982; Casaverde, 1970; Núñez del Prado, 1970). Desde un análisis previo, existía la posibilidad de que las prácticas arqueológicas supondrían un desencuentro con prescripciones y formas en las que usualmente se relacionan las poblaciones campesinas del sur andino con lo prehispánico.

Sin embargo, durante mi trabajo de campo, encontré que no necesariamente sucede de esta manera, lo cual se puede comprender por distintos factores. En primer lugar, el equipo técnico del proyecto arqueológico en curso está conformado por un número importante de pobladores de comunidades del Cusco, especialmente del Valle Sagrado. Por el origen campesino de estos miembros del equipo, además de la tendencia de arqueólogos y antropólogos -algunos también de origen campesino- formados en la región andina de “practicar de acuerdo a la costumbre”, existen presupuestos ontológicos compartidos con la población local en relación a lo

prehispánico. En segundo lugar, las prescripciones de las poblaciones quechua para relacionarse con lo prehispánico, no las previenen de distintos tipos de uso, ni de vínculos fluidos y cotidianos con arquitectura, objetos y restos humanos prehispánicos. Las estructuras prehispánicas se intervienen cotidianamente de muchas maneras. Al ubicarse sobre un gran sitio arqueológico, el trabajo agrícola se realiza sobre andenes y alrededores de recintos prehispánicos. En estos *lugares* se tienen formas particulares de relacionarse con lo prehispánico, asociadas al respeto por los peligros que este conlleva. De acuerdo a los pobladores de Urco, trabajar una *chacra* sobre un andén, o cerca de un sitio antiguo, puede ser perjudicial para el ser humano. En estos contextos, los pobladores realizan un conjunto de prácticas para co-existir en relativo equilibrio. Además, en Urco como en las comunidades vecinas, los pobladores tienen distintos conocimientos sobre los procedimientos y prácticas específicas para excavar “tapados”.

Debido a esta familiaridad con lo prehispánico, para los pobladores de Urco el trabajo que realizan los arqueólogos no resulta del todo extraño. Además, son décadas de intervenciones arqueológicas en sus distintos sectores en las cuales han participado pobladores locales. Estos están acostumbrados con el trabajo y presencia de arqueólogos en lo que respecta a las intervenciones de la materialidad, es decir, excavaciones de investigación y restauraciones. Las labores de mantenimiento y monitoreo de la Oficina de Parques del Ministerio de Cultura son concebidas de la misma manera. En Urco es habitual ver pasar personal del Ministerio de Cultura por los caminos de la comunidad, en los andenes, en la *Wak'a* de la *Ñusta* con sus segaderas, rastrillos y escaleras.

Es por estas razones que no he encontrado precisamente un campo de tensión ontológica, cuyo examen pretendía abordar en la presente investigación. La conformación ontológica de “lo prehispánico” es ciertamente múltiple y en esta multiplicidad, ciertos conjuntos de prácticas -especialmente en contextos agrícolas y excavar “tapados”, al igual que los procedimientos arqueológicos- enactúan también restos prehispánicos- en tanto *su'qas* e incas- como seres con cualidades agentivas y circundados por otros seres no-humanos, como *lugares*, *apus* y *pachamamas*. Las particularidades y formas de lidiar con lo prehispánico son conocidas en gradientes de acuerdo a la experiencia personal, pero esto es compartido por los pobladores de otras comunidades campesinas de la zona del Cusco, al igual que por los miembros

de equipos arqueológicos en el sur andino. La data de campo me ha permitido analizar distintas formas de relación con prehispánico. Por los presupuestos compartidos, las múltiples relaciones con lo prehispánico en Urco no se cifran en conflictos ontológicos, sin embargo, en contextos de intervención arqueológica, no dejan de emerger equívocos.

II

Para los pobladores de Urco, al igual que para el equipo del proyecto arqueológico, los trabajos que implican diferentes formas de relación o contacto con materialidades prehispánicas se caracterizan por un alto grado de peligrosidad. Al estar en contacto con lo prehispánico tienen que lidiar con una miríada de seres no-humanos, que configuran el devenir de las actividades en estos espacios. En su cualidad de seres no-humanos conocidos - sin por eso dejar de ser ambiguos- los miembros del equipo arqueológico y los pobladores de Urco tienen formas particulares de relacionarse que estos. Estas formas están usualmente mediadas por prácticas cotidianas como *hallpar*, *ch'allar* y *t'inkar*, y otras más ocasionales, como la entrega de despachos. Mediante estas prácticas los humanos actualizan buenas relaciones con *lugares* poderosos, restos humanos y objetos prehispánicos.

Así, las materialidades prehispánicas forman parte de una compleja red de relaciones continuas, necesarias y cotidianas que incluye seres humanos y no-humanos. Los pobladores de Urco consideran que de no realizarse *t'inkas*, *ch'allas* y *hallpas* durante los trabajos agrícolas en lugares con materialidades prehispánicas pueden sufrir accidentes, enfermedades, contratiempos y dificultades. De forma similar, el personal del proyecto arqueológico, además de seguir protocolos de seguridad a cargo de una ingeniera, garantizan su seguridad presentando etiquetas cotidianas de cortesía y pedidos de permiso a los *apus*, las *pachamamas*, y en casos particulares a restos humanos prehispánicos, y al propio *lugar* con sitios prehispánicos para poder trabajar.

Los no-humanos relacionados a lo prehispánico se caracterizan, entre otras cosas, por su carácter hambriento. Tanto *apus* como *pachamamas*, *machulas* o *suq'as* y "tapados" incas pueden comer. Por ello, pueden recibir aquellos *alcanzos* o despachos que les entregan los humanos. Cuando ya se ha ofrecido comida y bebidas a estos seres, los miembros del equipo arqueológico, pueden pedir a los restos

humanos o “individuos” la posibilidad de que aparezca mayor evidencia arqueológica en las excavaciones, es decir, que se encuentren otros recintos, enterramientos o cerámicas. De establecerse una buena relación con estos seres, los miembros del equipo arqueológico esperan que estos faciliten el acceso a más material arqueológico.

En el caso de los tapados incas es similar. Al revelarse mediante índices la posible presencia de un tapado, y de haber un humano que se propone a escarbarlo, se puede iniciar un tipo de relación especial entre ellos. Es decir, si la persona en cuestión alimenta mediante *alcanzos*, *ch'allas*, fetos de animales y otras comidas, entonces éste mismo podría facilitar el proceso de excavación, revelando en sueños su ubicación exacta y aquello que solicita como pago. En los contextos agrícolas, los pobladores de Urco usualmente piden mediante *k'intus* y *ch'allas* dirigidas a *apus* y *pachamamas* la posibilidad de trabajar tranquilos y sin complicaciones. Cuando los pobladores saben expresamente de la presencia de un tapado en una *chacra*, entonces, le solicitan directamente que permitan trabajar a los peones sin causar accidentes, ni *qayqarles*, ni arruinarles sus herramientas. Estos se esfuerzan en que su sus *ch'allas*, *k'intus* y despachos sean bien recibidos por los seres no-humanos correspondientes pues su bienestar depende de ellos. Así mismo, tanto en contextos arqueológicos como agrícolas me fue referida la importancia de mostrar una actitud de respeto. Esto se traduce, además de las prácticas y etiquetas de cortesía, una forma de trabajo más pausada y teniendo consciencia de que se trata de un *lugar* con restos prehispánicas.

Hay que tener en cuenta que se trata de un análisis de distintas relaciones con materialidades y de prácticas materiales y concretas. La agencia e intencionalidad de los no-humanos asociados a lo prehispánico, presupuestas en prácticas como las *ch'alla* o el despacho, no son ideas abstractas, sino que emergen de prácticas concretas. Así mismo, los seres vinculados a lo prehispánico, no son asumidos como incorpóreos. Cuando los pobladores de Urco refieren que “un *machula* le amarró los pies”, este *machula* existe como fragmentos de huesos regados en sitios cercanos a recintos prehispánicos o como una momia en un *mach'ay*. Asimismo, cuando los pobladores se refieren a las capacidades agentivas de los incas, en términos de “los incas lo habrán *qayqado*”, no lo afirman en términos de espíritus abstractos, sino de tapados que incluyen restos humanos y objetos incas que se encuentran bajo tierra.

Por otro lado, las materialidades prehispánicas son objeto de patrimonialización. El Estado, al declarar un sitio como Patrimonio Cultural de la Nación, pasa a ser el administrador y ejercer control sobre el mismo. Esto está relacionado a discursos sobre el desarrollo económico a través turismo (García, 2018). Además, usualmente, el Estado enarbola estos sitios como parte de un grandioso pasado inca en relación a discursos nacionalistas. Los contextos de patrimonialización y la literatura arqueológica presenta las materialidades prehispánicas purificadas; es decir compartimentalizadas bajo lógicas duales de naturaleza/cultura, objeto/sujeto. Desde las lógicas de los mundos dominantes no podrían ser sino objetos de estudio o de intervención en tanto objetos del pasado. Así, los sitios, objetos y restos humanos prehispánicos -desde registros dominantes de verdad, como en el caso de la literatura arqueológica o museística y otros contextos asociados al Estado-Nación- emergen objetivados y purificados de sus cualidades agentivas.

Desde la forma en que el Estado y sus funcionarios abordan materialidades prehispánicas, como en contextos de patrimonialización, el mundo dominante invisibiliza a otros. En esos casos, cabe preguntarse: ¿dónde quedan las capacidades agentivas de las materialidades prehispánicas en estos contextos? Y la respuesta sería, en las sombras, invisibilizadas y relegadas a ser “creencias culturales”, fetiches tolerados en una lógica de respeto a la diferencia, pero sin asidero en la realidad. En otras palabras, las materialidades prehispánicas concebidas como objetos pasivos desde el conocimiento experto dominante -tal como se presentan en la literatura arqueológica, patrimonial o las muestras de los museos - se impone purificando y cancelando las diferencias ontológicas bajo el manto de la singularidad del mundo.

Sería interesante, ampliar esta concepción dominante incorporando la multiplicidad ontológica. Pues, retando las lógicas dominantes, existen otras relaciones con materialidades prehispánicas que no se inscriben en los dualismos naturaleza-cultura. Estas son performadas de forma cotidiana y están en el corazón de las prácticas andinas de construcción de mundos. Los obreros del equipo arqueológico son un caso paradigmático de la emergencia múltiple de las materialidades prehispánicas. Mediante sus prácticas asociadas a la arqueología, los sitios, objetos y restos prehispánicos emergen como objetos pasivos; y mediante sus prácticas indígenas emergen como seres agentivos sin que esto suponga tensiones ni contradicciones abiertas. Desde sus prácticas se configuran mundos distintos, en

cuyas redes de relacionalidad se produce la multiplicidad ontológica de materialidades prehispánicas. Desde las distintas formas de relación con lo prehispánico que tienen estos obreros, las materialidades prehispánicas emergen como equívocos de mundos co-presentes, sin estar desasociados unos de otros, aunque excediéndose mutuamente. Los obreros de la arqueología, por lo que implica su propio trabajo, transitan con familiaridad y sin aparente contradicción entre redes relacionales de mundos distintos.

En estos casos lo importante sería tratar de extender puentes con aquellos mundos, tales como los mundos indígenas, que exceden mediante sus prácticas división entre naturaleza y cultura. Así podríamos reconocer conjuntos de prácticas diversas, como las analizadas en esta tesis, evitando reducirlas a “solo creencias”, en tanto su conformación es relacional, social, cotidiana y material. Las prácticas mediante las cuales las sociedades andinas se relacionan con lo prehispánico están construyendo mundos. Considero que es importante no ignorar estas prácticas indígenas de relación con lo prehispánico e intentar una comprensión más amplia de las mismas. Hasta el momento, el conjunto de saberes y formas de relación que establecen las sociedades andinas con materialidades prehispánicas permanece poco estudiada, oculta e inexplorada. Lo paradójico aquí, es que la propia producción experta de los conocimientos sobre sitios, objetos y restos humanos prehispánicos incorpora un conjunto de prácticas indígenas que dan cuenta de que son más que sólo objetos pasivos sujetos a intervención de los expertos de la ciudad letrada.

Referencias bibliográficas

- Allen, C. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-195.
- Allen, C. (1998). When utensils revolt. Mind, matter and modes of being in pre-Columbian Andes. *Spring*, 33, 18-27
- Allen, C. (2002). The Incas Have Gone inside: Pattern and Persistence in Andean Iconography. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 42, 180-203
- Allen, C. (2008) [1982]. *La Coca Sabe: Coca e Identidad Cultural en una Comunidad Andina*. Cusco: CBC.
- Allen, C. (2016a). Stones who love me. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 61(174), 327-346
- Allen, C. (2016b). The Living Ones: Miniatures and Animation in the Andes. *Journal of Anthropological Research*, 72: 4, sp
- Arguedas, J. M. (1975). Puquio, una cultura en proceso de cambio. En Ángel Rama (ed.), *Formación de una cultura nacional indoamericana*. (34-109). México DF: Siglo XXI.
- Bauer, A. (2019). Itinerant Objects. *Annual Review of Anthropology*. 48:3, 335-352
- Blaser, M. (2008). La Ontología Política de Un Programa de Caza Sustentable. *WAN E-Journal*, 4, 81–107.
- Blaser, M. (2013). *Un relato de Globalización desde el Chaco*. Popayan: Universidad del Cauca.
- Blaser, M y De la Cadena, M. (2008) Introducción *WAN E-Journal*, 4, 1-11.
- Cáceres, E. (1988). *Si crees, los apus te sanan: medicina andina e identidad cultural*. Cusco: Centro de Medicina Andina.
- Casaverde, J. (1970). El mundo sobrenatural de una comunidad. *Allpanchis*, 2, 121-243.
- Cruz, P. (2012). Desde el diabólico mundo de los gentiles. *Revista Española de*

Antropología Americana, 1, 217-134

De la Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de “la política.” *WAN E-Journal*, 4, 139–171.

De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecology of Practices Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.

Descola, P (2005). *Las lanzas de crepúsculo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. *Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.

Earls, J. (1973). La organización del poder en la mitología quechua. En: Juan M. Ossio (ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*. pp.(393-414). Lima: Ignacio Prado Pastor.

Flores Ochoa. (19874) Enqa, enquaychu, illa y khuya rumi. Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal de la Société des américanistes*, 63, 245-262.

Fuenzalida, F. (1977). El mundo de los gentiles y las tres eras de creación. *Revista de la Universidad Católica*, 2, 59-84.

Fuenzalida, F. (1979). El Cristo Pagano de los Andes: una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares. *Debates en Antropología*, 4, 1-10.

García, P (2017). Ruins in the landscape. *Journal of Material Culture*. 7, 51-17

Geismar, H. (2015) Anthropology and Heritage Regimes. *Annual Review of Anthropology*, 44, 71-85.

Gell, A. (1998). *Art and Agency: An anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press

Gil, F. (2014). Lo que a nadie asusta, pero a todos preocupa. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 2, 369-392

Gow, R y Condori, B. (1976). *Kay Pacha*. Cusco. CBC.

Herrera, A y Lane, K. (2016). ¿Qué hacen aquí estos *pishtakus*? *Antípoda*, 2, 157-177

Herrera, A. (2013). *Arqueología y Desarrollo en América del Sur*. Lima: IEP.

- Herrera, A. (2014). Commodifying the Indigenous in the Name of Development: The Hybridity of Heritage in the Twenty-First-Century Andes. *Public Archeology* 13, 71-84
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B & Woolgar, S. (1986). *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.
- Latour, B. (2012). La leve sorpresa de la acción. Hechos, Fetiches y Factiches. *La Esperanza de Pandora: Ensayos Sobre la Realidad de los Estudios de la Ciencia* (319–350) Barcelona: Gedisa.
- Li, F. (2013). Relating Divergent Worlds: Mines, Aquifers and Sacred Mountains. Peru. *Anthropologica*, 55(2), 399–411.
- Low, J y Mol, A. (2002). *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*. Durham: Duke University Press.
- Marzal, M. (1971). *El mundo religioso de Urcos: un estudio de antropología religiosa y de pastoral campesina de los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- Mishkin, B. (1940). Cosmological Ideas Among the Indians of the Southern Andes. *Journal of American Folklore*, 53, 225-241.
- Morote, E. (1956). Espíritus de Montes. *Letras*, 56, 288-306
- Muñoz, O. (2014). *Expresiones y manifestaciones Chullpas. Una propuesta de explicación anímica*. Quito: ABYA-YALA.
- Nash, June. (1979). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
- Núñez del Prado, J. (1970). El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de las comunidades de Qotobamba. *Allpanchis*, 2, 57-121.
- Ossio, Juan. (2000). *Inkarri y el mesianismo andino*. El héroe entre el mito y la historia. México: UNAM: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos,
- Salas, G. (2019). *Lugares Parientes: comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Salazar-Soler, Carmen. (2006). *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Salge, M. (2014) Sobre el concepto de patrimonio cultural inmaterial. *Boletín virtual: Baukara, bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina*, 5, 6-26

Viveiros de Castro, E. (2004a). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3–20.

Viveiros de Castro, E. (2004b). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En P. García Hierro & A. Surrallés (Eds.), *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA.

