

UNA MIRADA AL MUNDO QUECHUA

Aspectos culturales de comunidades quechuahablantes



COMUNIDADES Y CULTURAS PERUANAS Nº 33
David Coombs
Editor

UNA MIRADA AL MUNDO QUECHUA
Aspectos culturales de comunidades quechuahablantes

Comunidades y Culturas Peruanas N° 33

Editora de la Serie: Mary Ruth Wise

UNA MIRADA AL MUNDO QUECHUA
Aspectos culturales de comunidades quechuahablantes

David Coombs, Editor

Instituto Lingüístico de Verano
Sinchí Roca 2630
Lince
Lima, Perú

Primera edición, 2011
200 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú
N° 2011-11218

Representaciones El Manantial
Av Vía Evitamiento Mz. B Lt 4 Urb.
Matazango – La Molina

Carátula: Mujeres de Inkawasi
Foto: ILV

Revisión del castellano: Marlene Ballena Dávila
Revisión del texto: Debra Koop

ISSN 1022-1514

Presentación

La colección *Comunidades y Culturas Peruanas* es un testimonio de un trabajo serio, tenaz y persistente. Esas cualidades se explican por la entrega de los miembros del Instituto Lingüístico de Verano a la causa indígena, a su gente y a su cultura. También alienta y motiva esta labor, una búsqueda de la verdad y una voluntad de hablar de ella con los pueblos del Perú.

La lectura de los libros de la colección sirve para el conocimiento y para el disfrute. Es un instrumento indispensable para el nativo que desea reconocer —en la escritura, en la misma palabra de los suyos— su manera de ver y de contar el mundo. Es un regalo para el no especialista y una fuente de información para el antropólogo.

La colección es útil para los especialistas de distintas profesiones. En los libros de la colección, el lingüista encuentra cuidadosas transcripciones de relatos en decenas de lenguas nativas con sus respectivas versiones al castellano.

Para el educador, es una base indispensable para la enseñanza. Mitos, cuentos y leyendas, en un mosaico de lenguas. También, las costumbres, los ritos, un universo complejo y rico. Es un vasto y variado material para la enseñanza bilingüe y, en general, para la enseñanza de nuestras culturas en la escuela peruana.

En la lectura y análisis de los textos, el antropólogo halla explicaciones de las instituciones nativas, puede detectar la cosmovisión, la cosmología y la antropología de los pueblos nativos.

Para el artista, la colección es una fuente de inspiración y descubrimiento de distintas sensibilidades. La lectura de los libros de la colección *Comunidades y Culturas Peruanas* brinda a la imaginación el placer de explorar un mundo múltiple donde los hombres son aves, los guerreros se transforman en tigres, donde el picaflor trabaja para su mujer humana.

La colección reúne un material narrado, traducido, recogido, por los maestros nativos formados y asesorados por los miembros del Instituto Lingüístico de Verano. Constituye una memoria del mundo oral que se proyecta al *logos* de la escritura. Es un testimonio variado y rico para orgullo de los pueblos nativos. Es un aporte que enriquece y difunde el acervo nacional.

La colección *Comunidades y Culturas Peruanas* reúne parte del importante legado del Instituto Lingüístico de Verano y de los narradores y recopiladores nativos. Gracias a ellos, nos conocemos mejor.

Los textos de la colección son también una lección de ética y de humanidad. Los dioses son nuestros antepasados. Les cantamos y danzamos en su honor; ellos nos escuchan, se conmueven de nuestros sufrimientos y nos asisten. Los animales y los hombres, y aún las plantas, formamos una unidad, estamos emparentados por una compleja red de parentesco, de trueques, de guerras y de amores. La colección *Comunidades y Culturas Peruanas* constituye una invitación a la búsqueda de un concierto entre esas verdades y la que heredamos del cristianismo.

Alejandro Ortiz Rescaniere
Profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Dedicatoria

A la memoria del Dr. Fernando Silva Santisteban, gran hombre, gran intelectual cajamarquino y gran amigo. Su entusiasmo por la antropología, la cultura andina, y su tierra natal de Cajamarca fue contagioso. Su presencia alentadora y su generoso apoyo al ILV y al editor de este libro jamás olvidaremos. Lo extrañamos mucho.

Y a la memoria de Nancy Black y Cheryl Miller, colegas nuestras cuyo amor a Dios y a las comunidades quechuahablantes donde trabajaron es una fuente continua de inspiración. Al final de su carrera ya han recibido la bienvenida divina: “Bien hecho, buen siervo fiel. Entra en el gozo de tu Señor”.

Contenido

PREFACIO	11
----------------	----

PRIMERA PARTE

LA ANTROPOLOGÍA, EL TRABAJO INTERCULTURAL Y LA CULTURA QUECHUA	13
EL VALOR DE LA ANTROPOLOGÍA PARA EL TRABAJO INTERCULTURAL.....	15
<i>David Coombs</i>	
ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE DE LA ANTROPOLOGÍA.....	21
<i>David Coombs</i>	
DIFERENCIAS CULTURALES Y RELACIONES INTERÉTNICAS	35
<i>David Coombs</i>	
EL CAMPESINO Y EL CAMBIO CULTURAL	41
<i>David Coombs</i>	
INFLUENCIA ENTRE EL CASTELLANO Y EL QUECHUA EN CAJAMARCA.....	49
<i>David Coombs</i>	
UNA BREVE BIBLIOGRAFÍA DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE CULTURAS ANDINAS	67
<i>David Coombs</i>	

SEGUNDA PARTE

EL MATRIMONIO EN LOS ANDES	73
VALORES EN EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA CULTURA QUECHUA DE PANAQO	75
<i>Terry P. Smith</i>	
COSTUMBRES MATRIMONIALES ENTRE LOS QUECHUAS DEL DISTRITO DE MARGOS, HUÁNUCO	135
<i>Mark Bean</i>	
COSTUMBRES DE COMPROMISO Y MATRIMONIO EN LA COMUNIDAD ANDINA DE SHILLA, DEPARTAMENTO DE ANCASH.....	153
<i>Cheryl Miller</i>	

TERCERA PARTE

LA COSMOVISIÓN QUECHUA	163
INTRODUCCIÓN A LA COSMOVISIÓN ANDINA	163
<i>David Coombs</i>	
LA SAL, LA SALIVA Y LOS SERES ESPIRITUALES: una breve mirada a la cosmovisión andina de Inkawasi	169
<i>Dwight Andrew Shaver</i>	
PRÁCTICAS Y CREENCIAS SOBRE EL EMBARAZO ENTRE LOS QUECHUAHABLANTES DE INKAWASI	183
<i>Ronel Groenewald</i>	
LA COCA Y EL CERRO: observaciones sobre la cosmovisión de los quechuas de Panao	217
<i>Terry P. Smith</i>	
EL TEJIDO Y LA CULTURA: el significado de los tejidos en Inkawasi	255
<i>Ronel Groenewald</i>	
T'INKACHIY: un rito andino de fe tradicional.....	273
<i>Eric W. Kindberg</i>	
LA MUERTE Y LAS CREENCIAS RELACIONADAS CON EL ALMA ENTRE LOS QUECHUAS DEL RÍO PASTAZA	297
<i>Christa Tödter</i>	

Prefacio

El presente volumen se ha preparado para personas que desean entender mejor la cultura quechua, pero que no son especialistas en antropología sociocultural. Muchos profesores de primaria y secundaria, ingenieros, médicos, enfermeras, sanitarios, agrónomos, misioneros y otros profesionales viven o trabajan en zonas rurales, y, por razones personales y profesionales, desean entender mejor las comunidades andinas y amazónicas de habla quechua. Nuestra meta es que estas descripciones de la cultura quechua sean comprensibles y de provecho para ellos, y que despierten en el lector el deseo de observar y de entender mejor la cultura quechua de la zona donde trabaja, especialmente los aspectos culturales que son más relevantes para su vida cotidiana y sus actividades profesionales. Por eso, nuestra orientación es práctica y evitamos en lo posible la terminología especializada. Por otro lado, se espera que algunos de los estudios también sean útiles para los antropólogos profesionales que deseen hacer investigaciones comparativas entre diferentes regiones (y países) donde se hablan variedades del quechua.

El libro se divide en tres partes. La primera comienza con una breve introducción a la antropología sociocultural y a la etnografía, que es la rama de la antropología que investiga, describe y analiza los conocimientos, las creencias, las prácticas, la organización social, los artefactos y otros aspectos sociales y culturales de una sociedad específica. Se presenta la importancia de la antropología para los que viven en sociedades ajenas a la suya, seguida por una explicación de algunos conceptos clave de la antropología, y luego se habla de varios aspectos de la cultura andina. Esta primera sección formó parte de un curso de orientación a la cultura quechua que, durante los últimos veinticinco años, el editor de este volumen ha enseñado a miembros del Instituto Lingüístico de Verano (ILV) y a otros profesionales, tanto peruanos como extranjeros. Casi todos los autores de la segunda y tercera partes del libro estudiaron esos cursos de orientación.

Por falta de tiempo y espacio se han omitido algunas partes del curso, incluso varios métodos para realizar investigaciones etnográficas. Para los que quieran profundizar el conocimiento de esos métodos se recomienda el curso “Ethnographic Field Methods” (Métodos Etnográficos de Investigación de Campo) ofrecido por el ILV en varias universidades de

los Estados Unidos y Canadá o, como alternativa, estudien y pongan en práctica los métodos enseñados en los libros *Participant Observation* (1979) y *The Ethnographic Interview* (1980) de James Spradley (ver la bibliografía en la página 678).

Las dos últimas partes de este libro presentan los resultados de investigaciones etnográficas, hechas por diferentes autores que explican aspectos de la vida de comunidades quechuahablantes donde pasaron largos períodos de residencia. Todos los autores hablan el quechua de la zona que describen. En la segunda parte se encuentran estudios sobre el matrimonio en los Andes, y en la tercera parte, los investigadores tratan de entender y describir aspectos de la complicada realidad psíquica que es la cosmovisión quechua, es decir, la forma en que los quechuahablantes ven e interpretan su mundo.

Estas investigaciones fueron presentadas como ponencias en congresos y conferencias. Los autores han participado en la vida comunal de los quechuahablantes, y han combinado sus observaciones socioculturales con otras formas de investigación, como entrevistas etnográficas con miembros de la comunidad, análisis de textos en quechua y otras. Una de nuestras metas principales ha sido entender las categorías cognitivas de los grupos de habla quechua, y minimizar la proyección de categorías foráneas del investigador sobre los datos recogidos.

Si un quechuahablante, un antropólogo u otra persona que conoce bien una comunidad quechua lee estas descripciones y se da cuenta de diferencias y semejanzas con la zona que conoce, habremos contribuido en algo a un mejor aprecio de la compleja realidad que es el mundo quechuahablante. Si el lector se animara a escribir y publicar esas observaciones, este volumen podría servir para el estudio comparativo de las comunidades quechuahablantes de diferentes regiones andinas y amazónicas. La meta fundamental aquí es compartir parte de lo que hemos aprendido de nuestros consejeros culturales quechuahablantes, comunicando en lenguaje accesible algunos aspectos del tesoro cultural y lingüístico del Perú.

David Coombs

PRIMERA PARTE

LA ANTROPOLOGÍA, EL TRABAJO INTERCULTURAL Y LA CULTURA QUECHUA

Como mencionamos en el prefacio, antes de entrar en observaciones específicas sobre la cultura quechua, queremos hablar de la importancia de la antropología para todos los que realizamos trabajos interculturales. Como segundo tema de esta primera parte presentaremos algunos conceptos clave derivados de la etnosemántica, una rama de la antropología cognitiva. Después se hablará de algunos aspectos de la cultura andina en general, y por último se dará una descripción de la relación entre el quechua y el castellano en el departamento de Cajamarca, la región mejor conocida por el autor-editor.



EL VALOR DE LA ANTROPOLOGÍA PARA EL TRABAJO INTERCULTURAL

David Coombs

1. Introducción

Tanto para los lingüistas y especialistas de alfabetización del ILV como para los demás profesionales que trabajan en culturas ajenas a la suya, la antropología es una disciplina que puede ayudarles a lograr sus metas más profundas e importantes. Para los que son motivados por valores cristianos, se relaciona directamente con el segundo de los dos mandamientos principales de Jesucristo: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Si uno no puede entender a los miembros de otra sociedad, tampoco puede amarlos y servirlos de manera adecuada y comprensible para ellos. Además, sin un entendimiento profundo de la cultura de la sociedad ajena a la nuestra, podemos producir cambios culturales negativos que hacen daño a las personas a las que queremos servir. Dos metas fundamentales de muchos profesionales en el trabajo intercultural son aprender bien una variedad quechua y relacionarse bien con el pueblo que la habla. Todo el que aprende un nuevo idioma y un nuevo sistema cultural se equivoca a menudo, pero la antropología sociocultural, como la lingüística, puede ayudarnos a integrarnos en la nueva sociedad. Esperamos que este breve resumen de la primera parte del curso de orientación cultural ayude al lector en su búsqueda de conocimientos culturales.

Como ya se dijo, la antropología sociocultural nos puede ayudar en muchos aspectos de nuestro trabajo, desde la traducción de las Sagradas Escrituras hasta el empleo de los saludos adecuados de todos los días, porque el éxito que alcancemos como residentes de una comunidad quechuhablante no depende sólo del compromiso personal y de las buenas intenciones, sino también de la competencia lingüística y cultural. Los que mejor se desempeñan en el trabajo intercultural son también buenos antropólogos, ya sea por capacitación profesional, por naturaleza, o por las dos cualidades. Algunos son mejor dotados en el arte de imitar los sonidos de un nuevo idioma, o son más sociables que otros, pero todos podemos mejorar con la ayuda de la lingüística y la antropología. Así como en el aprendizaje del idioma quechua, en la competencia cultural hay

elementos de **COMPRESIÓN** y de **PRODUCCIÓN**, es decir que hay que **COMPRENDER** el significado de lo que otros dicen y de lo que hacen, y tenemos que **HABLAR** y **COMPORTARNOS** de manera que otros puedan comprender correctamente el significado de nuestras palabras y acciones.

El afecto y la buena voluntad, a menudo, no pueden superar una falta de competencia cultural. Es posible entender mal a otros o ser mal entendido por ellos, como se ve en el siguiente ejemplo. Un estudiante cristiano que estaba trabajando en la tesis doctoral en antropología pidió a sus amigos que oraran por la esposa gestante de uno de sus asesores culturales quechuahablantes. El asesor se enfureció tanto que quiso dejar la investigación, porque en su comunidad nunca se habla delante de otros del embarazo de una mujer cuando la mujer o su esposo está presente. Pero no es el caso en otras comunidades quechuahablantes. Puede variar de persona a persona y de región a región. Como se puede ver, llegar a ser competente es un proceso largo y a veces penoso, pero es la base de todo lo que se hace, y lograr competencia es absolutamente necesario si uno quiere ser un participante aceptado en una comunidad quechuahablante.

2. La antropología y la traducción

El trabajo tradicional del antropólogo sociocultural ha sido estudiar sociedades e idiomas ajenos y traducir lo que ha aprendido al idioma de otro público, en forma de una etnografía. En el mejor de los casos, este trabajo puede representar correctamente la cultura estudiada y mejorar la comprensión entre grupos étnicos. En el peor de los casos, puede dar una ventaja a los que leen la etnografía para explotar a los miembros del grupo estudiado. Por ejemplo, un empleado de un banco quiso saber más acerca de un pueblo quechuahablante donde yo vivía para averiguar si los comuneros sabían el valor de sus productos, o si era posible hacer trueque con ellos, sacando una buena ventaja económica. Por eso, hay que reconocer que existen problemas complejos de ética profesional en el estudio de los pueblos marginados. Por esa razón, escogí el nombre ficticio de “Yuraq Paqcha” para la zona que estudié y describí en *Todos somos iguales*, un libro que trata de “traducir” al castellano parte de lo que aprendí de los residentes de un distrito quechuahablante de Cajamarca.

Los lingüistas del ILV han trabajado en diferentes tipos de traducción, como, por ejemplo, han recopilado y traducido historias,

leyendas, adivinanzas y cuentos folklóricos; han elaborado diccionarios; han traducido al quechua libros de educación, salud y agricultura, la Declaración Universal de Derechos Humanos, partes de la Constitución Política del Perú y las Sagradas Escrituras. El significado de las palabras de la Biblia (como de cualquier texto) se deriva de su contexto sociocultural e histórico, así como el de las palabras del idioma receptor al que un traductor desea traducir. Sin una comprensión adecuada de las múltiples culturas, las bíblicas y las andinas, en nuestro caso, la traducción no sería posible. Aun palabras que parecen sencillas y concretas pueden dar problemas al traductor debido a sus connotaciones culturales. Por ejemplo, el arco iris tiene un significado muy negativo en la cultura quechua, y los préstamos *judiyu* ‘ateo’ y *jintil* ‘raza prehumana’ no tienen el mismo significado que “judío” y “gentil” tienen en castellano. Sin una comprensión adecuada de las categorías semánticas andinas es muy fácil hacer errores serios de traducción.

3. La antropología y el amor “émic”

Wayne Dye hizo un análisis de varios programas de investigación intercultural y producción de materiales en varios idiomas indígenas en México. Buscó las condiciones para que un programa tuviera éxito. Descubrió que una de las dos condiciones más importantes es la habilidad del lingüista para mostrar afecto de una manera comprensible para los miembros de la sociedad indígena. En uno de los casos estudiados, un equipo de lingüistas vivía de manera sacrificada, en relativa pobreza, porque invertía una gran parte de sus limitados recursos en medicinas para tratar a los enfermos del grupo étnico donde vivían. Pero no habían aprendido la importancia cultural de servir café con azúcar a los visitantes. Por ello, la gente pensaba que eran tacaños o que estaban molestos por las muchas visitas. Los comuneros tampoco apreciaron el sacrificio que los lingüistas habían hecho para comprar medicinas, porque las medicinas tradicionales que ellos empleaban se derivaban de plantas y minerales naturales que no costaban nada. Los programas de alfabetización y de traducción de la Biblia no tuvieron mucho éxito dentro de ese grupo étnico, y es probable que una de las causas principales del fracaso haya sido la falta de comprensión cultural por ambas partes.

Otro equipo vivía con más comodidad y hasta tenía una empleada indígena. Le dijeron que tratara muy bien a todos los que venían a visitar. Ella sabía cómo recibirlos bien, qué comida se debía servir a cada visitante

y muchos otros detalles de su propia cultura. Gracias a los conocimientos culturales de su empleada, los lingüistas pudieron observar y aprender cómo debían comportarse con los demás. Gozaban de muy buena reputación en toda la región por el cariño y la generosidad que mostraban, y casi todos sus programas tuvieron éxito.

El concepto de lo “émic” de Kenneth Pike habla de la importancia de entender las categorías semánticas nativas y de no confundirlas con nuestras categorías semánticas occidentales. Dye emplea este concepto de Pike para describir “el amor émic”, un sentimiento de amor que se muestra en comportamientos entendidos dentro de la cultura local como muestras de afecto.

Dentro de la antropología sociocultural norteamericana, tal vez el concepto más central sea el de “cultura”. Es tan importante que antropólogos de diferentes especialidades y orientaciones teóricas han dado muchas definiciones de lo que es la cultura en general y de lo que es un sistema cultural específico. En la sección que sigue se recomiendan algunas definiciones de esos y otros términos clave y se presenta un marco teórico derivado de la antropología cognitiva que se conoce con el nombre de “etnosemántica”.

4. La competencia cultural exige investigación bibliográfica y etnográfica

TAREA: Después de leer esta primera sección, el lector debe pensar en los temas culturales más relacionados con el trabajo que realiza y escoger uno de ellos para tenerlo en mente durante la lectura de los capítulos que siguen. Puede cambiar después el tema escogido, pero es importante que desde el principio relacione los conceptos y los métodos que presentamos con un problema específico de investigación. Todo el que realiza trabajo intercultural debe conocer el comportamiento aceptable de una persona dentro de la comunidad donde vive. También es importante pensar en la especialidad profesional para escoger un tema que tenga importancia para esa especialidad. Si es médico o enfermera, podría investigar la perspectiva indígena acerca de las causas y la curación de las enfermedades. Si es agrónomo, tal vez tendrá interés en la división del trabajo entre hombres, mujeres y niños o en el ciclo anual agrario. Si uno es sacerdote o pastor será importante adquirir conocimientos sobre los

seres espirituales que habitan el mundo de los comuneros quechuhablantes o sobre lo que piensan de la muerte y de lo que ocurre después de la muerte. También es importante escoger un tema que le sea accesible como investigador etnográfico.



ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE DE LA ANTROPOLOGÍA

David Coombs

1. La diversidad intracultural

En todo este libro, uno de los conceptos que hay que recordar es que ningún sistema cultural es completamente homogéneo. En las zonas quechuahablantes, las diferencias lingüísticas entre las variedades del quechua forman parte de sistemas socioculturales que también varían en otros aspectos importantes. Por ejemplo, la división clara del trabajo entre hombres y mujeres se ve en todo el mundo quechuahablante, pero puede variar de una región a otra y de una comunidad a otra, en cuanto a las labores específicas que realizan. Se puede decir lo mismo en cuanto a las reglas del intercambio de ayuda laboral (la minga y la faena), el trato con forasteros, la estabilidad del matrimonio, las formas de reciprocidad y muchos otros aspectos socioculturales. Es decir que la cultura quechua no es homogénea. Por muchos factores históricos, ecológicos, sociales y económicos, los grupos andinos quechuahablantes pueden ser muy distintos, y los grupos amazónicos (San Martín, río Pastaza y río Napo, por ejemplo) tienen prácticas y creencias aún más distintas cuando se comparan con las de la región andina. Aun dentro de una comunidad quechuahablante existen algunas diferencias socioculturales entre los subgrupos; por ejemplo, entre los hombres y las mujeres, los adultos y los niños, los monolingües y los bilingües, y entre los que se especializan en una ocupación, como los curanderos, y los que no lo son. Los especialistas dentro de la cultura quechua normalmente guardan sus conocimientos, y comparten los secretos solamente con aprendices seleccionados, que a menudo son miembros de su familia.

2. Definición de “cultura” y de “una cultura”

Como se dijo en la primera sección, en la antropología sociocultural existen muchas definiciones de “cultura”. Esas diferencias resultan, en parte, de la importancia que el concepto tiene. Otra razón por la que existen muchas definiciones es que las creencias y los comportamientos de

los seres humanos son muy complejos y diversos. Los intereses teóricos y temáticos de los antropólogos también influyen en los conceptos y en las definiciones que proponemos. Somos como los ciegos que al examinar diferentes partes de un elefante discutían las ideas que tenían acerca del gigantesco animal, insistiendo que un elefante era como un árbol, una pared, una manguera, una sogá, etc.

En este libro vamos a tratar los sistemas culturales como sistemas de conocimientos, dentro de la orientación teórica llamada “etnosemántica”. Se ha escogido esta orientación porque se relaciona estrechamente con la lingüística, campo conocido por los miembros del ILV, y también porque ayuda al estudioso a entender las categorías semánticas de los quechuahablantes más que otras orientaciones teóricas. Dentro de esta tendencia teórica, Spradley y McCurdy (1980)¹ definen la cultura como: “Los conocimientos adquiridos por los seres humanos para interpretar sus experiencias y para generar su comportamiento”. Algunos de esos conocimientos, como el aprendizaje del idioma, son adquiridos con la ayuda de habilidades innatas que canalizan y facilitan el aprendizaje de los niños. Pero para nosotros y para los sociólogos que siguen la teoría del “interaccionismo simbólico”, la gran mayoría de esos conocimientos culturales son adquiridos a través de la interacción del niño con los demás miembros de su sociedad. También hay interacción entre el niño y su ambiente, pero la naturaleza es interpretada a través de las categorías semánticas que él aprende de los demás miembros de su sociedad. No solamente observamos, escuchamos e imitamos a los demás, sino que también nos definimos a nosotros mismos, en mayor o menor grado, por medio de sus reacciones hacia nosotros. El resultado de esta interacción no es un sistema cultural completamente homogéneo. Cada persona aprende categorías de otros pero las define e interpreta de una manera única e individual, según las experiencias que ha tenido. Por eso, nos gusta la definición de Roger Keesing del concepto de una cultura, es decir, de un sistema cultural: “un sistema de conocimientos, un compuesto de los sistemas cognoscitivos que son más o menos compartidos por los miembros de una sociedad” (Keesing 1979:15, “Linguistic Knowledge and Cultural Knowledge: Some Doubts and Speculations”, *American*

¹ Si no se indica lo contrario, las referencias bibliográficas se encuentran en las páginas 64-69.

Anthropologist 81:14-36). Esta definición reconoce que los sistemas de categorías cognoscitivas de los individuos nunca son idénticos, pero pueden ser muy parecidos.

No hablaremos mucho de la teoría antropológica, pero es necesario entender algunos conceptos clave, como el concepto de cambio cultural, una definición práctica de “campesino” y algunas diferencias sociales entre peones y campesinos propiamente dichos. Al hablar de estos conceptos, tomaremos ejemplos de la cultura quechua. Después hablaremos de algunas características de la cultura quechua de Cajamarca, el departamento donde vivimos durante muchos años. Recomendaremos la lectura de algunos libros para que el lector se familiarice más con la metodología etnográfica de investigación. Esto último es muy importante porque una de las generalizaciones más importantes que podemos hacer sobre “la cultura quechua” es que es muy arriesgado hacer generalizaciones. Por ejemplo, el mismo quechuahablante que se había enojado con el investigador extranjero que habló en público del embarazo de su esposa, se quedó asombrado una semana después cuando un quechuahablante de otra región andina pidió en una reunión que oraran por su esposa que también estaba esperando un bebé. Por eso, es muy importante hacer una investigación etnográfica de la zona donde uno va a vivir y trabajar.

Es posible enseñar conocimientos culturales de una manera formal, con profesores profesionales, pero en la cultura quechua es mucho más común aprenderlos informalmente de familiares, amigos y otros miembros de la comunidad. En algunos casos existe una relación un poco más formal de experto-aprendiz, como es el caso de los curanderos, los hueseros, los adivinos, los albañiles, los alfareros, los tejedores, los sombrereros, los talladores de piedra, los fabricantes de tejas, etc. Sin embargo, la manera más común de transmitir conocimientos es por medio de la demostración y la imitación. Esos conocimientos no se enseñan en clases formales. Parece que la mayoría de aprendices son hijos o familiares de los expertos, y muchos de ellos guardan celosamente los conocimientos. Por eso, a veces cuesta mucho tiempo y esfuerzo establecer las relaciones de amistad y confianza necesarias para adquirir conocimientos profundos de la cultura quechua.

En años recientes, la enseñanza formal ha aumentado en la sierra, debido que hay más escuelas rurales y hay muchos cursos patrocinados por organismos del gobierno y por organizaciones no gubernamentales (ONG).

Pero muchos de esos cursos no tienen en cuenta la realidad lingüística y cultural de los quechuahablantes, sino que siguen un modelo urbano de enseñanza de temas foráneos a la cultura quechua. Es difícil investigar los estilos andinos de aprendizaje, pero es muy importante entenderlos para el propio aprendizaje y para que un trabajo de capacitación o de intercambio de ideas en el campo tenga éxito.

3. Breve historia de algunos marcos teóricos

3.1 El historicismo y el difusionismo

En los Estados Unidos, Franz Boas, Alfred Kroeber, Robert Lowie y otros antropólogos de orientación “descriptiva” (basada en investigaciones de campo) estudiaron los sistemas culturales según su propia realidad e historia. El propósito era describir la sociedad bajo estudio según sus propias categorías, dejando que los datos descubiertos los guiaran inductivamente a compararla con culturas vecinas y otras más lejanas, hasta llegar a conclusiones teóricas más generales. También se les llama *historical particularists* (“particularistas históricos”) porque dan mucha importancia a la historia de cada grupo etnolingüístico para explicar sus prácticas y creencias. Rechazan los modelos de la evolución social del siglo diecinueve como simplistas, erróneos y no basados en datos derivados de estudios cuidadosos de las sociedades nativas. Los conceptos teóricos de los historicistas en cambio, se basan en investigaciones de campo y normalmente son más concretos y menos generales.

Otra escuela antropológica investiga la manera en que creencias y prácticas culturales se difunden geográficamente a sociedades vecinas. Por eso, sus seguidores son llamados “difusionistas”. Los historicistas y los difusionistas trataron de ir más allá de las culturas determinando “áreas culturales”, o sea regiones geográficas donde se desarrollan diferentes culturas que comparten ciertos rasgos culturales. Estas escuelas han tenido cierta influencia en la orientación teórica que usamos, pero nuestra búsqueda de generalizaciones se ha enriquecido con el estudio de los procesos cognoscitivos generales, realizados por antropólogos y psicólogos cognoscitivos como Berlin y Kay (1999), Sperber y Wilson (1986), y por lingüistas como Chomsky con sus estudios de la adquisición del lenguaje.

3.2 El funcionalismo

En 1914, Bronislaw Malinowski comenzó un estudio etnográfico en las islas Trobriand de lo que ahora es Papúa y Papúa Nueva Guinea y fue atrapado allí por la Primera Guerra Mundial. Después de una larga estadía entre los isleños desarrolló una teoría funcionalista basada en las necesidades humanas, tanto universales como específicas de cada cultura. El hombre desarrolla soluciones para satisfacer sus necesidades según el contexto geográfico, social, político, económico y religioso donde se encuentra. Por eso, sus actividades, relaciones y creencias tienen una causa, una razón. No son simplemente el resultado de una serie de acontecimientos históricos, sino que son motivadas por las funciones que cumplen. La gran debilidad del funcionalismo es que no explica por qué una sociedad llega a desarrollar una solución funcional y no una solución alternativa que hubiera sido igualmente (o más) funcional. Nuestra perspectiva teórica es ecléctica o integracionista. Creemos que existen muchos factores económicos, sociales, psicológicos, ecológicos, políticos y religiosos que restringen y canalizan el descubrimiento, desarrollo y difusión de nuevas soluciones de los problemas humanos, y que se combinan con acontecimientos específicos históricos para producir las soluciones adoptadas por una sociedad.

Los funcionalistas han hablado de dos grandes tipos de funciones: las que son reconocidas por los nativos mismos, que reciben el nombre de “funciones manifestadas” y funciones que sólo el investigador reconoce basándose en su análisis o en su intuición, que reciben el nombre de “funciones latentes”. El funcionalismo muestra una tendencia a ver a las culturas como sistemas completos que funcionan armoniosa y eficientemente. Es cierto que un sistema sociocultural debe tener un mínimo de armonía para no destruirse, pero muchas sociedades, la andina inclusive, también son escenas de conflicto y de prácticas no muy funcionales. Teóricos marxistas y de otras ramas de la teoría del conflicto estudian más los intereses que dividen a los miembros de una sociedad, mientras que los funcionalistas dan énfasis al estudio de los intereses que los unen. De nuestra perspectiva ecléctica, estas orientaciones teóricas que parecen ser discrepantes a menudo enfatizan diferentes aspectos del mismo “elefante” sociocultural.

Algunas orientaciones teóricas, como la sociobiología, el materialismo cultural y algunos seguidores de la ecología cultural ignoran deliberadamente las categorías semánticas y las explicaciones indígenas

para explicar los rasgos culturales de una sociedad. Buscan más bien causas evolucionistas, económicas y ecológicas para explicar el comportamiento humano. Por ejemplo, Marvin Harris, un materialista cultural, trata de describir varias funciones económicas que cumplen las vacas sagradas de la India, que “explican” la razón por la que no son sacrificadas para utilizar la carne. Harris dice que abonan las chacras por donde caminan, y que después que mueren, la carne y la piel proveen comida y trabajo a los curtidores “intocables”. No le interesan mucho las explicaciones religiosas hindúes acerca de la importancia de las vacas sagradas. Las orientaciones teóricas no semánticas a veces dan explicaciones que ayudan a entender algo nuevo de la condición humana en una sociedad, pero nos parece que muchas de sus investigaciones hubieran sido más útiles si hubieran tomado en cuenta también las categorías y las explicaciones indígenas.

Empleamos el término “orientación teórica” en vez de “teoría” porque, en la mayoría de los casos, los antropólogos no han logrado desarrollar teorías detalladas, bien organizadas, probadas y verificadas, como los que se dedican a la física o la química. El hombre es tan complicado que es muy difícil formular experimentos duplicables o dar explicaciones o hacer predicciones muy exactas en cuanto a su comportamiento. Por esa razón, las teorías deterministas de los evolucionistas del siglo diecinueve o de algunos marxistas modernos no han tenido mucho éxito para explicar o predecir el futuro de una sociedad. Con algunas excepciones, como los estudios de la evolución de los nombres de los colores en diferentes idiomas, lo mejor que se ha logrado ha sido crear orientaciones teóricas que ayudan a enfocar la investigación y a hacer preguntas interesantes. En el proceso hemos aprendido mucho. Sin embargo, quedan muchos debates y preguntas. Por ejemplo, la corriente del post modernismo ha cuestionado la validez de tratar de ser “científico” en el estudio del hombre. Según nuestro punto de vista, un resultado positivo de la orientación post modernista sería hacernos menos dogmáticos y más humildes en cuanto a las suposiciones, interpretaciones y conclusiones que aplicamos al estudio del hombre. Pero la nueva corriente también puede producir una subjetividad que daña el control de la calidad metodológica y analítica de las investigaciones etnográficas.

Los funcionalistas, los historicistas y otros se han dedicado al estudio de campo y a descubrir las categorías nativas, evitando en lo posible la aplicación de categorías semánticas foráneas a una realidad cultural. Pero

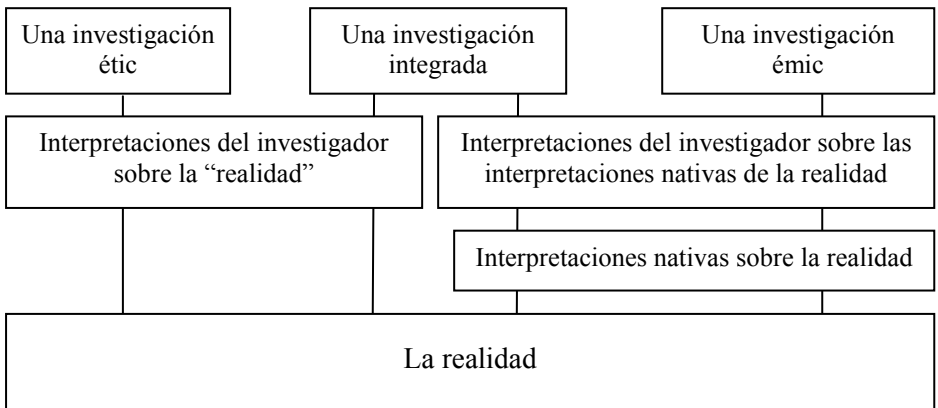
después de descubrir categorías semánticas nativas, tratan de ver si hay paralelos culturales entre los sistemas que les permitan hacer generalizaciones. Cuando los encuentran, los emplean para desarrollar un metalenguaje antropológico basado en tipos idealizados de sistemas de significado nativo. Por ejemplo, los sistemas de parentesco “esquimal”, “hawaiano”, etc. son clasificaciones generales de parentesco que originalmente se descubrieron en sistemas culturales específicos, pero que ahora se utilizan para describir y analizar otros sistemas culturales, porque ayudan a predecir otros rasgos de su estructura social.

3.3 Lo “étic” y lo “émic”

Nuestro interés por entender bien a los quechuahablantes nos lleva a tratar de descubrir sus propias categorías semánticas. En la antropología estas categorías son ÉMIC (nativas) y no ÉTIC (de afuera, sólo del analista).² Kenneth Pike, primer presidente del ILV, fue el creador de los términos ÉTIC y ÉMIC, que ahora son muy importantes para la antropología en general. Pero los conceptos originales de Pike han sido simplificados por la mayoría de los antropólogos. Pike basó esos dos conceptos culturales en el contraste lingüístico entre “fono” y “fonema”. Propuso un contraste similar, pero a nivel cultural, entre los términos “*behavior*” y “*behavioreme*” (algo como ‘comportamiento’ y ‘comportamientema’). Un comportamiento es una acción observable por el antropólogo, sin tomar en cuenta el significado que tiene para los miembros de la sociedad que estudia. Un comportamientema, por otro lado, es una categoría semántica cultural que puede abarcar todos los comportamientos que comunican el mismo significado básico a los miembros de la sociedad. Por ejemplo, en el comportamientema “orden para acercarse al comunicador” puede estar una orden verbal (“¡Ven acá!”), un cartel con el mismo mensaje escrito, un gesto, etc. En castellano, el ademán de la mano y el brazo que significa “ven” es muy parecido al ademán que en la cultura norteamericana significa “hasta luego”. Es decir, que el mismo comportamiento pertenece a dos diferentes comportamientemas en las dos culturas: “orden para acercarse” y “despedida”, respectivamente. Pero muchos antropólogos no comprendieron bien las sutilezas de los conceptos de Pike y llegaron a asociar lo émic con todo el sistema cognoscitivo indígena y lo étic con todo el sistema cognoscitivo del analista extranjero, como se ve en el diagrama que sigue.

² En la antropología, este sentido de étic no tiene nada que ver con lo moral o lo ético, sino viene de la última mitad de la palabra “fonÉTICa”, mientras que “émic” se deriva de la palabra “fonÉMICa”.

Tipos de investigación etnográfica



En el diagrama “la realidad”, tanto física como social, es compleja, continua y no repetible. La realidad es experimentada continuamente. Para entender e interpretar esa realidad compleja, la dividimos en unidades semánticas, a las que les ponemos nombres, para luego relacionarlas. Un ejemplo es el espectro de los colores, que es un continuo que dividimos en categorías, cada una con un nombre. En los Estados Unidos, muchas mujeres dividen el espectro en más categorías que los hombres y manejan un vocabulario más amplio de los colores. Los especialistas tienden a dividir la realidad relacionada con su especialidad en un número mayor de partes y a usar un vocabulario más preciso para designar las partes. Por ejemplo, en la cuarta sección de esta primera parte vamos a hablar de definiciones de la palabra “campesino”, y haremos distinciones más precisas que las que hace la persona común. La antropología cognoscitiva en general, y la etnosemántica, en particular, son especialidades que han desarrollado muchos conceptos y términos para hablar de las categorías semánticas de diferentes culturas. Su orientación es eminentemente ÉMIC, en los dos sentidos de la palabra, tanto el original de Pike, como el más simplificado de muchos antropólogos.

¿Es posible entender bien las categorías nativas? No por completo, pero creemos que vale la pena intentarlo. Por ejemplo, mi meta original fue aprender a hablar el quechua y el castellano con todo el dominio de un hablante nativo. Después de más de treinta años de lucha, me he dado cuenta de que eso no será posible para mí, pero sigo luchando. Si no

pudiéramos acercarnos mucho a las categorías semánticas nativas, la traducción sería imposible. No es imposible, pero sí, es difícil y parcial. Por eso, hay el dicho en castellano “Traducir es mentir”, porque los significados de la lengua original siempre pierden algo del sabor original cuando son traducidos, pero, normalmente se puede entender lo esencial.

¿Por qué es tan difícil que los adultos aprendamos perfectamente bien una segunda lengua y una segunda cultura? Chomsky (*Language and Mind*, 2006) demuestra de manera convincente que los infantes son “hard-wired” (bien preparados genéticamente) para aprender un idioma. Muchos psicólogos cognoscitivos creen que lo mismo ocurre con ciertas categorías culturales. Pero al llegar a cierta edad, esta habilidad disminuye significativamente en casi todas las personas. Algunas investigaciones neurológicas recientes revelan que se registra cierto aumento del número de neuronas del cerebro durante la infancia y también durante los primeros años de la adolescencia. Pero después de ese crecimiento, los grupos (o redes) de neuronas son “podados” y reducidos, si no han sido usados. No podemos estar seguros de lo que significa este fenómeno, pero parece que el ser humano se especializa en su idioma y su cultura, y que después de aprenderlos pierde parte de la habilidad de aprender bien nuevos idiomas y culturas. Sea como fuere, los conocimientos que “absorbemos” en los primeros años de vida definen la realidad para nosotros a un nivel más profundo que los conocimientos adquiridos después. En un viaje de Cajamarca a Huánuco, nos sirvieron jugo en una cajita de 200 ml. Después de veintisiete años de trabajar con el sistema métrico, entendí más o menos cuánto era, pero para “sentirlo” mejor, lo convertí a onzas, y así pude relacionar la cantidad con la de objetos de mi niñez y mi juventud, como por ejemplo, las botellas pequeñas de Coca Cola que comprábamos a cinco centavos de dólar. Lo mismo pasa con la temperatura en grados centígrados o con el peso en kilos. Tengo una idea general de estas medidas, pero para comprenderlas mejor las convierto a mi sistema original, aprendido en la niñez. Pero en mi manera de pensar también se han registrado cambios profundos debido a los muchos años que he vivido bajo la influencia de la cultura quechua. Por ejemplo, al llegar al Perú yo “sabía” que tomar bebidas frías o comer helados por la noche no producía enfermedades, como todos creen en la sierra. Pero he cambiado de idea después de haber vivido muchos años en la altura sin calefacción en la casa. Lo aprendí después de muchos años, mientras que mi hija, por haber nacido en el Perú, lo “sabía” desde el principio. Ella también aprendió a tener mucho miedo a los cerros y a los animales que pertenecen al cerro,

según la creencia quechua, como el zorro. En *Explaining culture* (1996), Dan Sperber dice que las categorías culturales aprendidas en la infancia y en los primeros años de la niñez se aprenden por medio de un proceso cognoscitivo distinto al de las categorías que se aprenden posteriormente, y que las primeras son más “reales” para la persona.

Como ya se dijo, algunos aprenden una lengua y una cultura con más facilidad que otros. Pero la gran mayoría de nosotros nunca podremos convencer a los quechuahablantes que somos uno de ellos, mucho más si a las diferencias culturales y lingüísticas se añaden diferentes rasgos raciales. Por ejemplo, yo pensaba que estaba adaptándome muy bien a la cultura quechua, pero cuando sufrí un corte al trabajar en una minga, los comuneros dijeron: “Miren, su sangre también es roja, como la nuestra”. Sentí que me habían visto como a un marciano visitando el planeta tierra. Pero lo positivo es que muchos de nosotros podemos sorprender a los quechuahablantes con nuestra habilidad para hablar su idioma y entender su cultura. Podemos llegar a ser amigos íntimos de algunos de ellos.

La distinción entre los términos y las categorías nativas y los nuestros es crucial cuando se trata de escribir notas etnográficas precisas. Es muy importante anotar en el archivo de datos si una observación o interpretación es nuestra o si es de un miembro de la sociedad que estamos estudiando.

4. La observación participante

¿En qué consiste la *observación participante* (que también se llama *observación participativa*)? Los observadores participativos hacen más que observar a las personas y anotar lo que hacen y dicen. Acompañan a la gente y ayudan en muchas actividades cotidianas, aprendiendo hasta donde pueden el idioma y la manera de percibir y entender la realidad. En un sentido, aprenden de nuevo a vivir, pero de una manera parcial, menos profunda y no tan natural como el aprendizaje original de su niñez. El aprendizaje de los adultos es menos eficiente que el de los niños, y los adultos además traen consigo todo un mundo de conocimientos que no se pierden completamente, a través de los cuales evalúan las nuevas creencias y prácticas. No las aceptan sin pensar, como hacen los niños. En realidad, la reacción más natural del adulto es rechazar como irreal o menos válido todo lo que choca contra las categorías culturales originales. Ese rechazo de los nuevos conocimientos resulta de lo que se llama “etnocentrismo” y

es un universal humano que no desaparece por completo, ni en los antropólogos ni en los lingüistas más experimentados.

También existe el desafío de explicar a los quechuahablantes por qué un foráneo desea volverse como niño para aprender una segunda cultura. No es un rol muy común. Los etnógrafos (y los lingüistas) normalmente no van a una comunidad con un rol ya establecido y entendido por la comunidad, como en el caso de los profesores rurales, por ejemplo. Tienen que explicar sus metas en términos que los quechuahablantes puedan entender. En nuestro caso, los comuneros no habían oído nada sobre antropología ni lingüística, pero algunos entendieron un poco cuando les dije que quería aprender el idioma y las costumbres del pueblo, y escribir una ponencia sobre su distrito para terminar mis estudios de postgrado. Ofrecí publicar los resultados de la investigación en castellano para que algunos de ellos los pudieran leer. Pero nadie en su universo podía ganarse la vida haciendo ese tipo de “trabajo”. Entendían que los profesores recibían un sueldo, y yo enseñé algunos cursos en la escuela y en la universidad regional, pero durante la mayor parte del tiempo, iba con ellos, ayudaba en las mingas, conversaba con ellos y compartía su vida. Pero mi esposa y yo no teníamos chacras ni un “verdadero trabajo” manual según las categorías culturales del pueblo quechua. Por eso, al principio dudaron mucho de lo que les habíamos dicho. Pensaban que éramos espías de los abigeos (para ayudarles a robar su ganado), agentes del gobierno peruano, cobradores de impuestos, hacendados que buscaban terrenos, etc. Todas esas sospechas eran completamente lógicas y comprensibles si se tienen en cuenta las experiencias sumamente negativas que habían tenido con los conquistadores españoles y sus descendientes.

En nuestro segundo año en el pueblo, colaboramos con dos amigos quechuahablantes en la publicación de un libro de cuentos y narraciones en quechua y castellano. Esa contribución a la preservación de sus tradiciones orales nos ayudó a establecernos como “hacedores de libros en quechua”, un rol completamente nuevo y poco entendido. Algunos nos acusaron de aprender su idioma para venderlo en el extranjero o a los quechuahablantes mismos, a pesar de los precios muy subsidiados que cobrábamos por los libros. El hecho de que los libros fueran un proyecto de cooperación entre nosotros y algunos de los mejores narradores del pueblo nos ayudó porque no querían criticar demasiado a los narradores que eran personas respetadas.

Para establecer una identidad que fuera comprensible, la fotografía también nos ayudó. Teníamos la única cámara fotográfica que había en el distrito, y cuando les tomamos fotos obsequiamos una copia a la persona fotografiada. Después de poco tiempo, comenzaron a pedir fotos (o que hiciéramos videos) de fiestas y de otros eventos especiales. Aunque les cobrábamos solamente el costo de la película, pensaban que con este trabajo ganábamos parte de lo que necesitábamos para vivir. Puesto que habíamos colaborado con varios quechuahablantes en la publicación de libros, muchos comprendieron mejor ese rol y la motivación que teníamos para colaborar con ellos en la traducción de las Sagradas Escrituras al quechua.

5. Los consejeros culturales

Lo más pronto posible, es importante formar una red de consejeros culturales, hombres y mujeres de edades, familias y facciones diferentes dentro de la comunidad, a quienes acudir cuando no se sepa qué hacer en una situación cultural. La esencia de la investigación etnográfica está en que el investigador no es un foráneo sabio y educado sino un aprendiz humilde. Podemos explicar a los consejeros culturales que somos como niños en el conocimiento del idioma y la cultura (realidad que pueden observar todos los días), y que no sabemos qué hacer cuando nos piden ser padrinos, nos piden dinero prestado, etc. Cuando los líderes de una iglesia quechuahablante me piden consejos sobre asuntos bíblicos, normalmente les digo: “Soy como un niño en la comprensión de sus costumbres. Puedo ayudarles a buscar las referencias de los pasajes bíblicos relacionados con la pregunta, pero ustedes tendrán que estudiarlos y aplicarlos a su propia cultura”.

5.1 ¿Cómo se sabe si una persona va a ser un buen consejero cultural?

En realidad no se puede saber con seguridad, pero se puede preguntar a varios amigos y conocidos quiénes hablan mejor el quechua y saben más acerca de las costumbres. Quizá algunos tengan un poco de confianza en un extraño y acepten ser su consejero. Puede ser que después se descubra que algunos de los consejeros no fueron muy confiables, debido a su posición marginal en la sociedad o a una falta de competencia cultural, un interés propio, etc.

5.2 Una nota metodológica

Si se han identificado bien todas las fuentes de datos, es posible evaluar después la confiabilidad de una persona y eliminar los datos proporcionados por ella o limitar su uso, si los datos no son confiables. Por ejemplo, descubrimos que una mujer que nos ayudó a aprender el quechua no había nacido en la comunidad, sino que había venido de una zona de habla hispana después de casarse con un comunero. Hablaba el quechua con mucha fluidez, pero su gramática no era correcta en muchos aspectos, hecho que descubrimos poco a poco.

Al inicio de una investigación etnográfica, es normal que las personas cambien su manera de ser y sus actividades en presencia del observador participante. A veces pasa mucho tiempo antes que el investigador pase más inadvertido. Por eso, hay que buscar situaciones sociales en las que la presencia de un foráneo no interrumpa demasiado. Sin embargo, casi siempre es difícil saber cómo se hubieran comportado si el observador no hubiera estado presente.

El observador participativo no es un observador frío, como muchos observadores de otras ciencias sociales. Es un participante activo. En un cuestionario no utiliza categorías semánticas ajenas a la cultura estudiada, como hacen algunos investigadores de otras disciplinas. Por ejemplo, hemos visto el empleo del término “secta” para hablar de la religión del entrevistado en un cuestionario utilizado por un psicólogo. El término refleja una categoría semántica de ciertos científicos sociales y de personas no religiosas, para quienes significa “denominación religiosa”. Pero muy pocas personas religiosas se identificarían como miembros de una secta, palabra que, para ellos, habla de los que se han apartado de la religión verdadera para seguir creencias falsas o dudosas.

El observador participante no debe llegar a ser tan integrado que se vuelva nativo. En ese caso, dejaría de ser un observador científico. La meta del antropólogo es combinar una participación plena y profunda con la observación y la reflexión científicas. La meta del observador es también rechazar la tendencia natural al etnocentrismo, y no condenar lo que todavía no comprende, sino tratar de examinar y entender hasta las prácticas más ofensivas dentro del contexto sociocultural. Este principio de tolerancia será tratado en más detalle en la sección sobre el cambio cultural.

La investigación más útil para la mayoría de nuestros programas combina la metodología émic, como las de Spradley o Pike, con métodos étic, comparando lo que los quechuahablantes dicen sobre sus categorías semánticas y comportamientos con lo que en realidad hacen, y comparándolas con las categorías semánticas científicas propuestas por antropólogos u otros científicos sociales. Muchas veces las discrepancias entre el comportamiento ideal y real revelan otras reglas culturales no mencionadas en las primeras entrevistas, o revelan diferencias intraculturales de comportamiento entre clases de personas. Las discrepancias pueden revelar “reglas para romper las reglas” o ideales que no son compartidos por todos o que son reconocidos pero no buscados por muchos. Como se puede ver, este método depende de las dos grandes metodologías etnográficas: la OBSERVACIÓN PARTICIPATIVA y la ENTREVISTA ETNOGRÁFICA. De lo que el investigador escucha en las entrevistas, puede aprender mucho sobre los ideales de la sociedad, y de lo que observa, puede descubrir lo que en realidad se hace. Los libros metodológicos de Spradley (1979 y 1980) son una introducción excelente y accesible a los dos métodos, pero están en inglés.

TAREA: Leer Spradley, 1980, pp. 3-13 y 26-35; escoger un aspecto de la cultura quechua para estudiarlo.

DIFERENCIAS CULTURALES Y RELACIONES INTERÉTNICAS

David Coombs

1. Los instrumentos principales de investigación somos nosotros

Los etnógrafos utilizan muchos instrumentos de investigación como grabadoras, cámaras fotográficas y de video, computadoras, cuadernos y lapiceros, dibujos, fotos y otros, pero el instrumento principal del etnógrafo es el etnógrafo mismo. El etnógrafo observa, escucha, conversa, pregunta, escribe, analiza, etc. El problema es que no es un instrumento bien calibrado para investigar una cultura ajena. Ha sido formado por su cultura de origen. Es posible criticar algunos aspectos de la propia cultura y rechazar algunos de sus valores, ideas y prácticas, pero tiene más en común con sus paisanos que con los miembros de cualquier otra cultura del mundo. Por eso, el instrumento tiene que ser “calibrado”, a través de una segunda o tercera “enculturación”, que es el proceso por el que uno aprende su cultura de origen.

Pensemos en algunos de nuestros valores y creencias originales, sean de Lima, de los Estados Unidos, del Japón o de otro lugar en comparación con los valores de los quechuahablantes.

Puedo hablar con más confianza de la cultura estadounidense, pero cada uno de los lectores debe observar contrastes en las relaciones interétnicas entre los miembros de su cultura de origen y los de otras culturas. Por ejemplo, una inglesa se dio cuenta de algunas tensiones entre sus colegas norteamericanos y los ingleses. Después de observar varias situaciones sociales tensas durante sesiones de planificación, llegó a la siguiente conclusión: “Los ingleses no cambiamos nada si lo podemos soportar, pero los estadounidenses no soportan nada si lo pueden cambiar”. Había descubierto que los ingleses valorizan el pasado y la tradición, mientras los norteamericanos valorizan más el futuro y el cambio.

Otros valores de la cultura estadounidense son el individualismo, la independencia (depender solamente de uno mismo) y la defensa de la intimidad o privacidad, por lo que la hospitalidad tiene menos valor que en muchas culturas. El trabajo es altamente valorizado. Muchos miembros de

las sociedades modernas, entre ellas la estadounidense, no trabajan para vivir sino que viven para trabajar. El trabajo puede ser más importante que las personas, y la identidad y el valor de la persona se deriva directamente del trabajo que hace. También se hace una separación definida entre el trabajo y la recreación y no se mezclan. Miden el tiempo con mucha exactitud, porque es de mucho valor ya que da oportunidad para avanzar el trabajo. La manera en que se habla del tiempo en inglés muestra ese valor pues dicen que “el tiempo es dinero” y, por lo tanto, lo “gastan”, lo “ahorran”, lo “invierten”. La eficiencia es muy valorada porque produce más trabajo en menos tiempo. Hay que ser puntual, para no hacer que el otro pierda tiempo (le “costaría” tiempo si lo hacemos esperar). En consecuencia, el norteamericano tiende a ser menos paciente y más directo que las personas de otras culturas. Hasta el idioma inglés “va al grano” rápidamente. Normalmente, el inglés emplea menos sílabas que el quechua o el castellano para comunicar el mismo mensaje.

Otros valores norteamericanos:

La informalidad vale más que la formalidad. Las palabras “informal” y “relajado” tienen connotación muy positiva en inglés, pero es lo contrario en castellano.

La riqueza da valor a la persona. La posición social depende más del éxito económico que del apellido o del carácter de una persona.

Como ya se dijo, no se piensa mucho en el pasado, sino en el futuro. El cambio es bueno. Lo moderno es lo mejor. Por eso, muchos estadounidenses son fanáticos de las máquinas, sobre todo las más modernas. Tienen un dicho gracioso pero basado en la realidad: “El triunfador en la vida es el que posee más juguetes (máquinas y otras posesiones) cuando muere”.

Muchos cristianos norteamericanos, por su fe y su mística cristiana, han rechazado varios de los valores mencionados, pero conservan muchos otros valores estadounidenses de manera subconsciente. ¿Cómo puede usted describir los valores de su propia cultura en comparación con los de otras culturas?

A continuación se presenta un resumen de un trabajo titulado: “Diferencias culturales y relaciones interétnicas: quechuahablantes campesinos y castellano hablantes urbanos en Cajamarca” que apareció en *Antropológica* 5:155-175 (Coombs, 1987).

2. Diferencias étnicas en los saludos y las despedidas en Cajamarca

Los saludos son sumamente importantes en la cultura quechua y en la cultura mestiza, pero son distintos. Después de aprender a saludar a los amigos mestizos de la ciudad con un abrazo y a las damas con un beso (pero NO a los varones, como se hace en Rusia, Argentina y otros países), las costumbres de los quechuahablantes del campo pueden ser chocantes. Por ejemplo, en el campo ni los esposos se besan jamás en público, y los abrazos no son apretados, sino un toque ligero a la altura de los hombros. Al darse la mano la tocan ligeramente, no es un apretón de manos. A veces sólo se tocan los dedos. En la cultura mestiza uno saluda y se despide de cada una de las personas presentes. Si uno se encuentra con la misma persona después de una o dos horas, la puede saludar otra vez, pero de manera menos intensa. En la cultura quechua local, saludan una sola vez en la mañana, en la tarde y en la noche. Si uno saluda dos veces en la mañana, aunque sea después de cinco horas, lo normal es que lo corrijan, diciendo: “Ya nos hemos saludado” o “Ya lo he saludado”.

Muchas veces los norteamericanos saludan o se despiden de todo un grupo a la vez, y a veces caminan distraídos por la calle, y no se dan cuenta de la presencia de un amigo. En los Estados Unidos eso no es muy importante, pero en el Perú, tanto entre hispanohablantes como quechuahablantes, el amigo puede sentirse herido y despreciado si no es saludado con afecto y eso es muy ofensivo. En algunos casos, amigos me han llamado la atención por no haberlos visto cuando estaba manejando el carro. Entonces he tenido que explicar que no puedo ver a todos los que van por la vereda, porque tengo que estar atento al tránsito. Muchos problemas pueden surgir entre amigos cuando uno saluda a otro sin mostrar afecto ni entusiasmo, pero es mucho peor ignorar la presencia del amigo.

3. La ropa y la identidad étnica

Para los quechuahablantes de las zonas rurales de Cajamarca, todos los hispanohablantes nacidos en la ciudad son *mistisukuna* “mestizos”, si sus padres no son del campo. El término para ellos es sinónimo de “blanco”. Los mestizos urbanos se preocupan mucho más por la ropa de diario que los quechuahablantes tradicionales. También evitan llevar ropa típica del campo, como sombreros de paja, ponchos de lana o llanques. Si

viven en la comunidad quechua y tienen que usar sombrero o poncho, casi siempre escogen estilos diferentes para distinguirse de los “indígenas”. (Las excepciones principales se dan cuando algunos músicos o danzantes de la ciudad se visten como los del campo para las presentaciones musicales, o cuando un político se viste como campesino para identificarse con los del campo a fin de obtener más votos.)

Los quechuahablantes tradicionales, por otro lado, se preocupan mucho menos por la ropa de diario. Para trabajar en la chacra, se visten como los campesinos más pobres. En cambio, muchos quechuahablantes jóvenes bilingües, que han vivido y estudiado en la ciudad, compran zapatos, reloj, lentes contra el sol y ropa nueva. Pueden impresionar al forastero como “hombres de peso”, aunque en realidad el hombre haraposo que está sentado a su lado puede tener mucho más dinero y poder en la comunidad campesina. Aunque la condición de la ropa de todos los días no tiene mucha importancia para la persona tradicional, el tipo de ropa sí le importa mucho, y lleva mucho significado. Un amigo del pueblo de Chetilla me visitó en Cajamarca. Durante su visita, empezó a llover y me pidió que le prestara un poncho. Como mi poncho chetillano estaba en mi carro, le ofrecí un poncho de Porcón, otra zona quechuahablante de Cajamarca. Me dijo que no se lo podía poner porque sus paisanos podrían considerarlo traidor a su comunidad. Aun dentro de la comunidad, el tipo de ropa es un marcador social importante (ver Coombs 1987:163 para más detalles).



4. Demostración de la riqueza y conceptos de aislamiento e intimidad

En la comunidad quechuahablante puede ser peligroso y de mal gusto hacer ostentación de riqueza porque aumenta el riesgo de ser objeto de envidia, robo, brujería, o de ser censurado como *palangana* ‘arrogante’ o *mich'a* ‘tacaño’ si no presta un objeto que un vecino o familiar ha visto. Es una razón por la que no invitan a los visitantes a entrar a la casa, donde se guardan las posesiones, sino que los atienden en el zaguán que está en la parte anterior de la casa. Solamente los familiares y amigos más íntimos son invitados a entrar a la cocina o a un cuarto interior de la casa.

Se recomienda leer Coombs 1987 para mayores detalles y para ver otras diferencias culturales, como contrastes en la proximidad física entre personas (pp. 164, 165); contrastes “kinésicos” (de movimientos) (p. 165), diferencias olfatorias (pp. 166, 167) y de valores (p. 166). Estos aspectos culturales pueden resumirse diciendo que los quechuahablantes mantienen más distancia física entre ellos y tratan de evitar la mirada directa cuando conversan a diferencia de los mestizos urbanos. Los gestos y otros movimientos tienden a ser más limitados y controlados, especialmente en situaciones formales. Parte del ideal del quechuahablante es ser modesto y respetar a los demás. Valoran mucho el trabajo manual porque piensan que otro tipo de labor no es “trabajo verdadero”. En cambio, en la cultura urbana no se valora el trabajo manual frente a la actividad profesional o comercial.

5. Conclusión

Adaptarse a un sistema sociocultural diferente es una lucha constante, pero si se abandona la lucha, se corre el riesgo de juzgar y condenar a la nueva cultura, de lo que puede resultar un rechazo que se comunica sin palabras y ese rechazo puede ser mutuo. Algunas personas son menos dogmáticas y más flexibles que otras, cualidades que son muy positivas para los que hacen trabajo intercultural. Pero supongo que todos nos hemos quejado de prácticas y actitudes de otro sistema cultural que nos han irritado, especialmente cuando estamos con personas que comparten nuestro etnocentrismo. Hay que tener paciencia y tolerancia para aceptar a la persona que detiene su vehículo en el centro de la calle para conversar con el amigo que viene en dirección contraria.

TAREA: Leer Spradley, 1980, *Participant Observation*, pp. 26-52
Pensar en el tipo de situaciones sociales que serían más útiles para estudiar el tema que escogió ayer. Si el estudio de ese tema parece muy difícil, puede escoger otro que sea más accesible.

EL CAMPESINO Y EL CAMBIO CULTURAL

David Coombs

1. El campesino y el cambio: hacia una perspectiva equilibrada del cambio cultural

Existen varios mecanismos que traen cambios en el pensamiento y en el comportamiento de individuos, grupos pequeños y, por último, en todo el sistema sociocultural. Sperber (1996) describe el cambio como un proceso de “contagiar” a otros con nuevos conceptos, valores y prácticas que pueden producir el cambio cultural si muchos miembros de la sociedad los aceptan. Por eso, habla de una “epidemiología de creencias”, pero no expresa ninguna actitud negativa frente al cambio.

¿Qué actitud debemos tener frente al cambio sociocultural? Muchos adherentes de diferentes orientaciones teóricas de la antropología sociocultural han compartido una visión negativa del cambio. El historicismo de Franz Boas, el funcionalismo de Bronislaw Malinowski y el funcionalismo estructural de A. R. Radcliffe-Brown, el estructuralismo francés de Claude Lévi-Strausse y muchos de la escuela de antropología ecológica adoptaron una perspectiva casi estática o de equilibrio, y no vieron el cambio cultural como un proceso muy positivo. En algunos casos intentaron hacer descripciones culturales empleando el concepto del “presente etnográfico”, una perspectiva que ignoraba los cambios socioculturales que habían ocurrido, y se esforzaba por reconstruir y describir una cultura que existía antes del contacto con el mundo europeo. Para muchos antropólogos la defensa del *status quo* de las culturas indígenas fue parte de una reacción contra los cambios impuestos y la actitud de superioridad de muchos europeos y norteamericanos que quisieron “civilizar” a los nativos “primitivos”.

Pero Orin Starn (1991a) y otros han dicho que esos modelos estáticos también provocaron una ceguera teórica entre los antropólogos en cuanto al cambio cultural. Por ejemplo, los que estudiaron la cultura andina inmediatamente antes del surgimiento de Sendero Luminoso no adivinaron lo que iba a ocurrir, mientras que algunos especialistas de otras ciencias sociales reconocieron que las injusticias y las presiones sociales que

existían en el Perú podían producir una reacción violenta, y así ocurrió en la década de los ochenta. Es probable que los antropólogos de ese entonces no reconocieran esa posibilidad en sus estudios, porque su enfoque teórico ignoraba el cambio sociocultural.

El concepto del RELATIVISMO CULTURAL fue otra defensa antropológica contra la actitud de superioridad de las culturas occidentales. Según el relativismo, todas las sociedades y sus prácticas culturales tienen validez dentro de su propio contexto. Con la idea romántica de J.J. Rousseau (1760) del “salvaje noble”, el relativismo cultural proveyó una buena defensa de las culturas indígenas, pero a la vez produjo una actitud básicamente negativa frente al cambio cultural. Parte de este romanticismo utópico se ve en el título de un libro publicado en 1965 sobre el cambio cultural entre los amahuacas de la selva peruana: *Farewell to Eden* (Adiós al Edén) de Matthew Huxley y Cornell Capa, donde la serpiente del huerto del Edén es la metáfora que simboliza la llegada de la cultura occidental a una cultura amazónica. El relativismo cultural sigue vigente y concuerda con ciertas tendencias dentro del postmodernismo, pero también ha sido criticado por algunos antropólogos y otros estudiosos porque puede justificar toda clase de abusos y de injusticias. Un relativista puro, en concordancia con su filosofía, tendría que decir que Adolfo Hitler o los conquistadores europeos tenían derecho de actuar según la filosofía política que existía en su propia realidad sociocultural, y nadie tiene derecho de condenarlos legal o moralmente. ¿Cuál debe ser nuestra actitud frente al relativismo y a los posibles cambios socioculturales que nuestra presencia podría producir en las comunidades quechuahablantes?

En 1952, Lauriston Sharp escribió un estudio clásico titulado: *Steel Axes for Stone-age Australians* (Hachas de acero para australianos de la edad de piedra) en la revista *Human Organization*. No se puede dar aquí un resumen detallado, pero lo básico es que unos misioneros notaron la falta de herramientas modernas en un grupo de aborígenes australianos que usaban hachas de piedra. Pensando ayudarlos llevaron hachas de acero que cortaban mucho mejor y no se quebraban con facilidad. Pero lo hicieron antes de estudiar y entender bien la cultura aborígen y por eso no lo hicieron con sabiduría. Por ejemplo, tradicionalmente, solamente los hombres mayores tenían hachas de piedra, pero las prestaban a los jóvenes cuando se las pedían. Los misioneros dieron hachas a los jóvenes que les habían ayudado a construir sus casas y una iglesia y, en consecuencia, los jóvenes ya no tenían que pedir prestada el hacha de los mayores sino a la

inversa. Así se afectaron las relaciones de respeto que habían existido entre los jóvenes y los mayores.

Existían, además, muchas relaciones intertribales de intercambio para conseguir la piedra especial de la que se hacían las hachas, material que no había en el territorio del grupo que las usaba. Esas relaciones se interrumpieron por la introducción de las hachas de acero. La idea fundamental es que es imposible predecir todos los cambios, positivos y negativos, que pueden resultar de un “simple” cambio introducido por foráneos. Pero toda cultura cambia, y tampoco es justo aislar a una sociedad nativa del resto del mundo contra su voluntad. El desafío es evitar el cambio forzado, injusto, perjudicial o demasiado rápido que no da al grupo nativo el tiempo adecuado para escoger los cambios con sabiduría y adaptarse a la nueva realidad que van a producir.

2. El valor de una actitud tolerante frente a las prácticas culturales indígenas

¿Qué hubiera hecho usted si hubiera encontrado a un hombre con un látigo hecho de un cuero grueso de tapir golpeando a su esposa? Eso les pasó a dos trabajadoras de campo cuando fueron a vivir entre los culinas de la Amazonia peruana. Se dieron cuenta de que todas las comunidades culinas usaban el látigo de diversas maneras y les pareció una costumbre muy cruel. Una de ellas dijo que después de ver las terribles heridas hechas por los látigos, no pudo dormir para varias noches y lloró mucho. Le informaron que en el pasado algunos culinas habían muerto a causa de las heridas. Pero, después de vivir durante varios años entre los culinas y de aprender su idioma, entendieron mejor las tres funciones principales del látigo: como deporte para enseñar coraje y fortaleza a hombres y mujeres (cualidades importantes para sobrevivir en su ambiente), como juicio entre acusado y acusador, y como instrumento de castigo para miembros de la familia que habían cometido faltas graves. En todos los casos, había controles para evitar el abuso en el uso del látigo. Por ejemplo, si un hombre castiga a su esposa (o viceversa) sin justificación, los miembros de la familia de la persona castigada tenían derecho de castigarlo de la misma manera. Una persona que acusaba a otra tenía que considerar la posibilidad de batirse a duelo con ella, utilizando el látigo, posibilidad que eliminaba muchos chismes y acusaciones falsas. Después de ver las funciones positivas y necesarias que el látigo tenía en una sociedad sin jueces ni

policías, la trabajadora de campo dijo que podía dejar en las manos de Dios y de los culinas la decisión de seguir usando el látigo o no.

En la década de los setenta, el ILV desarrolló una filosofía de trabajo frente al cambio sociocultural. Aquí se presenta un resumen de algunos de los puntos principales de esa filosofía:

- Una gran parte del cambio cultural es natural e inevitable porque es la manera principal de adaptación a los cambios en el ambiente.
- No todos los cambios son negativos ni destructivos.
- Sin embargo, en el mundo de hoy, muchos de los cambios culturales experimentados por los grupos indígenas no son naturales, sino injustos, traumáticos e impuestos de fuera.
- La habilidad de un sistema sociocultural para tolerar el cambio varía de una cultura a otra y de una institución a otra dentro de una cultura. Si el cambio excede la tolerancia del sistema, da como resultado la desorientación individual y la desintegración cultural.
- Por eso, no debe haber imposición de fuera, ni para cambiar una cultura ni para exigir que se mantenga invariable, porque las dos tendencias son formas de represión. Lo ideal es respetar el derecho de cada grupo de tomar sus propias decisiones. A la vez reconocemos que, a veces, hay diferentes facciones dentro de una comunidad, y que algunos cambios no son de impacto neutral en la comunidad.
- Basándonos en una teoría de las necesidades humanas y de los derechos humanos, creemos que hay rasgos y cambios culturales positivos y negativos.
- Toda sociedad posee aspectos positivos y negativos. Los rasgos negativos hacen daño y pueden provocar la autodestrucción de una cultura, o acarrear daño físico o psicológico a las personas dentro de una sociedad o fuera de ella. Todos los rasgos que no hacen daño son positivos, son una contribución a la diversidad humana.
- La intervención cultural es válida cuando reduce o elimina condiciones negativas y cuando no crea una dependencia a largo plazo.

- El idioma es de importancia primordial y es un rasgo cultural sumamente positivo. Es el instrumento principal de comunicación, coordinación y comprensión, y también es un aspecto integral de la identidad y de la autoestima de sus hablantes.
- El desarrollo de una literatura escrita y la traducción de las Sagradas Escrituras a un idioma elevan el prestigio del idioma y de sus hablantes dentro de su cultura y frente a los foráneos.*

Si un foráneo entra a una comunidad quechuahablante debe reconocer que sus habitantes pueden enseñarle mucho, no solamente sobre la ecología, las plantas medicinales, etc. sino también sobre la realidad espiritual. Por eso, los de fuera deben ser aprendices humildes y no ofrecer su conocimiento del mundo exterior hasta que hayan aprendido mucho de la cultura local.

3. El cambio cultural y las sociedades campesinas

La filosofía presentada en los párrafos anteriores se puede aplicar a los grupos étnicos de la selva y a las comunidades campesinas quechuahablantes de la sierra, pero los grupos de la selva y de la sierra no tienen la misma habilidad para tolerar los cambios socioculturales y las influencias de fuera. Los campesinos andinos han tenido que adaptarse a la realidad nacional durante muchos siglos, y han desarrollado mecanismos de defensa frente a las enfermedades europeas y frente a la explotación. Algunas comunidades nativas de la selva no han tenido mucha experiencia con el mundo occidental y les falta resistencia frente a las epidemias y a los colonos que tratan de explotarlos actuando como patrones. Para entender mejor algunas de esas diferencias, pensemos en las siguientes definiciones importantes.

* Para mayores detalles sobre la filosofía de trabajo del ILV, recomendamos la lectura del capítulo 22 de *Educación bilingüe: Una experiencia en la Amazonía Peruana*. El capítulo se titula “El cambio cultural y el desarrollo íntegro de la persona: Exposición de la filosofía y los métodos del ILV en el Perú”.

3.1 ¿Qué es un campesino?

Como en el caso del concepto de cultura, los antropólogos tienen varias ideas sobre lo que es un campesino. La definición de Barry Isaacs: “Un campesino es un agricultor orientado a la subsistencia, que tiene el control de sus propias tierras y está integrado a un estado” parece la más útil para nuestros propósitos. Pensemos en esas cuatro características del campesino. El hecho de ser agricultor lo separa conceptualmente de los pastores, los pescadores, los artesanos, los cazadores, los recolectores y otros cuya subsistencia no depende principalmente del trabajo agrícola. El hecho de tener el control de sus propias tierras lo separa de los peones, los esclavos y los vasallos, que pueden ser agricultores, pero en tierras controladas por el patrón. El hecho de estar integrado a un estado lo separa de los agricultores tribales aislados, que son más o menos independientes del estado. Y el hecho de sembrar principalmente para el propio consumo, lo separa de los granjeros modernos que producen principalmente para el mercado. Es cierto que muchos campesinos venden productos en el mercado, pero lo normal es que se trate de “excedentes” y que la venta en el mercado no sea la finalidad principal de la producción. Ponemos excedentes entre comillas porque, a veces, la sociedad mayoritaria usa mecanismos (como cobro de impuestos, manejo de los precios y otros) para apoderarse de tantos “excedentes” del campesino que lo dejan con pocos recursos para mantener a su familia. En esos casos, el término “excedente” induce a un error conceptual porque en realidad no son excedentes, sino recursos esenciales para una alimentación mínimamente adecuada para mantener la salud de la familia campesina, pero que le son arrebatados. Muchos de los grupos mencionados comparten rasgos socioculturales, lo cual nos tienta a proponer un término más general, como “folk”, para captar las similitudes. Pero, como ya se dijo, también presentan diferencias significativas entre esas diferentes clases de “folk”, como, por ejemplo, su manera de relacionarse con los foráneos. También se registraron reacciones diferentes cuando el gobierno militar del general Juan Velasco Alvarado trató de convertirlos en miembros de cooperativas agrícolas. Los peones aceptaron los cambios, pero después de recibir las tierras de las haciendas, la mayoría buscó una forma de dividir las parcelas individuales para llegar a ser campesinos verdaderos y no miembros de una cooperativa. Los campesinos verdaderos, por otro lado, se opusieron a los cambios, hasta con violencia, porque querían seguir siendo campesinos y no perder el control de sus parcelas para volverse miembros de una cooperativa.

El campesino verdadero, por ser más integrado a un estado, ha tenido relaciones más estrechas con el sistema nacional que los grupos étnicos de la selva, y ha desarrollado más mecanismos culturales para sobrevivir dentro de un estado nacional. Puede tolerar mejor las presiones y los abusos, porque su sociedad original (que fue por lo general, mucho más numerosa que la de los grupos selváticos) sufrió el trauma de la invasión y de la conquista mucho tiempo atrás. El campesino es uno de los sobrevivientes que ha aprendido a relacionarse, en mayor o menor grado, con las fuerzas nacionales y hasta a defenderse de ellas cuando es necesario.

3.2 Algunas características culturales del campesino

Es más fácil formular definiciones que descubrir rasgos generales compartidos por todos los campesinos porque sus culturas son muy diversas alrededor del mundo; sin embargo, algunas características son comunes.

Los campesinos muestran una tendencia a ser conservadores, por muchas razones.

Desconfían de los foráneos.

La envidia es una característica común en las relaciones dentro de la comunidad campesina.

Trabajan más horas en comparación con los agricultores indígenas tribales de la selva.

A menudo establecen relaciones diádicas (de uno a uno y no con varios comuneros a la vez) con otros miembros de su sociedad.

Su manera de vestir refleja la influencia de la sociedad mayoritaria, pero los campesinos reinterpretan y modifican las tendencias de la moda para crear sus propios estilos campesinos.

TAREA: Repasar Spradley, pp. 38-73. Leer Catherine Allen, 1988, *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*, capítulos 1 y 2.

INFLUENCIA ENTRE EL CASTELLANO Y EL QUECHUA EN CAJAMARCA

David Coombs

1. Introducción

Dentro de la realidad pluricultural y plurilingüe del Perú encontramos las variedades quechuas,* miembros de la familia lingüística americana con más hablantes en el hemisferio occidental. Los estudios comparativos de Gary Parker (1963), Alfredo Torero (1964), Peter Landerman (1978) y otros han revelado diferencias lingüísticas muy significativas entre las variedades quechuas. A nuestro parecer, la familia quechua muestra una variación comparable con la de la familia de lenguas romances como el castellano, el portugués, el italiano, el francés y otras. Algunas semejanzas y diferencias pueden verse en *Juan del Oso* (Weber, 1987) que es una colección de textos recogidos en diferentes regiones del país y escritos en la misma variedad quechua en la cual fueron comunicados, con traducción al castellano.

Desafortunadamente, existen ideas populares erróneas que interpretan esas diferencias lingüísticas como “deformaciones”, “degeneraciones” o “mezclas nocivas” que se produjeron después de la conquista española. Pero varias investigaciones comparativas e históricas muestran que muchas variedades distintas de quechua ya existían antes de la expansión incaica. Es decir que aunque los incas incorporaron muchas civilizaciones que hablaban idiomas como el mochica, el aymara, el culli y otros, también llegaron a gobernar a “primos lingüísticos” (como los huanca) que ya hablaban variedades quechuas siglos antes de la llegada de los incas a su territorio.

También existen datos históricos escritos en los siglos 16 y 17 que apoyan los resultados de las investigaciones lingüísticas comparativas. Por ejemplo, es muy probable que Atahualpa haya hablado dos (o más)

* El enfoque de este capítulo es más sociolingüístico que antropológico, pero presenta conceptos importantes para todas las personas que aprendan una variedad quechua, se relacionen con quechuahablantes o produzcan literatura en quechua.

variedades quechuas: el quechua imperial del Cusco y el quechua general del Chinchaysuyo. Su dominio del último se revela en la siguiente cita de Garcilazo de la Vega:

...el Inca Atahualpa, para comunicarse con los españoles en Cajamarca, mediante el intérprete Felipe (que afirmaba ser de la isla de Puná y había aprendido el quechua en Tumbes y no en el Cusco; y quien de acuerdo a los autores había nacido en Poechos, que ahora es la región de Piura), tomó la precaución de hablarles en la lengua de Chinchaysuyo, que el intérprete entendía mejor, puesto que era más comúnmente usado en esas provincias, que la lengua de Cusco (Garcilazo de la Vega, capítulos 23 y 25, citado en Torero, 1974:75).

El hecho de que Atahualpa hubiera crecido en Quito implica que esa variedad costeña y norteña era hablada por los nobles, por lo menos como segunda lengua. La cita de Garcilazo de la Vega también indica que era tan diferente del quechua imperial como para dificultar la comunicación.

2. Relación entre el castellano y el quechua en Cajamarca

Desde el violento encuentro de dos culturas en la plaza de Cajamarca, hace casi quinientos años, los idiomas quechua y castellano han coexistido bajo condiciones que han variado mucho a través de los siglos. En los primeros años, predominó el quechua; sacerdotes, administradores, otros españoles y mestizos lo hablaban en el trato cotidiano con los indígenas. Después de la rebelión de Túpac Amaru II en 1781, la campaña contra el quechua se intensificó en todo el Perú; campaña que tuvo más éxito en Cajamarca que en otras ciudades andinas, y los cajamarquinos de la urbe dejaron de hablar quechua. Los visitantes que vienen del Cusco o de Ayacucho piensan a menudo que los cajamarquinos urbanos dicen que no hablan quechua porque son acomplejados y tienen vergüenza, pero en realidad fueron sus abuelos o sus bisabuelos quienes les dejaron un solo idioma en vez de dos. Actualmente, los únicos habitantes de la ciudad que hablan quechua provienen del campo de Cajamarca o de otros departamentos, con la excepción de algunos cajamarquinos educados que, por inquietudes personales o profesionales, han aprendido saludos y expresiones básicas en quechua.

A pesar de la fuerte presión del castellano, el quechua se escucha en los mercados y en los pueblos jóvenes de la ciudad, donde la gente del campo se congrega. Sin embargo, por la estigmatización que ha sufrido, tanto en la zona urbana como en los alrededores, el quechua a menudo se habla de manera clandestina. Por consiguiente, hay que ir a zonas un poco más lejanas, como las comunidades de la zona de Porcón o del distrito de Chetilla para escuchar el quechua hablado de manera libre y natural. La construcción de nuevas carreteras y la creación de escuelas y mercados han aumentado el contacto entre los dos idiomas que en la mayoría de los casos ha profundizado la estigmatización del quechua, pero también las carreteras y las escuelas han llevado miembros de organizaciones que promueven la revalorización del idioma.

En esta situación de discriminación y opresión lingüística existe una relación compleja de intercambio entre los dos idiomas. El quechua ha dejado huellas en el castellano urbano, y mucho más en el castellano del campo. El castellano, a su vez, ha impactado significativamente en el quechua local, como en todas las demás variedades quechuas.

En este trabajo, se examinan algunos de los procesos que han producido la intrincada situación sociolingüística actual, para luego distinguir los fenómenos que fortalecen el quechua de los fenómenos que lo destruyen. Para ello, se revisan algunos procesos de intercambio lingüístico que han afectado el *allin kichwa* ‘el quechua bien hablado’ y otros del quechua que han afectado el castellano urbano y rural de Cajamarca. Para los interesados en este tema, se recomienda *Cajamarquinismos* (Luis Iberico Más, 1969).

2.1 Prestar vocablos es un proceso normal

Prestar vocablos es un proceso natural y universal entre los idiomas. Un idioma que no presta es un idioma muerto. Hay buenas razones para los préstamos; la más obvia es el cambio lingüístico que acompaña al cambio sociocultural, especialmente el cambio tecnológico. Así, cuando aparatos o procesos nuevos llegan de una comunidad lingüística, es común que el vocabulario correspondiente ingrese con ellos a pesar de los esfuerzos de los puristas contra su incorporación. Por ejemplo, en castellano decimos “fútbol” más que “balompié”, “básquetbol” y “básquet” más que “baloncesto”, etc.

El inglés es un idioma prestador por excelencia. Ha prestado vocablos del francés, el latín, el castellano, el ruso y de muchos otros idiomas (entre ellos el quechua) para construir un vocabulario más amplio y más preciso que si se hubiera aislado. Aunque tiene un número considerable de palabras germánicas, la mayoría de las raíces son préstamos de otros idiomas, y el resultado es que es probable que el vocabulario del inglés sea más amplio que el de las demás lenguas del mundo. Es significativo señalar que la influencia del purismo en el inglés ha sido mínima.

2.2 Asimilación de los préstamos

Lo típico es que después de un tiempo, un idioma tenga raíces de origen foráneo totalmente aceptadas como raíces propias. En Cajamarca, vocablos del quechua como *watupa* ‘aguja de arriero’, *rambar* ‘llevar de la mano’, *kilar* ‘obstruir’, *mishu* ‘gato’, *marcar* ‘llevar en brazos’ y exclamaciones como ¡*akakaw!* ‘¡pobrecito!’, ¡*jalalay!* ‘¡qué frío!’ son vocablos de todo cajamarquino, sea quechua o castellano hablante. Se cuentan anécdotas de cajamarquinos que viven en Lima que por el empleo de cajamarquinismos, han identificado como paisano a un desconocido. La mayoría de los hablantes de una lengua no pueden identificar los préstamos asimilados; por ejemplo, las palabras *wisha* ‘oveja’ en quechua y *papa* (el tubérculo) en castellano son reconocidas como préstamos solamente por personas con conocimientos lingüísticos especializados. La gran mayoría de los hablantes no se dan cuenta de que provienen de otro idioma. Por otro lado, algunas palabras se encuentran en proceso de asimilación y aún no han sido aceptadas por toda la población. Existe una tercera categoría, los préstamos innecesarios que son raíces usadas por bilingües que desean hacer notar su bilingüismo o su posición social, o quizás por su manejo deficiente del quechua o el castellano. Esas voces son consideradas por los demás como innecesarias e incorrectas, y su uso provoca rechazo. (En quechua lo llaman *chapu chapu*, uno de los estilos mencionados en el cuadro de la sección 3. El mismo tipo de mezcla en castellano recibe el nombre de “mote con cancha”.)

2.3 Otras influencias

En una situación de contacto e intercambio, la influencia de un idioma sobre otro va más allá del léxico y puede tener repercusiones fonológicas y gramaticales que afectan la pronunciación y la

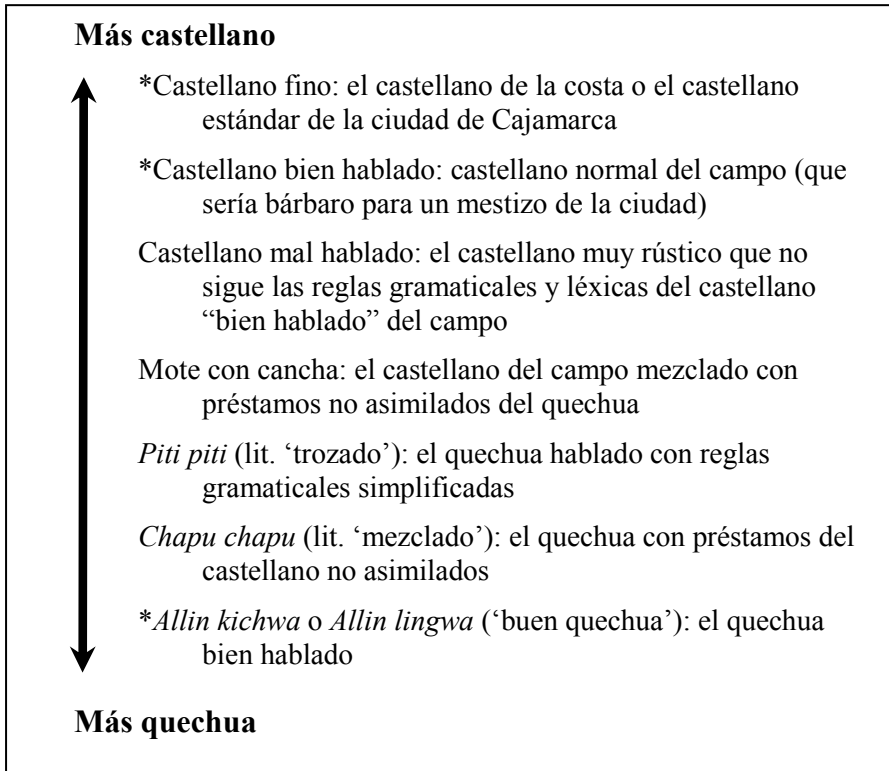
morfosintaxis. En Cajamarca, el castellano urbano popular se ha beneficiado con fonemas de origen quechua, como la *sh* de *mishu*, o la africada retrofleja *ch'* de *ch'amkas* (hierba aromática con la que se prepara el “caldo verde”). Los hispanohablantes cajamarquinos, por estar familiarizados con esos sonidos, tienen menos dificultad que los costeños para pronunciar voces quechuas (y algunas voces inglesas). De la misma manera, el quechua se ha enriquecido con la *rr* y otros sonidos del castellano.

A nivel gramatical, la influencia del quechua es obvia en el castellano del campo en estructuras como “de Juan su casa” que refleja el quechua *Jwamba wasin*, o “estabay viniendo”, donde el sufijo *-y* indica que el sujeto es la primera persona. Es posible que el empleo de “lo” para el acusativo femenino en Cajamarca, fenómeno que afecta el habla de la gran mayoría de cajamarquinos, provenga del quechua, idioma que no indica género en el sistema pronominal. (Pero hay que reconocer también que otra posibilidad es que el loísmo sea un arcaísmo del castellano.) El quechua, por su parte, ha prestado mucho del castellano. Un ejemplo es el diminutivo castellano “-ito”, que se emplea hasta en el verbo quechua en algunas zonas, para agregar un matiz de respeto o de cariño. Por ejemplo, *Ama piñitakuychu, taytitu*. ‘No se moleste, por favor, señor (lit. no esté molesto señorcito)’.

En todo proceso lingüístico de préstamo es muy común ver cambios inesperados (y hasta significados opuestos) en el idioma que recibe el préstamo. No se debe pensar que el préstamo necesariamente preserva el mismo significado que tuvo en el idioma de origen. En muchos casos, sólo preserva una parte del significado original de la palabra. Por ejemplo, en el quechua de Cajamarca, *judiyu* (de “judío”) quiere decir ‘ateo’ y *jintil* (de “gentil”) se refiere a una raza que existió antes de la creación de los seres humanos. Estos significados no tienen nada que ver con los judíos de la Biblia ni con el estado de Israel. Decirle a un quechuahablante que Jesucristo fue *judiyu* le suena a herejía y si le dicen que somos *gentiles*, lo asustaría mucho. Otro ejemplo en quechua es la palabra *umildi* (de “humilde”), cuyo significado principal es ‘persona que tiene buenos modales’. No conlleva la idea de ser pobre ni de carecer de cultura. La palabra “necio” es otro buen ejemplo del proceso de reinterpretación. En el quechua y el castellano del campo su significado básico es ‘avaro’ o ‘codicioso’ y lo traducen como ‘el que siempre quiere más’; el significado del préstamo está muy lejos de la idea original de ‘zonzos’ o ‘tontos’.

3. Interacción lingüística y dialectos sociales

Los préstamos no asimilados y otros tipos de influencia de un idioma sobre otro han dado origen al desarrollo de dialectos sociales (también llamados “sociolectos” o “registros sociales”) en el quechua y el castellano. Para entender un sistema de categorías semánticas, como dicen Van den Berghe y Primov (1977), es necesario especificar el grupo étnico que emplea esas categorías. Un limeño no emplea las mismas categorías que un cajamarquino urbano, y un quechuahablante chetillano emplea un sistema aún más distinto, lo cual da lugar a una diversidad sociolectal que a continuación se describe brevemente. El cuadro que sigue representa dos marcos de referencia: el chetillano quechuahablante muy bilingüe y el muy tradicional. Casi todos los chetillanos reconocen diferentes maneras de hablar el quechua, pero no conocen muchas de las diferencias entre los sociolectos castellanos. Como es obvio, muchos adultos mayores monolingües, por definición, ignoran las diferencias que existen en el castellano. Un cuadro de categorías urbanas debe ser distinto, pues hay más variación entre los sociolectos hablados por diferentes clases sociales.



Dialectos sociales reconocidos por muchos bilingües. Los marcados con asterisco son considerados correctos por ellos.

Se puede observar que el *allin kichwa* es considerado “correcto”, y los préstamos que ya se encuentran en su léxico son asimilados y considerados voces propias del quechua por los hablantes. El *chapu chapu* no es correcto porque está lleno de préstamos innecesarios y no asimilados.

4. Procesos naturales que favorecen la asimilación de los préstamos

4.1 Préstamos que resultan de cambios socioculturales

En cualquier momento de su vida, los miembros de un sistema sociocultural aceptan, emplean y valoran ciertos conceptos, prácticas, creencias y bienes materiales de otras sociedades, y las palabras que los representan —aceptan unos y rechazan otros— así, poco a poco, su cultura y su idioma se transforman. Este proceso de cambio es normalmente más lento y menos complejo en grupos aislados que en sociedades que tienen una larga historia de contacto con otros sistemas socioculturales. El léxico de un idioma refleja los conocimientos, las creencias y los objetos que usan sus hablantes; los préstamos lingüísticos vienen con los préstamos de nuevos objetos materiales y de nuevos conocimientos.

Podemos organizar los vocablos prestados en campos semánticos —diferentes áreas de la vida conceptual— que han experimentado, en mayor o menor grado, el contacto con la otra cultura e idioma. Los siguientes son los campos semánticos quechuas que están en más contacto e intercambio, y por eso tienen más préstamos que los campos semánticos tradicionales: la tecnología (*aradu, lampa, karru, acha, machiti*, etc.); la administración pública (*juyis, alkaldi, sikritaryu*); la religión (*kura, ilgisya, misa, fyista*); el cálculo del tiempo y el dinero (*sayis di la tardi*, números mayores que *ch'usku* ‘cuatro’ o *isqon* ‘nueve’ en Cajamarca, a pesar de la existencia anterior de un sistema numérico quechua con el que se podía contar hasta millones).

El castellano, por su parte, ha prestado muchas palabras quechuas en los campos semánticos más importantes para la vida de los colonos españoles. Por ejemplo, nombres de lugares, cerros, ríos, nombres de animales desconocidos en Europa como alpaca, cuy (en vez de conejillo de Indias), indio pishco (especie de gorrión), nombres de herramientas y otros objetos nativos, como la *ch'akitaqlla* ‘arado de pie’. Es interesante notar que del contacto y el intercambio entre los dos idiomas a veces resultan préstamos “híbridos”, como “indio pishco” (de la raíz española “indio” y la raíz quechua *pishqo* ‘pájaro’). Otro ejemplo es Cajamarca (probablemente de *kasha* ‘espina’ y *marca* ‘pueblo’; por varios datos de la lingüística histórica no creemos que se derive de la raíz quechua *qasa* ‘hielo’).

¿Cuál debe ser la actitud frente a los préstamos? Se debe tratar de alcanzar la justicia y eliminar los enojosos abusos que se cometen contra el quechua y los que lo hablan, pero de ese afán no debe resultar la condena al quechua cuando, siguiendo procesos lingüísticos naturales, recibe vocablos de otras lenguas. Criticar el uso de préstamos no es precisamente hacer justicia ni una buena defensa del idioma quechua; el purismo lingüístico puede más bien contribuir a su desaparición. Hay que recordar que la mayoría de los préstamos hacen que el idioma receptor sea más eficiente y más preciso.

4.2 Préstamos que mejoran la eficiencia

En muchos casos la incorporación de préstamos de otros idiomas obedece a la “ley de la eficiencia”: si dos palabras con el mismo significado compiten y no intervienen otros factores, la tendencia es escoger la más breve. El sistema numérico del castellano es un ejemplo de ese proceso. El número de sílabas de los dígitos en quechua y en castellano no es muy diferente, por lo cual se preservan las voces quechuas. Pero a partir del número diez, en castellano se emplean palabras simples en vez de frases (por ejemplo, *unsi* ‘once’ en vez de *ch’unga suqniyuq*, *dusi* ‘doce’ en vez de *ch’unga ishkayniyuq*, etc.). Una vez iniciado el proceso de préstamo de vocablos para los números, la tendencia es ampliarlo. Hace cuarenta años, algunos quechuahablantes cajamarquinos contaban hasta nueve en quechua, pero ahora la mayoría cuenta en quechua sólo hasta cuatro. Algunos quechuahablantes educados están recuperando el sistema ancestral de números, pero dudo que la mayoría de quechuahablantes regrese al sistema tradicional. En las regiones donde el sistema quechua ha sobrevivido, poder contar bien en el idioma materno puede tener más valor que la eficiencia. Otros ejemplos en los que el principio de eficiencia parece haber operado son: *surdu* (de “sordo”) en vez de *mana uyakuq* y *sarku* (de “zarco”) en vez de *mana rikakuq*. (Nótese que el préstamo *sarku* significa “ciego” y no persona de ojos azules; es un caso de reinterpretación.)

4.3 Préstamos que mejoran la precisión

La “ley de la precisión” a menudo se aplica cuando una palabra es polisémica (puede tener múltiples significados). En ese caso, la ambigüedad da pie a préstamos que precisan el significado. En algunos

idiomas de la selva peruana —que tienen sistemas mínimos de numeración: uno, dos, tres y “más de tres”, por ejemplo— los números castellanos son aceptados con menos resistencia porque en una nueva economía basada en el dinero es necesario poder contar con exactitud. En el quechua de Cajamarca, la exactitud es un motivo muy común para aceptar préstamos castellanos que coexisten con raíces quechuas de significado parecido, porque tienen un contenido semántico distinto. Por ejemplo, *ispantay* (de “espantar”) en algunas partes del distrito de Chetilla tiene un matiz de asombro, no sólo expresa miedo como *manchay*, la raíz quechua. En verbos de enunciación, el préstamo *parlay* (de “parlar”) significa conversar informalmente y es distinto de *rimay*, *willay*, *niy* o *diklaray* de “declarar”, y se refiere específicamente a testificar o confesar en un proceso legal. Estos cinco verbos se refieren a diferentes tipos de habla y dan más precisión al hablante que los tres verbos quechuas originales.

5. Otros procesos

Cuando se prestan nuevas categorías semánticas, las palabras correspondientes a veces generan ambigüedades que tienen consecuencias secundarias. Por ejemplo, es probable que cuando el quechua de Cajamarca prestó los nombres de los meses del castellano haya habido cierta presión para reemplazar la raíz nativa *mayu* ‘río’ por el préstamo castellano de “río” para eliminar la ambigüedad con *mayu* ‘mayo’. Muchos topónimos, como Cumbe Mayo, preservan la raíz quechua pero los quechuahablantes prefieren decir *rriyu*.

Otros préstamos son provocados por eventos locales, y por eso es difícil determinar su origen. Por ejemplo, un caso en el que el préstamo *dyablu* está reemplazando a la raíz quechua *shapi* se da en un distrito cajamarquino quechuahablante. La mayoría de la población prefiere no usar *shapi* para referirse al diablo o a un demonio porque ése ha sido por varias décadas el sobrenombre de un hombre muy conocido en el distrito.

En casi cinco siglos de contacto, ¿cuántas acciones y eventos habrán introducido préstamos léxicos en una localidad? Por ejemplo, no se sabe por qué la palabra *washpay* ‘aguardiente’ es considerada palabra castellana en Chetilla, mientras que *tragu* y *kañasu* son aceptadas como palabras de origen quechua. Los aspectos históricos que crean diferencias de significado y/o de uso de los préstamos, aun en distritos vecinos, afectan la

producción de materiales educativos y de otra índole que pudieran ser utilizados por todos. Por ejemplo, *ispantay* para algunos quechuahablantes quiere decir ‘temer, tener miedo’, pero para otros también significa ‘asombrarse, maravillarse’.

6. La muerte de un idioma

En las zonas de Cajamarca donde se habla más el quechua —por ejemplo, el distrito de Chetilla o en Chilin Pampa, anexo de Porcón— la mayoría de la población habla bien el *allin kichwa*; pero hay jóvenes y algunos adultos que no lo hablan bien. En algunas zonas rurales de Cajamarca el quechua ha desaparecido, pero eso no quiere decir que los campesinos hablen o entiendan bien el “castellano fino (estándar)” de la sociedad nacional. La barrera que existe entre el castellano estándar y el del campo, que da origen a muchos obstáculos para la comunicación y la educación, es menos reconocida que la que existe entre el quechua y el castellano.

Los campesinos que han abandonado el quechua sin haber aprendido bien el castellano estándar se encuentran en un limbo lingüístico, fenómeno que también se presenta en la selva peruana y en otros países. Hace muchos años, el lingüista Leonard Bloomfield describió ese limbo en un grupo indígena de los Estados Unidos de la siguiente manera:

“White-Thunder, a man around forty, speaks less English than Menomini, and that is a strong indictment, for his Menomini is atrocious. His vocabulary is small; his inflections are often barbarous; he constructs sentences of a few threadbare models. He may be said to speak no language tolerably. His case is not uncommon among younger men, even when they speak but little English... Perhaps this is due, in some indirect way, to the impact of the conquering language.”

Trueno Blanco, un hombre de más o menos cuarenta años, habla menos inglés que menomini, y eso es una crítica severa porque su menomini es atroz. Su vocabulario es reducido; sus flexiones a menudo son bárbaras; construye oraciones siguiendo algunos modelos simples y muy trillados. Se puede decir que no habla bien ningún idioma. Su caso no es raro entre los hombres jóvenes, aunque hablen poco inglés.... Tal vez ello se deba, de manera indirecta, al impacto del idioma conquistador (Bloomfield, 1927:437, traducción mía).

En muchos países, donde los idiomas vernáculos están en contacto con idiomas mayoritarios, generaciones enteras, en las palabras de Bloomfield, “no hablan bien ningún idioma”. El idioma vernáculo está estigmatizado por los conquistadores y a veces por sus mismos hablantes, dejando a los jóvenes acomplejados y avergonzados de aprender y hablar la lengua de sus padres. Al mismo tiempo son tan marginados por la sociedad dominante que no les da la oportunidad de aprender bien el idioma mayoritario. En medio de esta triste situación, también hay los que critican “la polución” de préstamos del idioma dominante en el idioma vernáculo, sin reconocer que el idioma dominante también está afectado por la influencia de préstamos recibidos del vernáculo. El empobrecimiento lingüístico de personas como Trueno Blanco no se debe a los préstamos de otros idiomas —proceso que enriquece un idioma— sino a los procesos políticos, psicolingüísticos y sociolingüísticos que acomplejan a las personas y motivan el abandono (completo o parcial) del idioma materno sin proveer modelos válidos para el aprendizaje de la lengua dominante.

La vergüenza que muchos jóvenes sienten por el idioma nativo depende de muchos factores socioculturales, como los medios de comunicación masiva en el idioma dominante, el sistema de educación y el contacto del quechuahablante con personas que considera importantes, pero que desprecian su idioma materno. Hasta hace poco, el aislamiento geográfico o social protegió a los quechuahablantes de zonas rurales de esas influencias que crean complejos, pero las escuelas, las carreteras y los mercados, el mayor contacto entre el campo y la ciudad y otros factores los han hecho más conscientes del desprecio que muchos de la ciudad tienen por ellos y por el quechua. Muchos jóvenes que hablaban quechua sin temor, después de ir a la escuela en la ciudad y de ver la actitud de menosprecio de los hispanohablantes, regresan a sus comunidades humillados y avergonzados de ser de ascendencia quechua.

En medio de este intrincado proceso de “cholificación lingüística” hay influencias de revalorización que contrarrestan las tendencias despectivas. Por ejemplo, se ha notado una ligera elevación del prestigio del quechua entre algunos profesionales, gracias a esfuerzos realizados por instituciones y personas. Cuando un ingeniero, un profesor o un promotor de salud se esfuerza por aprender algo tan básico como los saludos en quechua, crea un ambiente de respeto para el quechuahablante. Ciertamente, no se trata de una solución para los problemas de injusticia

que soporta el quechuahablante, pero es un paso hacia una relación menos vertical entre los mestizos de la ciudad y los quechuahablantes del campo.

Lo sorprendente es que la mayoría de cajamarquinos no sabe que el quechua es un tesoro cultural. No sabe que preserva fonemas del protoquechua que se han perdido en muchas otras variedades. Es una ironía que lingüistas y antropólogos lleguen de otros lugares para estudiar el quechua mientras que muchos hispanohablantes que viven en la zona lo desprecian, y con esa actitud facilitan su desaparición. No se trata de un fenómeno que sólo ocurre en Cajamarca; en otras regiones de la sierra también se dice que el quechua regional es “un dialecto no más”, que “no tiene gramática” (aunque su morfología es mucho más desarrollada que la del castellano) y que está “muy mezclado” con el castellano. Un hispanohablante me dijo que muchas interjecciones quechuas eran préstamos del castellano, como ¡*alaláy!*!, ¡*akakáw!*!, ¡*añañáw!* y otras; ignoraba completamente su origen quechua.

6.1 El purismo y la muerte de un idioma

Un concepto lingüístico purista muy común se deriva del racismo. Estos puristas piensan que toda mezcla, sea lingüística o racial, es dañina, y que la mejor raza (o lengua) es la que se mantiene “pura”, es decir, sin mezcla. Esos prejuicios contradicen los descubrimientos de la biología y de la lingüística, ya que la mezcla de razas normalmente es benéfica, debido a un efecto que los biólogos llaman “el vigor del híbrido”. Hay científicos que se dedican a la hibridación de plantas y animales, justamente porque los híbridos son más fuertes, inteligentes, resistentes o féculos que sus procreadores de razas “puras”. La mula es un ejemplo de este fenómeno. Lingüísticamente, como hemos visto, la precisión y la eficiencia del quechua, el castellano, el inglés y todas las demás lenguas han mejorado gracias al intercambio de préstamos.

Existe otra corriente que condena el proceso de préstamo. Tiene más fuerza y validez, pero produce el mismo resultado negativo para el quechuahablante y su idioma. Toma como base las injusticias que las culturas y las lenguas oprimidas han sufrido por parte de los conquistadores. Las relaciones de poder entre hispanohablantes y quechuahablantes han sido (y son) muy desiguales, tanto que los que se identifican con la condición del vencido muestran un rechazo emocional muy profundo ante todo rastro del castellano en el quechua, pues ese rastro

simboliza la opresión, y dicen que debe ser purgado del léxico como parte de la liberación del idioma y la sociedad quechuas. Muchos puristas no quieren reconocer que los préstamos son un beneficio para el idioma, y que la mayoría de los quechuahablantes que los utilizan no se dan cuenta de que son préstamos. Miembros de las dos clases de puristas condenan todos los préstamos y tratan de crear neologismos y de imponer su uso. En su afán por eliminar toda influencia del castellano, crean neologismos basados en combinaciones de palabras quechuas, algunas de las cuales son arcaicas y no entendibles para el quechuahablante actual.

Desafortunadamente, los neologismos a veces resultan muy largos y la “ley de la eficiencia”, y el hecho de que resultan extraños, provocan el rechazo de la mayoría de los quechuahablantes. Como consecuencia, puede desarrollarse una nueva élite de puristas que quieren establecerse por encima de los que hablan un quechua “mezclado”. Esa censura puede hacer que los quechuahablantes creen que su lengua no tiene valor porque es un idioma mezclado de un pueblo subyugado. Como resultado, la población quechua queda doblemente marginada y despreciada, tanto por los hispanohablantes como por los puristas. La idea de hablar un idioma “malogrado” los afrenta y se disponen a abandonarlo. Resulta que los puristas que desean revalorizar y “purificar” el idioma vernáculo son culpables, con otros, más bien de causar su desaparición.

6.2 Etapas en la desaparición de un idioma

Los lingüistas Jane H. Hill y Kenneth Hill (1980) afirman que el proceso actual más importante de cambio lingüístico en el mundo es el desplazamiento de lenguas vernáculas por lenguas mayoritarias oficiales. Hay causas incontrolables de la desaparición (o “la muerte”) de un idioma; sin embargo, hay otros factores cuyos efectos negativos pueden ser atenuados si son bien comprendidos. Jane H. Hill ha dedicado muchos años al estudio de las causas de la extinción de un idioma en diferentes contextos socioculturales (ver Hill, 1973, 1979, 1983; Hill y Hill, 1977 y 1980; Hill y Coombs, 1981). Compara sociedades pequeñas que han perdido su idioma con otras que —aunque con muchos préstamos— lo han mantenido. Su análisis comparativo demuestra que una actitud flexible frente a los préstamos es fundamental para la supervivencia de idiomas minoritarios, como el shoshone, por ejemplo.

Al estudiar idiomas que tienen más hablantes, como el náhuatl (lengua azteca) de México, Hill nota que la actitud de los hablantes frente

a su idioma y la división de funciones para el nahuatl y el castellano fueron clave para predecir la supervivencia o la extinción del idioma vernáculo en una región. Señala, además, etapas en la extinción de un idioma, que se describen a continuación:

6.2.1 Primera etapa

El nahuatl es la lengua de la intimidad y de la solidaridad entre los miembros de la comunidad; es el idioma “de adentro” y el castellano es el idioma “de afuera” que solamente algunos intermediarios hablan bien para comunicarse con los hispanohablantes. Durante esta etapa, “una cantidad enorme de préstamos del castellano entró al nahuatl” (según textos del tiempo de la colonia, Hill 1983:265). Hemos comprobado que muchos préstamos se encuentran en textos quechuas de Cajamarca que datan de la segunda mitad del siglo diecisiete. En esta etapa el hablante indígena no se da cuenta del origen de los préstamos.

6.2.2 Segunda etapa

El castellano “entra” a la comunidad y funciona en algunos contextos, como la iglesia, la escuela y la municipalidad, es decir, que ya no es solamente un idioma “de afuera”.

6.2.3 Tercera etapa

El nahuatl se convierte en símbolo de identidad étnica y la primera señal del cambio es rechazar nuevos préstamos del castellano, porque el purismo naciente ayuda a marcar claramente las fronteras étnicas.

6.2.4 Cuarta etapa

Poco a poco el nahuatl se convierte en un “código de solidaridad”, a veces secreto. Los emigrantes nativos que van a las ciudades dependen al principio del apoyo de sus comunidades rurales y del idioma nativo, pero cuando se vuelven más bilingües y tienen mayor contacto con el mundo de afuera, pueden reconocer más préstamos castellanos y advertir la presencia de vocablos hispanos en su lengua materna que contradice la función “separadora” del nahuatl. En consecuencia, comienzan a rechazarlo como un “idioma malogrado”. Si los desilusionados son muchos y/o muy influyentes, su actitud de rechazo a la lengua nativa genera “el abandono rápido del nahuatl en algunas comunidades” (Hill 1983:268).

Muchas comunidades quechuahablantes se encuentran en la cuarta etapa de Hill, muy vulnerables a la presión de los puristas. Es la misma situación en que se encuentran los hopis del sudoeste de los Estados Unidos. Su idioma está lleno de préstamos del castellano y del inglés pero es hablado todos los días y les sirve muy eficientemente, lo cual no impide que los puristas lo desprecien llamándolo “hopi malogrado”. En el caso del hopi, Hill señala que “podría caer como víctima de la condena purista y ser reemplazado por el inglés...” (1983:269). Describe otras situaciones similares, especialmente en la familia uto-azteca de idiomas.

7. Conclusiones

El quechua, como todo idioma vivo y dinámico, presta vocablos de otros idiomas hablados en su entorno, proceso que mejora su capacidad comunicativa porque lo hace más eficiente y preciso. Esta adaptación natural es condenada por puristas de diferentes escuelas; unos que siguen una analogía con la mezcla de razas y otros que quieren liberarlo de la dominación del castellano. En los dos casos, la censura, que no tiene base científica, puede favorecer —aun sin quererlo— procesos que destruyen el quechua en las zonas donde la presión del castellano es mayor y el idioma vernáculo está debilitado. Por lo tanto, cuando la desaprobación de los puristas convence a un número significativo de quechuahablantes que su idioma no vale, porque está “mezclado”, puede hacer que lo abandonen y se produzca la muerte del idioma. Es interesante notar que un idioma dominante, como el inglés, no es criticado aunque presta mucho más que el quechua.

Para lograr la revaloración del quechua, es preciso tratar de cambiar la actitud de los hispanohablantes y tratar de que los quechuahablantes reconozcan que el quechua que hablan es una riqueza en su estado actual. Es preciso promover la solidaridad y el respeto entre los hablantes de todas las variedades quechuas, sin imposiciones de una variedad sobre otra. La reconstrucción del protoquechua depende de una tarea colectiva, en la que participen todas las variedades, y es un proyecto académico muy importante. Sin embargo, el protoquechua no puede reemplazar a las variedades actuales porque nadie lo habla ni lo entendería. La intención de algunos puristas de imponer el protoquechua (o algunos de sus rasgos) en el vocabulario y la escritura de las variedades modernas podría hacer tanto daño a la supervivencia de esas variedades como la imposición del castellano.

La existencia de registros censurados como “mote con cancha”, *chapu chapu* y *piti piti* muestra que son los mismos quechuahablantes quienes rechazan los préstamos innecesarios. No es nuestra tarea criticar los vocablos que los hablantes nativos aceptan como útiles. Hay que reconocer la buena intención de muchos puristas, pero se les debe pedir que tengan mucho más cuidado con lo que dicen, porque sus “purgas” de préstamos pueden matar al “paciente” que quieren curar. Pero es mucho más; el diagnóstico que da la lingüística es que el paciente no está enfermo. Al contrario, prestar es una acción de todo idioma vivo y saludable. Lo que debe cambiar es la situación de dominación y menosprecio en que el quechuahablante se encuentra. Ésta es la mejor manera de preservar esta parte importante del patrimonio cultural del Perú que es el quechua.

TAREA: Leer Coombs, 1990, *Todos somos iguales*, capítulo 6.

Referencias

- Bloomfield, Leonard. 1964 (1927, 1ª ed.). “Literate and Illiterate Speech”. En *Language in culture and society*, edited by D. Hymes. New York: Harper and Row. 391-396.
- Hill, Jane H. 1973. “Subordinate clause density and language function”. En “*You take the high node and I'll take the low node*”. Papers from the Comparative Syntax Festival. Claudia Corum et al, eds., 33-52. Chicago Linguistic Society.
- Hill, Jane H. 1979. “Language death, language contact, and language evolution”. En *U.S.A. approaches to language, anthropological issues*. Wurm y W. McCormack, eds., 45-78. La Haya: Mouton.
- Hill, Jane H. 1983. “Language Death in Uto-Aztecan”. *International Journal of American Linguistics*, 49: 258-276.
- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill. 1977. “Language Death and Relexification in Tlaxcalan Nahuatl”. *International Journal of the Sociology of Language*, 12:55-69.

- Hill, Jane H. y Kenneth C. Hill. 1980. "Mixed grammar, purist grammar, and language attitudes in modern Nahuatl". *Language in Society*, 9:321-348.
- Hill, Jane H. y David M. Coombs. 1982. "The vernacular remodeling of national and international languages". *Applied Linguistics*, 3:224-234.
- Hymes, Dell H. 1961. "Functions of speech: an evolutionary approach". En *Anthropology and Education*. Fred Gruber, ed., 313-359. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Landerman, Peter. 1978. "The proto-Quechua first person marker and the classification of Quechua dialects". Ponencia presentada al Workshop on Andean Linguistics, Universidad de Illinois.
- Parker, Gary. 1963. "La clasificación genética de los dialectos quechuas". *Revista del Museo Nacional* 32:241-252.
- Torero, Alfredo. 1964. "Los dialectos quechuas". *Anales Científicos de la Universidad Nacional Agraria* 2:446-478. Lima.
- Torero, Alfredo. 1974. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Weber, David, ed. 1987. *Juan del Oso*. Serie Lingüística Peruana 26, Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

UNA BREVE BIBLIOGRAFÍA DE ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE CULTURAS ANDINAS

David Coombs

- Abercrombie, Thomas. 1992. "To be Indian, to be Bolivian: 'Ethnic' and 'national' discourses of identity". En *Nation-states and Indians in Latin America*. Greg Urban y Joel Sherzer, eds., pp. 95-130. Austin: University of Texas Press.
- Adams, Richard N. 1959. *Muquiyauyo: A Community in the Andes*. Seattle: University of Washington Press.
- Albó, Xavier. 1970. *Social Constraints on Cochabamba Quechua*. Tesis para optar el grado de Ph.D., Ithaca: Cornell University.
- Albó, Xavier. 1977. *El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Allen, Catherine J. 1982. "Body and soul in Quechua thought". *Journal of Latin American Lore* 8:2.
- Allen, Catherine J. 1988. *The hold life has: Coca and cultural identity in an Andean community*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Bastien, Joseph W. 1978. *Mountain of the Condor*. St. Paul: West Publishing Company.
- Bolton, Ralph y Enrique Mayer, eds. 1977. *Andean kinship and marriage*. Publicación Especial N° 7 de la American Anthropological Association. Washington D.C.
- Bourque, Susan y Kay Warren. 1981. *Women of the Andes: Patriarchy and social change in two Peruvian towns*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brush, Stephen B. 1977. *Mountain, field, and family: The economy and human ecology of an Andean valley*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Collins, Jane. 1989. *Unseasonal migrations: The effects of rural labor scarcity in Peru*. Princeton: Princeton University Press.

- Cotlear, D. et al. 1987. *Perú: La población migrante*. Lima: AMIDEP.
- Coombs, David. 1987. "Diferencias culturales y relaciones interétnicas: quechuahablantes rurales y castellanohablantes urbanos en Cajamarca". *Anthropológica* 5:156-175.
- Coombs, David. 1990. *Todos somos iguales: Concepciones idealizadas y realidad social en una comunidad quechua de Cajamarca*, segunda edición. Pucallpa: Universidad Nacional de Cajamarca e Instituto Lingüístico de Verano.
- Crain, Mary. 1991. "Poetics and politics in the Ecuadorean Andes: Women's narratives of death and devil possession". *American Ethnologist* 18:67-89.
- Degregori, Carlos Iván. 1990. *El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Cadena, Marisol. 1991. "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco". *Revista Andina* 9(1):7-29.
- Doughty, Paul L. 1970. *Huaylas: Un distrito andino en pos de progreso*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dover, Robert, Katherine Seibold y John McDowell, eds. 1992. *Andean cosmologies through time: Persistence and emergence*. Bloomington: Indiana University Press.
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Flores Ochoa, Jorge, ed. 1977. *Pastores de Puna*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Foster, George M. 1960. *Culture and conquest: America's Spanish heritage*. Viking Fund Publication en Anthropology N° 27. Nueva York.
- Fried, Jacob. 1961. "The Indian and Mestizaje in Peru". *Human Organization* 20:23-26.
- Hill, Jane H. y David M. Coombs. 1982. "The vernacular remodeling of national and international languages". *Applied Linguistics* 3:224-234.

- Iberico Más, Luis. 1969. *Cajamarquinismos*. Cajamarca: Editorial "Atahualpa".
- Instituto de Pastoral Andina. 1969-1985. "Allpanchis Phuturinga". *Revista del Instituto de Pastoral Andina*. Cuzco.
- Isbell, Billie J. 1978. *To defend ourselves: Ecology and ritual in an Andean village*. Austin: Institute of Latin American Studies, Universidad de Texas.
- Isbell, Billie J. 1991. *The texts and contexts of terror in Peru*. New York: Columbia University-New York University Consortium.
- Lobo, Susan. 1982. *A house of my own: Social organization in the squatter settlements of Lima*. Tucson: University of Arizona Press.
- Mayer, Enrique y Ralph Bolton, eds. 1980. *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Miles, Ann, ed. 1997. *Women and economic change: Andean perspectives*. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Murguía S., Luis. 1994. "Ritual del matrimonio quechua en Puno, Perú". *Antropología: Culturas en Desaparición*, N° 1.
- Murra, John V. 1972. *El "Control Vertical" de un máximo número de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*. Huánuco, Perú: Universidad Hermilio Valdizán.
- Orlove, Benjamin S. 1973. "Abigeato: La organización social de una actividad ilegal". *Allpanchis Phuturinga*, Vol. 5.
- Orlove, Benjamin S. 1977. *Alpacas, sheep and men*. New York: Academic Press.
- Orlove, Benjamin S. 1986. "Tomar la bandera: Política y ponche", en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. L. Briggs, O. Llanque Chana, T. Platt y C. Auroi, eds., 129-145. Lima: Mosca Azul.
- Orlove, Benjamin S. 1987. "Mountain anthropology and mountain anthropologists: The comparative study of populations at high elevations". *Reviews in Anthropology* 14:95-100.
- Prado Pastor, Ignacio, ed. 1979. *Educación bilingüe: Una experiencia en la Amazonía peruana*. Lima: Editorial Ignacio Prado Pastor.

- Rowe, John Howland. 1946. "Inca culture at the time of the Spanish Conquest". *Handbook of South American Indians*, Vol.2, *The Andean Civilizations*. Julian Steward, ed., 183-330. Washington D.C.: The Smithsonian Institute.
- Salomon, Frank. 1982. "Andean ethnology in the 1970's: A retrospective". *Latin American Research Review* 17:75-128.
- Salomon, Frank. 1985. "The historical development of Andean ethnology". *Mountain Research and Development* 5:79-98.
- Salomon, Frank. 1992. "Una polémica de once años de antigüedad". *Allpanchis Phuturinga* 39:109-113.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo. 1999. *Wakas y apus de Pamparaqay*. Lima: Optimice Editores.
- Silva Santisteban, Fernando. 1998. *Antropología: Conceptos y nociones generales*. Lima: Fondo de Desarrollo Editorial, Universidad de Lima.
- Smith, Gavin A. 1989. *Livelihood and resistance: Peasants and the politics of land in Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Starn, Orin. 1991a. "Missing the revolution: Anthropologists and the war in Peru". *Cultural Anthropology* 6:63-91.
- Starn, Orin. 1991b. "*Con los llanques todo barro*": *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Starn, Orin. 1992. "Sendero Luminoso, Andinismo y antropología andina". *Allpanchis Phuturinga* 39:15-72.
- Starn, Orin, ed. 1993. *Hablan los ronderos: La búsqueda por la paz en los Andes*. Documento de Trabajo 45. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stein, William. 1961. *Hualcán: Life in the highlands of Peru*. Ithaca: Cornell University Press.
- Van den Berghe, Pierre L. y George P. Primov. 1977. *Inequality in the Peruvian Andes: Class and ethnicity in Cuzco*. Columbia: University of Missouri Press.

Webster, Steven S. 1973. "Native Pastoralism in the Southern Andes". *Ethnology* 12(2):115-133.

Wolf, Eric R. 1957. "Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java". *Southwestern Journal of Anthropology* 13:1-18.

Textos generales sobre conceptos y métodos etnográficos

Berlin, Brent y Paul Kay. 1999. *Basic color terms: Their universality and evolution*. The David Hume Series of Philosophy and Cognitive Science Reviews. Port Chester, Nueva York: Cambridge University Press.

Chomsky, Noam. 2006. *Language and mind*, third edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Johnson, Allen W. 1978. *Quantification in cultural anthropology: An introduction to research design*. Stanford: Stanford University Press.

Sperber, Daniel y Deirdre Wilson. 1986. *Relevance: Communication and cognition*. Oxford: Blackwell.

Sperber, Daniel. 1996. *Explaining culture*. Oxford: Blackwell.

Spradley, James. 1979. *The ethnographic interview*. New York: Harcourt Brace College Publishers.

Spradley, James. 1980. *Participant observation*. New York: Harcourt Brace College Publishers.

Spradley, James P. y David W. McCurdy. 1980. *Conformity and conflict: Readings in cultural anthropology*. Boston: Allyn & Bacon.



SEGUNDA PARTE

EL MATRIMONIO EN LOS ANDES

Algunas fuentes de información etnográfica sobre el matrimonio en las comunidades quechuas y aymaras se encuentran en los primeros volúmenes de la revista *Allpanchis Phuturinga* y en el trabajo de Luis Murguía S. (ver la bibliografía, p. 66). Con las investigaciones presentadas en esta sección proveen una perspectiva comparativa de las prácticas matrimoniales en diferentes regiones de los Andes.



VALORES EN EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA CULTURA QUECHUA DE PANAQ

Terry P. Smith

1. Introducción

Se considera que la familia es la institución social más universal dentro de la experiencia humana. Es por ello un tema que quise comprender mientras trataba de profundizar mi conocimiento de la lengua y la cultura de los quechuahablantes de Panao. Mientras la gente de la comunidad me enseñaba cómo ser un buen hombre y buen padre de familia, vi, escuché y participé en muchas actividades que tenían que ver con la familia y su formación. Durante ese proceso empecé a darme cuenta de que había un contraste o conflicto entre varias definiciones de lo que constituía “el matrimonio”. Participé en actividades relacionadas con aspectos de la cultura mestiza y, a la vez, en eventos quechuas tradicionales. Creo que esta investigación muestra que los valores tradicionales son adecuados para preservar la familia como una de las instituciones básicas de la sociedad andina de Panao.

La investigación se inicia con tres anécdotas que presentan escenas en las que la cultura mestiza choca con las prácticas tradicionales relacionadas con el matrimonio. Luego en el desarrollo del estudio se ve que las prácticas ajenas a la cultura no tienen elementos que podrían contribuir al éxito y la estabilidad de la familia. La conclusión es que la cultura andina de Panao tiene una estructura adaptada a su realidad que es suficiente para preservar esa institución dentro de su contexto social tradicional. Al decir esto, no quiero dar la idea de que la institución sea perfecta, porque ni las estructuras sociales ni el hombre son perfectos. Pero también hay que reconocer que el cambio es inevitable. La cuestión es hacer un buen diagnóstico de la situación actual para que las prácticas asimiladas en la cultura fortalezcan las instituciones sociales existentes y no las debiliten.

1.1 Carlos y Juana

La hija menor de Carlos y Juana¹ luchaba por su vida. Entonces los padres llegaron a mi casa para suplicarme que los llevara al cura de Panao para que bautizara a su hija antes que muriera.

El párroco los atendió de inmediato llenando primero los datos en el registro. Cuando les preguntó si eran casados ellos respondieron: “Todavía no, pero esperamos hacerlo pronto”. El párroco les dijo que era muy importante santificar su matrimonio en la iglesia: “Es parte de la obligación que les corresponde para el bien de sus hijos, fruto de su convivencia”.

Luego, la niña recuperó la salud y pasó el temor de que su alma solitaria vagara por siempre en un mar oscuro.² Ahora Carlos y Juana no consideran conveniente cumplir las exigencias del cura en cuanto al matrimonio civil y religioso.

1.2 Miguel y Margarita

En la pequeña iglesia evangélica de Molinos no había lugar para una persona más mientras un tocadiscos tocaba la marcha nupcial; era el matrimonio de Miguel y Margarita. Miguel entró acompañado por la esposa del pastor y tenía puesta una corbata que notablemente le fastidiaba. Margarita, ya con siete meses de embarazo, estaba vestida con un lujoso vestido de novia. Así se hicieron las promesas de quererse y obedecerse.

La recepción se hizo en la casa de la novia. Mientras todos los invitados festejaban, saboreando el locro y la pachamanca, los recién casados estaban sentados en silencio en una mesa aparte. Su comportamiento y su vestimenta eran muy ajenos a lo típico de sus invitados.

¹ Todos los nombres son ficticios a fin de respetar la intimidad de las personas.

² Según la cultura, un bebé no tiene alma hasta que habla y puede pecar. Si muere inocente y bautizado, se convierte en “angelito”; si no es bautizado se convierte en “judío” y permanece en el limbo.

1.3 Félix y Sara

Félix y Sara estaban muy entusiasmados al concluir la campaña evangelística, esperando ser bautizados. Cuando el ministro les pidió sus documentos de matrimonio civil, se quedaron atónitos. Con siete años cumplidos como pareja y tres hijos, tuvieron que presentarse a las autoridades distritales para tramitar los documentos de matrimonio civil antes que les permitieran bautizarse.

1.4 Una definición del matrimonio

Se considera que el matrimonio es una institución que, en una u otra forma, se encuentra en todas las culturas del mundo. Cada cultura desarrolla las normas del matrimonio en concordancia con su realidad social y con el ambiente que la rodea. Entre otras definiciones, el matrimonio es un acuerdo entre dos o más personas que establece los derechos y las responsabilidades económicas, sexuales y sociales de los cónyuges. Sirve, asimismo, como medio para reconocer a los hijos y otorgarles los derechos que les corresponden como miembros de la sociedad.

Las formas en que se realiza el matrimonio en el mundo son distintas, pero hay tres características fundamentales determinadas por la cultura: la permanencia, la fidelidad y la satisfacción de las necesidades personales (Augsberger 1986).

El matrimonio y sus ideales también forman parte de la cultura andina de Pano. Se han desarrollado de acuerdo con la estructura social y el ambiente natural en que vive la población. La geografía de los Andes es sumamente accidentada, con zonas que se encuentran a alturas extremas, expuestas al sol ardiente y a las heladas. La estructura básica de la familia que se ha desarrollado en este ambiente es el *ayllu*,³ que incluye a todos los miembros de una familia extendida. El *ayllu* es la agrupación a la que se recurre para llevar a cabo muchas de las tareas vitales.

³ La palabra *ayllu* significa ‘pariente, familiar’ según Cerrón-Palomino (1976). No es un vocablo común en el quechua de Pano pero se utiliza aquí porque se considera como un concepto tradicional pan-andino. En Pano sería más común decir *yawar-masi* ‘pariente consanguíneo’ o utilizar la palabra prestada del castellano, *kasta*.

Pero muchos agentes de otras culturas (como maestros, políticos, autoridades religiosas y otros) que dan instrucción en el ámbito andino no reconocen la legitimidad de la institución tradicional del matrimonio: las autoridades civiles exigen un matrimonio civil y las eclesiásticas, un matrimonio religioso, según los ritos de su confesión. No se dan cuenta de la manera en que el matrimonio tradicional sirve para sostener la vida y la estabilidad social justamente porque su realidad es distinta.

Una pareja quechua que busca satisfacer algunas de sus necesidades puede encontrarse entre tres sistemas culturales distintos: el tradicional, el civil y el religioso, como se ve en los tres casos ya citados. Según la información que hemos recibido y nuestras observaciones esta triplicación de formas para consagrar una unión conyugal no aumenta la seguridad de la unión, sino que parece que socava las normas tradicionales que aseguran la vida de los hijos, de la pareja y del *ayllu*.

La presente investigación tiene como meta entender los valores tradicionales en el matrimonio y la familia en la cultura quechua de Panao.

1.5 Métodos de investigación

La familia representa un marco en el que es posible investigar y comprender muchos aspectos de la sociedad en general. Desde 1984 hemos vivido por temporadas con una familia en una comunidad de la provincia de Pachitea, departamento de Huánuco. Hemos tratado de establecer lazos familiares, sometiéndonos como hijo, hija y nietos a la parentela del *tayta* y de la *mama* del hogar. Ellos nos recibieron y nos enseñaron su idioma, su cultura y cómo ser parte de la familia. Les agradecemos mucho por sus consejos y cariño.

Llegamos a ser el *tiyu* y la *tiya* de muchos niños de la familia quechua extendida. Las relaciones se extienden no sólo por el vínculo sanguíneo y matrimonial sino también por el compadrazgo y otros vínculos sociales. En ese contexto nos pidieron que fuéramos padrinos de un matrimonio y de tres ahijados.

Nuestro primer método de investigación fue la observación participativa dentro de una familia quechua y la participación en la vida cotidiana del pueblo. Otro método fue la recopilación de textos grabados que fueron transcritos y estudiados. Los siete textos en traducción semiliteral al castellano se encuentran en la sección 4.

1.6 Datos demográficos

Panao es la capital de la provincia de Pachitea, departamento de Huánuco, en la sierra central del Perú. A los quechuahablantes se los identifica como descendientes de la cultura pre-inca de los chupaychu (Morris y Thompson 1985). Tienen costumbres y una lengua que los identifican como distintos de las demás poblaciones quechuas del departamento.

La provincia de Panao se encuentra a 76° de longitud oeste, y 10° de latitud sur. Su territorio andino se encuentra entre los dos mil y tres mil metros sobre el nivel del mar. La provincia tiene una extensión de 11,518 kilómetros cuadrados y tenía 43,455 habitantes, según datos del censo nacional de 1981. En un censo de los habitantes vinculados con Huarichaca, hecho por las autoridades locales, la población del pueblo estaba entre los 8,000 y los 10,000 habitantes en noviembre de 1990. La provincia está dividida en dos distritos que están en la selva alta⁴ y cuatro distritos andinos. Los distritos andinos son Chaqla, Umari, Molinos y Panao. El presente estudio se limita a las costumbres de los distritos andinos. La estadística oficial⁵ indica que el 33 por ciento de la población se considera analfabeta. La experiencia indica que ese porcentaje es muy bajo frente a la situación real.

2. Los valores

Los valores de una cultura se reflejan en las actividades, tanto especiales como cotidianas, de sus miembros. En Panao están íntimamente ligados con el cultivo de las tierras y la crianza de animales. Por eso, cuando se investigan los valores dentro de la familia y el matrimonio, el cumplimiento de las obligaciones sociales y las obligaciones para la subsistencia se combinan.

La cultura de Panao muestra una clara división del trabajo entre hombres y mujeres, siendo el hombre el que ocupa el liderazgo formal. En términos muy generales, el hombre se dedica a la producción agrícola, a

⁴ Los distritos de Puerto Inca y Pozuso fueron separados de la provincia de Pachitea y pasaron a otras jurisdicciones políticas.

⁵ Cartilla de Divulgación N° 27 del Instituto Nacional de Estadística, febrero de 1985.

los cargos dentro de la estructura sociopolítica de su comunidad y es el jefe de familia. La mujer se encarga del cuidado de los hijos pequeños (de su alimentación y vestido) y del cuidado de los animales domésticos. Lo importante es la interdependencia que existe entre los dos sexos; pues el hombre y la mujer juntos pueden cumplir las obligaciones sociales y los trabajos necesarios para la subsistencia.

2.1 Lo que se considera violación de las normas

Para que una persona sea considerada apta para casarse, lo primero es evaluar su cumplimiento de las normas de la cultura. A continuación se describe lo que es considerado *jucha* ‘pecado o falta’. La lista está ordenada yendo de la falta más grave a la menos grave, según un consenso al que se llegó en una reunión comunal.

1. *wañuchikuy* ‘asesinar, matar’. Señalar esta falta como la más grave provoca discusión, porque podría haber un motivo serio que justifique esa acción. Para que la falta sea más grave, tiene que ser premeditada.
2. *maganakuy* ‘pelear’
3. *warmi suwa* ‘robar a una muchacha sin el permiso de los padres’
4. *suwakuy* ‘robar’
5. *chikinakuy* ‘odiar’
6. *shinkaj* ‘ser borracho’

Las siguientes faltas también fueron consideradas como graves, pero no hubo consenso en cuanto al orden:

juyu runa ‘ser hombre malo en el ambiente social’;

llullakuy ‘mentir’;

ashllikuy ‘insultar’;

washa rimay ‘chismear’;

jilla runa ‘ser perezoso’;

ullguj runa, warmij warmi ‘enojarse mucho’.

2.2 Cualidades de un buen hombre

El *alli runa* ‘hombre bueno’ es conocido por su dedicación a su familia, a su chacra y su preocupación por los demás miembros de la comunidad.

Para cuidar a la familia, el hombre provee casa, alimentación y ropa adecuada, pero no se mete en los asuntos que le corresponden a la esposa. Si no respeta la división del trabajo según el sexo, le dicen *warmishu* o *warmi mandanna*, lo cual se puede traducir como ‘mandado por la mujer’. Los buenos padres son cariñosos con los niños pequeños y pacientes con los varoncitos cuando comienzan a acompañarlos a la chacra para trabajar.

El hombre es reconocido por el buen uso y la buena producción de la tierra. La producción del maíz y, especialmente, de la papa⁶ requiere mucho trabajo y, en muchos casos, la aplicación de tecnología moderna como saber utilizar abonos, insecticidas y herbicidas. La economía del campesino depende de la producción agrícola, y si el hombre no cumple bien sus responsabilidades en la chacra, toda la familia sufre. El siguiente refrán muestra la preocupación por el trabajo:

<i>Pachrallapaj kanmanga,</i>	Donde hay para comer,
<i>Aruylla kanmanga,</i>	Donde hay trabajo,
<i>Maychüpis kakümanmi,</i>	Donde sea, puedo vivir,
<i>Warmi mana kaptinpis.</i>	Aunque no haya mujer.

El hombre debe participar en su comunidad. El hecho de que lo nombren para cargos⁷ de autoridad depende de su buen cumplimiento en el ámbito social. El cumplimiento de muchos cargos también requiere una inversión fuerte de dinero. Los medios económicos para desempeñar el cargo dependen de una buena cosecha y del buen manejo de las ganancias.

La autoestima y la posición social de un hombre dependen mucho de que sea un buen trabajador. El insulto más común es *jilla runa, jusyüsu!* ‘es un hombre perezoso, ¡es ocioso!’ Los textos 1 y 3 y los cuentos

⁶ Véase en el apéndice A el calendario de actividades agrícolas.

⁷ Véase en el apéndice B un cuadro de los cargos comunales.

folklóricos⁸ muestran el desprecio de la sociedad por la persona que no quiere trabajar.

A un hombre soltero se le considera incompleto. No cumple los requisitos para la mayoría de los cargos de autoridad de la comunidad.

2.3 Cualidades de una buena mujer

La *alli warmi* ‘buena mujer’ se encarga de su familia y del cuidado de los animales. Cuando uno llega a una comunidad quechua, una de las actividades que más se notan es que las mujeres, desde jóvenes, están hilando todo el tiempo que no están ocupadas en otra actividad. Su productividad depende mayormente de la crianza de animales y la transformación de la lana de oveja en hilo, en tejidos y por último en ropa para la familia. Se ve en el primer texto que la familia que no quiere que su hija se case dice: *Mana yachranchu uywa michikuyta ni yanukuyta* ‘Ella no sabe pastar los animales ni cocinar’.

La mujer es responsable de la cocina. Mientras el hombre trabaja en la chacra ella debe preparar los alimentos. (Los hombres saben cocinar y lo hacen cuando la mujer está fuera de casa, ocupada con los animales o con otros trabajos domésticos como lavar la ropa o atender a los hijos.) Hasta el destete del niño cuando éste tiene dos o tres años de edad, la madre o una hermana lo lleva en una manta a la espalda. Las niñas de siete u ocho años de edad aprenden la responsabilidad de cuidar a sus hermanos menores.

3. El *warmi ashiy* ‘matrimonio tradicional’

El *ayllu* tradicional se compone de la familia nuclear y la familia extendida.⁹ Los miembros del *ayllu* actúan en conjunto para asegurar el bienestar de todos. En cuanto al matrimonio, el individuo puede iniciar el

⁸ *Atoqpa Kwintunkuna*, colección de cuentos del zorro en quechua de Panao, escritos por diversos autores y editados por Terry Smith W., con la ayuda de miembros de la Unidad de Alfabetización, Dirección Departamental de Educación de Huánuco, 1986.

⁹ Se considera que todas las personas que tienen el mismo apellido paterno o materno son parientes aunque sean desconocidas.

proceso de *warmi ashiy*¹⁰ ‘búsqueda de esposa’, pero tanto la familia del joven como la de la muchacha tienen parte activa en la decisión de realizar el matrimonio.

Contraer matrimonio es un paso normal en la vida de la sociedad andina. Como se ve en el texto 1, es algo inevitable: *simri juk runa kanga* ‘siempre habrá un hombre’. La familia del joven provee un intermediario para dialogar con la familia de la futura esposa.¹¹ Una vez que se llega al acuerdo, la familia del pretendiente comienza a juntar los recursos requeridos para el día de la celebración.

Después que la pareja se une, las familias velan por su bienestar. También intervienen y disciplinan a la pareja para mantener la integridad de la nueva familia. Si sus recursos económicos lo permiten, se aseguran de que la nueva pareja tenga los terrenos suficientes para cultivar y pastar sus animales. Si surgen problemas dentro de la pareja, las familias intervienen para buscar las soluciones. La intervención se analiza en forma más detallada en la sección 3.6.

3.1 El *parlanakushun* ‘conversemos’

El enamoramiento no es público como entre los jóvenes mestizos de la ciudad. Tampoco se basa solamente en los sentimientos.¹² Más bien, el proceso muchas veces comienza en los lugares aislados donde una *jipash* ‘muchacha’ lleva los animales a pastar. Allí la busca el *müsu* ‘joven’ y comienzan las conversaciones y la amistad que los lleva a un entendimiento o compromiso.

Una costumbre que hace públicas las relaciones entre dos jóvenes es que el joven le quita la manta a la muchacha. Trujillo (1990) dice que si la muchacha persigue al joven para recuperar su manta demuestra que el interés es recíproco; si lo ignora, es que rechaza al pretendiente. Si el joven persiste, ella puede arrojarle piedras con mucho acierto.

¹⁰ *warmi* ‘mujer’, *ashiy* ‘buscar’

¹¹ El texto 2 muestra que una muchacha puede tomar la iniciativa en la búsqueda de esposo. En el texto pide a su padre que converse con el joven. Pero la gente dice que esa acción por parte de una muchacha no es muy común.

¹² Al preguntar por expresiones de cariño que pudieran decirse entre enamorados o esposos, me dicen que no existen.

Cuando los jóvenes llegan a un compromiso, hay que conseguir la aprobación de los padres de las dos familias. Pero, después del compromiso pueden iniciarse las relaciones sexuales; el compromiso ya está hecho, sólo falta culminar el proceso con la celebración del matrimonio tradicional. Si el pretendiente no cumple con la promesa de matrimonio y la muchacha queda encinta, dicen que ha sido *ingañasha* ‘traicionada, engañada’ (véase el texto 3). Parece que ser engañada una vez no produce perjuicio social a una muchacha, pero un segundo embarazo la deshonra. Se requiere que el joven reconozca la paternidad y la mantención del hijo (véase el texto 7). Los hijos de esas relaciones rotas quedan con la madre y son criados como un miembro más de su familia.

3.2 El *majachacänanpaj* ‘para que se unan’

El compromiso debe ser aprobado por las dos familias. La familia del pretendiente manda a un *kachrakuyñi* ‘intermediario (lit.: mi enviado)’ para iniciar el diálogo con la familia de la muchacha. No siempre es el joven el que inicia el trato; en el texto 2 se ve la preocupación de un padre por su hija y cómo, después de observar a un joven trabajador, le manda un mensaje para que inicie el contacto con su hija.

Las dos familias evalúan las cualidades que el novio o la novia va a traer al *ayllu*. Se da mucha importancia a la calidad del trabajo, la disponibilidad de chacras para cultivar y el buen trato que dará a su cónyuge. Dicen que los jóvenes pueden ser sometidos a pruebas como las siguientes: los padres de la muchacha mandan al joven a rajar leña con un hacha sin filo; los padres del joven mandan a la muchacha que pele papas con una hoja de cortadera y tueste *kamcha* ‘cancha’ a la vez. Todo este proceso de evaluación puede tomar un mes, tres meses o hasta un año.¹³

Una vez que el intermediario consigue el consenso para la unión, se considera que el *warmi ashiy* está concluido. Las dos familias y otros invitados celebran el *ushyakächiy* ‘la conclusión’ del acuerdo. Preparan una buena comida para todos, tanto los invitados como otras personas que pudieran llegar; lo típico es una pachamanca. Hay también platos especiales para los padrinos, los padres de la pareja y quizá para algunos

¹³ Otros dicen que la prueba comienza una vez realizado el matrimonio y en presencia de los suegros.

invitados especiales que se sirven para mostrar respeto. También brindan con aguardiente por la nueva pareja y el acuerdo celebrado entre las dos familias. Sirven más aguardiente, coca, cigarrillos, pan y café, hasta que todos quedan satisfechos. Las palabras finales del padrino y de las personas mayores se llaman el *alli juyānanpaj anyapakuy* ‘consejos para que vivan bien’, es decir, para que trabajen a conciencia y se ayuden mutuamente. Después de eso, la mujer acompaña a su esposo y los dos establecen el nuevo hogar. Si desean, fijan una fecha para un matrimonio civil y/o religioso. Esas ceremonias se realizan para cumplir las exigencias del estado o de la iglesia.

A veces el joven se ha enamorado de una muchacha y desea casarse con ella, pero no es conocido por la familia. La familia puede permitir que vivan juntos por un año mientras el joven demuestra su fidelidad y su capacidad para el trabajo. En quechua dicen: *mä, rikapānakuchunraj juk wata* ‘a ver, que haya un año de observación entre ellos’. Durante ese año los suegros dan los consejos al joven para que se porte y trabaje bien. El joven debe portarse bien, porque está amenazado con perder a la esposa si no obedece.

3.3 El *kachrakuyni* ‘mi intermediario’

El intermediario suele ser un familiar del joven que represente mejor sus intereses ante la familia de la muchacha. Conoce la situación económica y las cualidades del joven y trata de convencerlos de las ventajas de una unión entre las dos familias. Al intermediario también se le puede dar la responsabilidad de ser el padrino y garante del matrimonio.

El padrino es una figura muy respetada por la familia del joven. Trae honor y dignidad al nuevo matrimonio. Ser honrado implica también ser generoso y poder asegurar que en la fiesta del matrimonio no falte nada. Ésta es una de las maneras en que un hombre cumple con sus deberes sociales y mejora su posición social y política. Como garante, vela por los intereses de la nueva familia. Da consejos sobre cómo deben vivir y es el árbitro en caso de problemas domésticos.

Uno de los asuntos que hay que tratar es el domicilio de la nueva pareja. Lo tradicional es que el joven tenga una casa cerca de la de sus

padres y la joven esposa se traslade a esa casa. Pero, si es más conveniente para la distribución del trabajo y de la tierra disponible, el esposo puede ir a vivir en la casa de sus suegros.¹⁴

El intermediario juega un papel muy importante en el matrimonio quechua: inicia las conversaciones entre los dos *ayllus*, tiene un rol social y económico en la celebración del matrimonio, y sigue siendo consejero para velar por el bienestar de la nueva familia.

3.4 El *kasarananpaj* ‘matrimonio’

Las palabras “matrimonio” o “casado” pueden tener tres interpretaciones, según la perspectiva cultural, que puede ser tradicional, civil o religioso.

El matrimonio civil y la ceremonia religiosa representan culturas ajenas a la cultura andina. Esas formas de matrimonio son reconocidas y acatadas por la población andina cuando son consideradas convenientes o cuando son exigidas por entidades ajenas a la cultura. Pero, para la comunidad quechuahablante, la validez de un matrimonio tradicional no depende de la firma de un contrato ni de la bendición eclesiástica, sino del consentimiento de las dos familias y del compromiso verbal.

El texto 1 indica que el reconocimiento oficial del matrimonio tradicional se hace mediante la fiesta en la que participan las dos familias con todos los amigos y vecinos, y la entrega de la novia a la familia del novio en el *warmi ashiy*.

La fiesta civil o religiosa representa una fuerte inversión de capital. El banquete que se ofrece a todos los asistentes típicamente se compone de *rujru* ‘locro’ que es un guiso de papas con una presa de pollo o carnero y aderezado con cebolla y ají, y de una pachamanca. Pueden servir también picante de cuy, pan, café, cerveza, aguardiente, coca y cigarrillos.

¹⁴ Si un joven es considerado *waccha* ‘huérfano’ y sin herencia (de terreno y/o recursos) aumenta la posibilidad de que viva con los suegros o cerca de ellos.

3.5 La nueva familia

La nueva familia muchas veces va a vivir con los padres del esposo o en una casa cercana, construida por el esposo. De esa manera suman esfuerzos con el *ayllu* hasta adquirir suficientes tierras arables para mantener a la nueva familia nuclear. La familia extendida, por su parte, vigila a los recién casados, para enseñarles a vivir en armonía.

Debido al aumento de la población en los distritos andinos, muchos jóvenes y parejas jóvenes migran a las tierras cálidas de la *yunka* ‘ceja de selva’ donde encuentran tierras disponibles y mayores ingresos económicos, especialmente con la siembra de coca. Vuelven a las alturas (la chacra y la puna) para sembrar o cosechar la papa y para las fiestas patronales, pero el domicilio principal está en la *yunka*. La migración quizá desligue a la nueva familia de la vigilancia tradicional como se ve en el texto 5.

3.6 Protección de la unidad familiar

El propósito de esta sección no es hablar de los problemas domésticos que afronta la familia quechua, sino reconocer que la cultura quechua de Pano tiene una estructura social para proteger la unidad familiar en medio de los problemas típicos de su realidad.

Las dos fuentes principales de problemas familiares son el consumo desmedido de bebidas alcohólicas y la infidelidad. El primer problema a menudo trae como consecuencia el abuso físico en el hogar. Se supone que las bebidas alcohólicas (la cerveza y el aguardiente) dan “resistencia” para el trabajo y los viajes. Al terminar el día de trabajo o en las fiestas se sirven como demostración de fraternidad. Se puede decir que es un comportamiento aceptable según los valores tradicionales quechuas, aunque el resultado sea la embriaguez.

Pero el abuso de bebidas alcohólicas también perjudica la capacidad del hombre para el trabajo y representa una mala inversión del ingreso económico de la familia. El resultado es a menudo la violencia. Como se dijo anteriormente (véase 2.1), pelear es un delito muy grave y, por eso, la borrachera que provoca pleitos también es una falta grave.

La infidelidad perjudica a la familia justamente porque causa heridas emocionales profundas y va contra la complementación de esfuerzos que los esposos traen, y que es necesaria para la supervivencia de la familia.

Cuando una pareja se casa, dicen: *Paypa kaminunga shirawanmi chapash* ‘para ellos el camino está cerrado con espinas’, lo que indica en forma muy propia de la cultura que cercos de espinas impiden el paso a otras relaciones sexuales.

Los únicos casos de suicidio o de intento de suicidio de que tuvimos noticia fueron provocados por la infidelidad. El hombre que tiene una familia en el pueblo y otra en la puna normalmente no puede mantener bien a las dos familias. Al repartir la herencia, además, los terrenos pueden quedar fragmentados en parcelas demasiado pequeñas para mantener a los herederos de dos o más mujeres.

Frente a esos y otros problemas, el intermediario y los padres de la nueva pareja vigilan la unidad doméstica. El intermediario actúa como consejero y árbitro para tratar de resolver los conflictos. Tiene derecho de llamar a los involucrados a una reunión familiar para resolver un problema.

Si es la mujer la que ha incurrido en falta, sus padres deben responder, aconsejarla y disciplinarla, para que vuelva a su esposo y su familia, y observe un comportamiento aceptable. Los textos 2 y 4 muestran la intervención de los padres de mujeres casadas. En el texto 4 se registra la censura y el castigo físico que se da a una mujer para que no vuelva a abandonar a su familia.

Las autoridades comunales son otra institución a la que la familia puede recurrir si las presiones familiares no dan resultado para corregir una vida extraviada. La posibilidad del escándalo provocado al hacer públicos los problemas domésticos ante la comunidad es algo temible. Por otro lado, la amenaza de caer en manos de las autoridades civiles que representan a otra cultura es una fuerte influencia para presionar al descarriado a cambiar de conducta. Es una vergüenza pasar una noche en el calabozo, y provocar la intervención de la policía es aún peor.

Así la familia, el intermediario y las autoridades comunales ejercen una presión social tradicional que vigila la vida doméstica y protege la vida del *ayllu* y de la comunidad en general. Las posibles intervenciones foráneas también pueden desanimar comportamientos nocivos, pero si no reconocen la importancia de la estructura tradicional y los valores que representa, corren el riesgo de destruir una de las columnas principales que sostiene a la sociedad andina.

4. Traducción al castellano de siete textos sobre el matrimonio

Los siguientes textos fueron grabados durante la investigación, y fueron transcritos y traducidos al castellano en forma semiliteral. Una traducción de este tipo muchas veces preserva la sintaxis de la gramática quechua que no resulta natural en castellano, pero damos la traducción más literal aquí para que el lector tenga una mejor percepción del “sabor” del idioma y de la manera de pensar de la cultura quechua, que a menudo se reflejan en su manera de hablar. Muchas de las creencias y los valores que son la razón fundamental de las costumbres se revelan a través del estudio cuidadoso de textos como éstos. Los nombres de personas y lugares son ficticios para respetar la intimidad y la identidad de quienes participaron en los acontecimientos narrados.

4.1 Texto 1: Costumbres para encontrar esposa

Participantes:

- Narrador
- Joven pretendiente
- Muchacha pretendida
- Padres del joven y de la muchacha
- Garante (emisario de la familia del joven que puede llegar a ser el padrino de la pareja)

Desde el principio, desde que el hombre se declara (expresa a una mujer su deseo de casarse con ella), desde que una mujer y un hombre se encuentran, para adelante, bueno, nuestra costumbre es así:

Primero, un joven se encuentra con una muchacha. Ellos se ponen de acuerdo para casarse. Pero lo hacen a escondidas para que no se enteren su madre y su padre. A escondidas hablan. Hacen un compromiso para un día fijado para pedir permiso para casarse, acordando así: “Ese día nos casaremos”. Entonces la muchacha acepta al joven, hecho que a menudo incluye el comienzo de relaciones sexuales entre ellos.

Primero el joven hace el acuerdo con la muchacha para la fecha que ella ha propuesto. Entonces, cuando llega ese día el joven avisa a su madre y su padre. Dice con temor: “Búscame una esposa, esa muchacha”. Si él no puede solo, hace que otro avise a su madre y su padre.

Entonces su madre y su padre mandan a uno a donde vive la muchacha. Él va como garante. Él va a conversar con la madre y el padre de la muchacha. Allí hablan cualquier cosa: “¿Es bueno ese joven?” o ¿qué dirán?, pero conversan bastante. Los padres no están de acuerdo que su hija se case. Dicen al joven: “Tú eres despreciado. Eres ocioso. Eres callejero”. Dicen muchas cosas. “No lo quiero para mi yerno. Mi hija es niña todavía, no me la va a casar”. El padre no está de acuerdo. “No lo acepto como mi yerno, no”, dice. Pero aunque lo diga, siempre tendrá que aceptar a un joven.

El garante contesta:

“No. Él trabaja bien. Él cumple. Él tiene su dinero. Él tiene su casa, su chacra donde vivir”.

Pero ellos no aceptan. Si la madre acepta, el padre no acepta. Si el padre acepta, la madre no acepta: “Ya le dije no, no, no”, dicen.

Entonces: “¿Qué harás ahora?”, pregunta el enviado. “Si estás en contra de que tu hija se case con ese joven, tu hija se casará aunque no quieras”.

“Si me quiere vencer, que me venza, pero si me vence la echaré de la casa. Que se vaya. Yo no acepto. Que se vaya. Si me vence no recibirá su herencia. No le daré nada. ¡Qué se vaya de aquí tal como está, desnuda!”, dice.

Entonces cuando no acepta, finalmente estando en desacuerdo, el garante regresa a los padres del joven. Otra vez avisa al padre del joven. El padre dice: “¿Qué haré?”

Ahora, otra vez envía a otro hombre: “A ver, qué dirá esta vez. Si no quiere en esta oportunidad, ¿qué haremos? Quedará suspendido el asunto”.

Entonces después de una o dos semanas otra vez envían a uno; puede ser un tío o un familiar: “Anda otra vez. A ver, habla por mí. A ver, ¿qué dirá? A ver, ¿estará enojado? Si está enojado, seguramente te despedirá, pero mi hijo no está conforme con el rechazo de los padres de su enamorada”.

“Siempre la buscaré para casarme con ella”, dice el joven. “Me casaré aunque tenga que llevarla robada a la selva”.

Entonces se va otra vez. Cuando va, otra vez los padres de la muchacha dicen así: “¿Cuántas veces vienes? ¿Cuántas veces la vas a

buscar? Ya te dije que no quiero que sea mi yerno. Yo conozco las mañas de ese muchacho. Seguramente él ya tiene hijos. Que vaya a buscar por allá”. Para no consentir habla muchas cosas. Se aplaza otra vez.

Después llama a su hija: “Oye, ven”. A ver, pregunta a su hija. Otra vez viene la hija. Le preguntan a ella: “¿Qué dices tú? ¿Verdad te busca por un compromiso para casarte?”

“¡Sí!”, dice. “Me casaré. Así es mi compromiso. Sí. Ya hemos acordado. Él me busca. Me casaré”, dice la hija.

Entonces la madre dice: “Si te casas con ése, no nos dirás: ‘Papá, mamá. Él es un hombre ocioso. Él es un hombre despreciable. Su padre le pegaba a su esposa’”. Muchas cosas le dicen.

“Aunque sea así, me casaré. Si me pega, no importa; lo soportaré”, responde ella.

Entonces el garante dice: “¿Que se case!”

Después dicen: “¿Qué haremos? Bueno, la haremos casar.¹⁵ Pero para que se case, espérame un mes, dos meses o tres meses”. La madre y el padre aplazan la fecha: “Allí todavía se casará. Mi hija es niña todavía. Todavía tiene que hacer muchas cosas, ni tiene sus mantas. Mi hija es ociosa, es inútil. No sabe pastar los animales ni cocinar. Por eso, si se casan, su esposo la echará de la casa. Por la comida, por todo, él la hará sufrir”.

El hombre enviado responde: “No, yo le hablaré. Yo lo vigilaré. Yo seré responsable”.

“Bueno, si hay un responsable, está bien, ¡que se casen!”

Entonces el hombre se alegra. “Así me dijo, está aplazado hasta tal día”.

Entonces, ya está. Se hacen los preparativos. Se alistan para ese día. Compran aguardiente, cerveza, vino, anisado. Reúnen a todos los vecinos. Esa noche que reúnen a mucha gente, se van cuando está oscuro. Llevan pan, azúcar, todo para tomar esa noche.

¹⁵ La frase “hacer casar” en el castellano del campo no implica “obligar a casarse”, sino corresponde más o menos a “entregar en matrimonio” o “hacer de ellos una pareja”.

Entonces de noche llegan a la casa. Tocaban la puerta —tan-tán, tan-tán, tan-tán. “Damos gracias, yo he venido”.

“¿Quién es?”, pregunta uno desde adentro.

“Estoy aquí, soy yo”, responde.

“¿Qué buscas de noche? ¿Qué estás robando?”

“No estoy robando, no, sino que he venido acerca del asunto del compromiso que ya hemos conversado”.

“Ahora me hace recordar”, dice y sale. Después se pone valiente. Se enoja: “¿Qué quieres otra vez y con tanta gente? ¿A qué has venido?”

“Bueno, he venido para lo que hemos conversado, don Fulano”.

“¿De qué hablas? ¿Qué quieren ustedes? Yo no quiero nada”, dice.

“He venido porque tu hija tiene un compromiso para casarse con mi hijo. Los haremos casar”.

“Bueno, no voy a hacer casar a mi hija”. Otra vez se enoja. Se enoja con todo. “¡Tu hijo es así!”, dice. “¡Es ocioso! ¡Es un borracho! ¡Es un imprudente callejero! ¡No trabaja! ¡Es un inútil! ¡Así es tu hijo! Si hago casar a mi hija, la hará sufrir. No habrá qué comer. La busca para que hile, para que teja. Sólo por eso la quiere buscar”, dice.

“Mi hijo no es así. Mi hijo trabaja. Mi hijo tiene todo. Entregaré todo a mi hijo, su casa, sus gallinas, sus cuyes, vacas, ovejas, todo, todo. Yo soy responsable, siendo su padre, y he preparado a mi hijo”.

“Bueno, si es así, entonces los haremos casar. A ver, preguntaré a mi hija”, dice el padre de la muchacha. Llama a su hija. Llamando a su hija, le pregunta.

Entonces ella dice: “Me casaré. Me casaré de todos modos”.

Entonces él dice: “¡Cásate!” y verdad, la hace casar.

Entonces a la gente que ha ido le convida aguardiente. Brindan. Con la botella dicen: “Aquí, tu derecho”. Todos entran a la casa. Después se ponen de acuerdo para el día del matrimonio civil.

“Ese hombre será el padrino”, dicen. “Vamos para hacer que acepte. El será el padrino. Si no, tú serás el padrino”. El que toca la puerta primero, el que va, abre, lo llama; lo agarran. “Tú serás el padrino. Tú

tocaste la puerta de la casa. Tú viniste primero. Tú eres responsable para que éstos se casen y además a ti te agarraré. A ti te demandaré. Contigo nosotros hablaremos”.

Entonces, “Está bien”, dice. “Entonces, estoy listo. Verdad, yo he venido. Yo seré el responsable. Yo alistaré todo”.

Entonces como responsable entra ese hombre, como garante y como padrino ese día. Después, bueno, toman en la mesa hasta estar ebrios. Mastican coca. Después fuman cigarrillo. Se alegran tomando porque sus hijos se han casado: “Ahora, somos una sola familia”. Se alegran todos. Después hacen hervir café. Después toman el café. Después de tomar el café el padre del joven dice: “Vamos a mi casa. Te haré conocer mi casa. Vamos todos. Vamos”. Pero no quieren.

“¡No voy!” dice. “No voy de mi casa. No salgo”, dice la muchacha.

“¡No! ¡Vamos! ¡Tienen que obedecerme! Allí tienen que obedecerme todos. Vamos a mi casa”. Ahora aunque no quiere, todos se van en la oscuridad. Llegan a la casa del joven. Allí otra vez hacen fiesta y se alegran todos. Hacen un brindis: “Tú eres mi compadre. Ahora eres mi compadre”, y todos están alegres allí. A veces hacen pachamanca y preparan todo muy bien.

Entonces después entregan a la muchacha al poder del hombre. “Ahora mi hija se quedará en tu casa. Tú eres el responsable de mi hija. Yo ya no soy responsable. Tú ya te casaste. Que se quede entre ustedes hasta el día en que se haga el matrimonio civil. Después, bueno, vendrá a mi casa para visitarme, pero de vez en cuando no más. Ya no quiero que se quede en mi casa”, dice. “No quiero eso. Que viva aparte en su propia casa”.

Otros padres dicen: “Que esté en mi poder. No soltaré a mi hija porque estaría solo. Aquí mi hija me ayuda. Aquí pasta mis animales. Aquí en mi casa ella cocina. No tengo más hijos”.

“Entrégame aquí a tu hijo”, dice la madre. Entonces algunos entregan al joven a la casa de la mujer. No la lleva a su casa. Entonces se alistan y entregan al joven a la casa de la mujer. Entonces el joven no vuelve a su casa. Entonces él se queda con la mujer en su casa hasta que celebren el matrimonio civil.

Una vez casados, los dos se van a donde viven los padres de uno de ellos; después a donde los otros viven, pero más se quedan en la casa de la mujer. Allí el joven comienza a trabajar. Siembran papas, maíz, con todos sus animales, todo, y les hacen su casa.

La madre y el padre les hacen su casa aparte. Los hacen cuidar la chacra diciendo: “Aquí vivirás. Ahora tienes tu esposa. Ya eres casado. Quédate aquí. Mientras vivo estaré observando que vivas bien. Cuando me muera, quizá mi hija te dominará o ¿qué será? Pero mientras vivo, quiero ver que mi hija viva bien. Ahora vive a mi lado. Aquí veré que vivas bien. Si vives bien, me alegraré; si no, me resentiré, estaré triste y lloraré. Pero ustedes vivirán viéndome. Si vives bien, yo también me alegro; si estás alegre, yo no te abandonaré. Alistaré todo para que no te falte nada. Pero si no viven bien, no te daré nada. De esta chacra te botaré para que te vayas; hasta te desalojaré de tu casa. Si todo lo que te ofrezco va bien, aun esta casa será para ti. Para ti serán estas vacas. Todo será para ti. Pero si no, no te daré nada. Te quedarás sin nada si me das cólera”.

Entonces el joven siempre como sea quiere quedar bien por interés de la chacra y por interés de la herencia. Si vive bien, le deja todo.

Pero a veces no complacen al padre. Se pelean. Entonces los castigan a los dos. El padre y la madre los juntan y los castigan. Le dan su castigo para que no vuelva a pegar a su esposa.

A veces el hombre borracho pega a su mujer. Aquí mayormente son los hombres los que se emborrachan. Viven mal. A veces cuando viven mal, se separan.

Entonces los dos andan llorando, la madre y el padre, todos, diciendo: “Así vive la que hice casar. Sufre la que hice casar”.

Otros no quieren de ningún modo. Por fin, cuando la madre no quiere que se case con su hija, el joven se la roba. Roba a la mujer. Se va llevándola. La mujer se viste como hombre. De noche se van. Temprano los padres entran a verla y ella no está. La madre y el padre amanecen llorando. Ella no está en su cama. Amanecen en la casa diciendo: “Mi hija se fue con el joven”.

Entonces, ya no se puede hacer nada. A la madre y al padre no se les puede hacer que tomen nada ni se les puede hacer comer. Se quedan sin nada. Están abandonados. Ellos no querían eso, no.

Estas son las costumbres de este pueblo. Así se casan todos.

4.2 Texto 2: Cómo me casé

Participantes:

- El narrador, quien quiere casarse (experiencia personal)
- Muchacha con la que se casa
- Padres de los contrayentes
- Alfredo Simón (emisario que llega a ser el padrino)

Para encontrar una esposa mandé a un hombre para que sea mi intermediario, para pedir por mí. Él se fue para hablar con el padre. Yo no conocía el genio de la mujer. No la conocía ni había hablado con ella. Tampoco era mi enamorada.

Pero, antes de mandar a un intermediario, me llegó un mensaje del padre de la mujer. Una vez él me vio trabajando en la chacra de su vecino. Dijo: “Yo quiero tener a ese hombre como mi yerno”. Entonces, un hombre me trajo esa noticia. Y justamente yo quería tener esposa.

Entonces, después de oír esa noticia de su padre, escribí una carta y la mandé a la mujer. Hice eso con el hombre que había venido. Y la mujer recibió la carta. En la carta dije: “Me gustaría tenerte como esposa”. También decía: “Si me aceptas, nos casaremos de una vez. Viviremos casados”.

Entonces, después de eso, la mujer aceptó la carta que decía “si quieres casarte, sería bueno”. Cuando ella contestó la carta, envié a un hombre. Él se llamaba Alfredo Simón. Él fue por mí. Yendo, suplicó al padre y la madre.

El padre y la madre lo recibieron con alegría: “Ese hombre es bueno para nuestro yerno”. Dijeron: “Es un hombre maduro, un hombre atento y no es negligente. No la hará sufrir y hasta es evangélico”, decían.

En una ocasión fui a un culto. Era en la casa de ellos. Entonces allí yo mismo informé al padre y la madre de mi deseo de casarme con su hija. Ellos respondieron: “Está bien”. Así dijeron.

Entonces hablamos con el padre y la madre sobre una fecha para casarnos. También hablamos con la mujer. La mujer todavía vivía aparte de mí. Ella no me conocía bien. Entonces, después de esto, llegué a casarme en el pueblo de Molinos.

El padre no era evangélico, la madre sí era evangélica. Pero ellos se alegraron mucho cuando nos casamos; no se resintieron. Nos casamos en el mes de diciembre, en el pueblo de Molinos. Después de eso vivimos aparte. Después de casarnos en Molinos, ese mismo día fui a Panao. Allí la iglesia estaba lista. Allí en la iglesia nos casamos en matrimonio religioso.

El padrino de mi matrimonio era Alfredo Simón, el que fue mi enviado, él y su esposa. Y ellos nos hablaron de cómo vivir bien como esposos. Nos requintaron. Y desde entonces comencé a vivir junto con mi esposa, Ana. Ahora, mi esposa no me tiene miedo. Sí.

Ahora, sin conocernos bien, nos casamos. Algunas parejas andan juntos muchos años, y después viven juntos; después se casan. No fue así con nosotros. Yo tenía veintisiete años. Mi esposa tenía diecinueve años. Ella es mi menor por seis años.¹⁶ Ella era más joven, yo soy más viejo. Ahora vivimos juntos trece años. Vivimos casados y tenemos muchos hijos; son seis. Y ahora aconsejo a mis hijos que deben vivir bien con la gente. Ellos obedecen; me hacen caso. No me desobedecen. Mi esposa también es buena. A veces se enoja pero se arregla. Yo la hago entender con la Palabra de Dios. A veces ella quiere ir a la selva. Pero cuando digo: “Eso no es bueno” y la aconsejo con la Palabra de Dios, entiende. A veces discutimos. Después los dos pedimos perdón hasta que se acabe. A veces con todos mis hijos juntos pedimos perdón. Después nos quedamos bien. Sí. Así es mi vida. No es mucho.

Yo siempre quiero trabajar para mantener bien a mi esposa y a mis hijos. También los mando a la escuela para que puedan avanzar con sus estudios. Ése es un gasto; no es barato. Todo cuesta mucho: los cuadernos, los lápices, la ropa, todo. Tanto cuesta que (la plata) no alcanza. Los precios han subido mucho. A veces me preocupo: “¿Cómo va a alcanzar lo que gano de mi trabajo?”

Trabajo en la carpintería. A veces también vendo mercadería y ropa. Sí. Pero más trabajo en la carpintería. Hago puertas, mesas, sillas y reposteros. Estos hago y después los vendo.

¹⁶ El cálculo de la diferencia de edad de la pareja se hizo tomando en cuenta los años cumplidos.

A veces también siembro papas. Siembro papas en la chacra. Este año he sembrado más arriba de Mitucocha. Estos días estoy cosechando. Ya están maduras. Las venderé. Así no más trabajo yo.

Mi esposa teje chompas con una máquina. Ella es negociante. Ella vende de todo. Ella es muy apta. No es negligente. Aun de noche se levanta y cose. Por eso yo la quiero mucho; trabaja mucho. A veces ella gana más que un hombre. Sí. Así es ella. Y ella es una persona seria, a ella no le gustan las bromas. Ella trabaja mucho. Teje chompas. Vende. Contrata. Hasta me compra la ropa. Me gana en trabajar. Así trabajamos por nuestra casa. Ayudamos a nuestros hijos.

4.3 Texto 3: Mi yerno

Participantes:

- Narradora (madre de la esposa)
- Esposa de Marcos
- Marcos Rojas (yerno de la narradora)
- Juan, David y otros nietos de la narradora
- Un hermano de la narradora
- Varios creyentes de la iglesia

Marcos Rojas es mi yerno. Mi yerno antes le pegaba demasiado a mi hija. Él no quería entregarse al evangelio. Era muy caprichoso.

Mi hija se entregó a Dios cuando tenía dieciséis años.

Ella llegó a ser engañada por él.¹⁷ ¡Marcos Rojas la engañó! Por eso yo no lo quería como yerno.

“Él es un inútil; es un perezoso. Ese hombre celoso te hará sufrir. ¡Olvídalo! Yo te he criado sola. Así, mientras tú tengas solo un hijito, créalo tú. ¡No desees a ese hombre!”, dije, pero mi hija no me hizo caso. Hizo su propia voluntad.

¹⁷ Un hombre “engaña” a una mujer cuando le promete matrimonio, tiene relaciones sexuales con ella y la deja embarazada.

Luego, tuve en mi poder a sus dos hijos. Con los dos niños en mi poder, nació otro. Entonces, eran tres. Habiendo tres, mi hermano me dijo: “¿Por qué se casó tu hija con ese Marcos? Mientras tú estás criando a sus tres hijos, ella está encinta otra vez”.

Los dos niños que se quedaron en mi poder eran Juan, el primero, y le seguía David. Cuando ellos ya eran grandecitos, ella (mi hija) apareció encinta otra vez. Entonces mis hermanos me dijeron: “¡Entrégala! (para que se case con Marcos) ¿Por qué te portas mal como una mezquina? ¡Hazla casar! Buscando a su padre, a su madre (de Marcos), ¡entrégasela!” Cuando mis hermanos me dijeron: “Búscalos. Entrégala”, hice caso y la entregué. La hice casar.

Desde ese entonces, él le pegaba demasiado, porque era celoso por mi hija. Él es muy celoso. Cuando le pegaba, yo le preguntaba: “¿Por qué le pegas tanto a mi hija si no hay motivo? ¡Dime! Yo misma castigaré a mi hija. ¿Qué hay? ¿Qué motivo tienes? ¿Acaso la encontraste con otro hombre? ¿No te lava la ropa? ¿No te da de comer? ¡Cuéntame para que yo pueda corregirla!” Pero él no me habló de ninguna falta que tenía, ni de por qué le pegaba, ni dijo: “así es tu hija”. Ahora yo no sé.

Entonces reprendí a mi hija porque Marcos no me dijo discretamente: “Quizás hay algo que haces. Hay desobediencia. ¿Para esto te casaste? Por eso se enoja. Por eso te reprende. Tú no has cumplido. No has entendido. ¡Despiértate! ¿Te gusta que te pegue? ¿Te gusta que te tenga celos? Yo tengo mis sospechas. Yo entiendo. Yo quiero que vivas bien. Mi corazón entendió. Yo sospechaba. Yo sabía que tu vida iba mal. Ahora quizás dirás ‘mi mamá, no está conforme’ pero no es porque quiero ser mezquina contigo. Yo siempre te he aconsejado bien. Ahora, ¿por qué te pega? Dime, ¿qué motivo tiene? Cualquier cosa que haya, dime con confianza. Entonces, te reprenderé para que entiendas. Si te reprendo, si te aconsejo, entenderás si hay alguna falta”.

“No hay pecado, mamá. Por gusto me pega. Él mismo me tiene celos. Él es celoso. Mira cómo la gente camina, anda, llega aquí, mamá, a esta casa. En mi casa, cuando vivía en Puma Wasi, no faltaban las visitas. Hasta ahora llegan igual. Cuando llegan, dicen: ‘Cocinemos’ o ‘Prepárame algo’ o ‘Tengo hambre’ y siempre, cocinando mote, o cocinando un poco de papa y sopa les sirvo. Siempre les doy de comer. Y eso es lo que a él no le gusta”.

Mi yerno pregunta: “¿Por qué llegan? ¿Cómo es que nunca faltan en Puma Wasi?”, dice, celoso de mi hija.

Entonces dije: “¡Quédate aquí! Aquí están tus hijos. ¡Verdad, quédate! ¡Aquí estaremos!” Yo los hice casar para que vivieran juntos, pero mi yerno no quería porque es celoso.

Mientras mi hija todavía estaba triste, se apartó de nosotros. Después de casarse vivió lejos de nosotros. Pero, no se quedó ni un año. Durante ese tiempo él le pegaba mucho a mi hija por ser celoso. Entonces, desde arriba vino aquí abajo a mí, a Puma Wasi, porque la recelaba mucho.

“¿Para qué vas a Puma Wasi donde están los diablos, los evangélicos?” Él no tiene respeto por los evangélicos. No sabe respetar a los evangélicos. “¿Qué vas a buscar? ¿A dónde vas?”, dijo el que pegaba a mi hija.

Aunque dijo eso, mi hija llegó: “Así me dice. Por eso vine escapando, mamá. Por eso nomás me pega. Por ser celoso me pega. Todo está bien. ¿Para qué me voy a quedar cuando me pega? Pero no tengo ninguna culpa. No hago nada”, me dice.

Y cuando me dice eso, me enojo. Entonces, digo a Marcos: “¿Por qué le pegas a mi hija? ¿Qué ha habido? ¿Cuál es el motivo? Si hubiese algo, yo le pegaría a mi hija. A mi propia hija enderezaría. ¿Para qué vienes? Hubieras buscado lo bueno. Quizás después de dar muchos hijos a mi hija, estás aburrido de ella. Ya estás satisfecho (de tu venganza). Dirás: ‘Ella es inútil’. Dirás: ‘Ella es ociosa’. Golpeas mucho en la cabeza a mi hija. ¿Por qué le das tantos manotazos en la cabeza? Mi hija no era así cuando estaba en mi poder. Ahora mi hija es completamente inútil porque tanto le has golpeado la cabeza. Está completamente atontada. Está como muda. ¡No le pegues! Una o dos veces se le pega si es culpable. Avísame. A mi propia hija, mi única hija, yo la disciplinaría. Yo la requintaría. Yo sé cómo es. Ella me entendería”. Cuando dije eso, él se quedó callado. No me dijo: “Sí, es mi culpa” ni “Por esto le pego”. No me dijo nada.

Después, como yo era evangélica, hicimos una campaña. Entonces yo le dije: “Ven, comeremos muchas cosas bien calientitas. ¿Para qué comeré sola? Verdad, ven para que comamos calientito. Si no quieres venir solo, ven durante el día, después en la tarde vuelves”.

Cuando dije eso, verdaderamente vino. Y esa vez llegó enojado. Cuando llegó, Felipe me dijo: “Marcos está allá atrás”.

Cuando me dijo eso, dije: “¡Llámallo! Hazlo pasar a comer. Hay loco, hay ponche, para que comamos”.

“No. No quiere entrar. Está violento. Está bien enojado”, dijo.

Cuando me dijo eso, fui yo pensando: “¿Por qué habrá venido enojado? Mi hija viene a mi casa. No ha ido a una fiesta ni a pasear”. Cuando le dije “Ven”, mi hija vino. Cuando salió, él ya no estaba. Se había ido dando la vuelta. Entonces yo no lo seguí más. “A ver, ¿qué hará?”, dije.

Entonces dije a mi hija: “Mientras él está violento, ¡no te vayas! ¡No salgas! Si sales detrás de él, si sales, te va a pegar. Cuando oscurezca y te diga: ‘Vamos’, si obedeces, mientras vas, te pegará. Un hombre como él siempre abusa. Ese hombre te estará pegando toda la vida. Mañana temprano si no hay nada, te irás de la casa. Dondequiera que vayas, él volverá allí cuando quiera. ¡Que vuelva acá! ¡Aquí estaremos todos!” Pero, por fin, él no entró a la casa.

Más tarde sus hijos se durmieron. Al dormir, dije: “Acostemos a los niños en los altos. Dos niños serían mucha carga para ti”. Uno de ellos era pequeño, bebé, tenía dos o tres meses. El otro tenía uno o dos años. Hice acostar a los niños en los altos: “Estos niños son muy pesados. Te ayudaré a acostarlos”, dije, y los eché en mi cama.

Luego, otro niño, despertándose en la cocina, subió a los altos. Poco después Juan bajó y vino a decirme: “A mi mamá mi papá le está pegando, mamá. Mi papá está pegando a mi mamá”.

Nosotros estábamos cantando con los hermanos. En un cuarto de mi casa estábamos rezando. Entonces dije: “Con tanta gente en la casa, ¿cómo le va a pegar? Hasta él debe saber razonar. ¿Venía a golpearla? ¡Seguramente debe tener algo de temor! ¡Debiera tener un poco de respeto!” Pensé: “¡Que se vaya de una vez!”

Entonces un hermano me dijo, que había venido de Jatun Wanka. No me acuerdo su nombre pero me dijo: “A tu hija la ha de estar golpeando fuerte. ¡Vete!, el hombre ha de estar haciendo la obra del diablo. Su diablo se habrá metido en la casa mientras muchos estamos aquí. ¡Anda de una vez! ¡Ve si es verdad, hermana!”

Cuando dijo eso, subí y estaba golpeando a mi hija agarrándola del cabello. La pateaba. Abrazando a su hijo dije: “¿Para qué vienes acá? ¿por

qué vienes? ¿para qué vienes a mi casa?” Mientras me miraba, pensé: “¿Qué haré?” Cuando subí, no soltó a mi hija. Y mientras me miraba, yo agarré a Marcos: “¿Por qué a mi hija? Con razón el cabello de mi hija arde. ¿Por qué le jalas el cabello? Ni yo mismo agarro el cabello de mi hija. Ni le toco la cabeza a mi hija. Que odioso eres por darle manotazos en la cabeza, por patearla. Siempre la golpeas así, ¿no? Con razón mi hija se vuelve tímida, se azonza. ¿Por qué eres odioso con mi hija, jalándole el cabello delante de mucha gente?”

Mientras tanto, Felipe subió: “No debes golpear a mi mamá”.

Pero, de repente me da con las dos manos, ¡manotazos! Choqué con la puerta. Pero me recosté contra la puerta, no me caí.

Entonces, cuando Felipe subió, dijo: “No debes golpear a mi mamá. ¿Quién eres tú? ¡Sinvergüenza! ¡Has venido borracho, sinvergüenza! ¿Por qué le pegas a mamá?”, y dándole una bofetada lo tumba en el suelo. Está tendido en el piso. No dice nada. Allí no más está tirado. Y allí mismo pasó la noche abrazando a su hijo.

Ahora le dije sobre la bofetada: “Mi esposo no me da bofetadas. Seguramente la madre y el padre son los mayores. Ni mi esposo me ha tocado”. Y él (Marcos) me golpea, ¿no? ¡Ahora sí! Ahora me enoja. Yo no entiendo. Entonces dije: “Volveré abajo enseguida para buscar un palo. Después con el palo lo voy a apalear como hace él”.

Los hermanos no querían que lo hiciera: “Como sea hermana, ten paciencia. A ti no te golpea. Ni está golpeando a tu hija, sino que mientras nuestro Dios está mirando, él se golpea a sí mismo. Él mismo se hace culpable. En todo, ten paciencia, hermana. Deja todo hasta mañana. Que amezca allí no más. Lo encerraremos allí con candado. Mañana temprano razonará aunque vayas a las autoridades. ¿Acaso el gobernador no tiene madre, padre y familia? Cuéntaselo a sus familiares. Veremos, ¿para qué viene él acá? ¿cómo es que pega a su mujer? Él no tiene respeto. Ni tiene respeto para todos nosotros. Mañana temprano arreglarás. Que esté allí en la casa. Que amezca allí”.

Y así, echando candado a la casa, se quedó hasta el día siguiente.

Después de eso, los hermanos me dijeron: “Mañana bien temprano vamos a prenderlo. Vamos a educarlo. Quizá entenderá. Y tú no debes criar a sus hijos, sus tres hijos. Quizás tendrá más entendimiento por haber sido reprendido”.

Cuando me dijeron eso, sí me calmé. No había más que hacer. Yo no dije nada más.

Después que bajé así golpeada, Andrés no reaccionó más. Él se quedó tranquilo. Él no se enojó demasiado ni nada.

Pero yo me enojé mucho porque me había abofeteado, ¿no? “Él golpea a mi hija y a mí misma me golpea. ¿Qué había? ¿Por qué se quedó? Ahora sí. Se vive una sola vez”, dije, y me enojé de todo. Pero, como estuvieron los hermanos, escuché sus consejos, y sí, me calmé.

Después los hermanos lo reprendieron fuerte: “Todavía vienes así a su casa. Tú no tienes nada de respeto. ¿Qué motivo había? ¿Por qué golpeas a tu esposa? ¿Qué hay para que cada vez estés pegando a tu mujer? Verdad, cada vez que la mujer está en su casa, no tienes respeto cuando le pegas. Y aquí cuando hay mucha gente, su mamá, su papá, los hermanos, nosotros todos cantando y mientras tanto, mira, ni a nosotros nos tienes respeto. Tú, acompañado por tu diablo has venido. Eres del diablo. ¿Qué te hicieron hacer?”

Le reprendieron fuertemente. Y desde ese instante él se entregó a Dios.

Al amanecer, anda arrodillado aquí en el suelo: “¡No me demandes a las autoridades, mamá! ¡No me separes de mi esposa!”

Ahora dije: “Voy a hacer que se divorcie. A los dos niños, esos que son más desarrollados, yo los voy a criar. Pero ahora, a esos dos tiernitos, que se vaya llevándolos. Que los críe él. Voy a recoger a mi hija, a su mujer, para criarla yo. Yo no hice casar a mi hija para que esté así con un hombre. Tienen que separarse”, dije yo.

Pero al decir eso, los hermanos me dijeron: “¿Para qué van a separarse? Si entre ellos mismos no están de acuerdo, no les digas ‘sepárense’. Siempre se reconcilia después de reprenderlos. Desde hoy mismo, ¡que no pegue a su esposa! ¡que no la maltrate! ¡que no le haga daño!”

Desde esa madrugada ¡ay! asustado, llorando, da vueltas arrodillado: “No me separaré. ¿Qué debo hacer ahora? Ya no hablaré más. Ya no le pegaré nunca. No vayas a las autoridades. No informes a nadie”, dice, dando vueltas arrodillado.

Ahora entonces dice mi hija: “Seguramente me reconciliaré, mamá. Los niños no deben ser criados por otros. Ahora, sí, me ha pegado, pero si (él) se arrepiente bien, con toda seguridad me reconciliaré”.

Entonces, ¿qué hago? Por fin dije (a mi hija): “Tú sabes cómo es tu vida. Ni yo puedo ayudarte a vivir. Es cosa tuya si él se impone fuerte. Si a mí me pega una vez, hasta dos veces pegándome, ojalá yo no aguantaría. Yo quisiera que vivas bien. Yo quisiera que todo esté bien. No quisiera que vivas con los ojos llorosos. Con cualquier cosa que tú hagas, frustrando a ese hombre, y si no quieres separarte de él, te pegará. Con un hombre bueno, cualquier cosa sería buena. ¡Pero él es sordo! ¡Tanto le hemos aconsejado; tanto le hemos dicho! Pero él no es capaz de entender (lit. entendimiento no cabe). No piensa. ¿Cuándo pensará? Tú vivirás así para siempre. Siempre con bebés, uno encima de otro. Cada año, cada dos años, tendrás otro hijo. Y después ¿los niños que siguen? ¿y los niños (que ya tienes)? ¿de quién es la culpa cuando estás encinta? Si esos niños (se) escapan de ti, ¿quién lavará la ropa? Alguna vez cuando estás así (sin poder hacer todo el trabajo necesario y sin la ayuda de tus hijos mayores) y él te pega, morirás por estar embarazada. Perderás la vida, te digo”.

Mi hija no responde. Se queda muda. Más bien, los hermanos dicen: “Ya se entregó (a Dios). Se entrega. Pensará. Quizá desde ahora no le pegará. En fin, lo que quieres es la felicidad de tu hijita. Que siempre se reconcilien. Siempre perdónalo”, me dijeron. Entonces lo perdóné.

Así vivimos. Aun hasta ahora no confío en él. Hablando de él, digo: “No vale para que converses con él ni que confíes en él. Él entiende una conversación al revés. Él no comprende. Aunque es mi yerno, no es de confianza. Da miedo”. Siempre llego a tener compasión por mi hija; siempre la quiero. Si se muriera mi hija o estuviera enferma, ¿quién me cuidará? Siempre converso cualquier cosa con mi hija cuando llega. A veces, cuando yo no puedo, ella pasta los animales, o si ella tiene algo, yo la atiendo. Juntas padecemos con los animales y juntas atendemos a los muchos niños. Pero no confío en mi yerno. Porque es un matón, porque es bravo me da miedo. Tengo una sola hija y así vivo yo. Ella no vivió bien. Ahora vivir bien es lo principal. Que yo no tenga confianza no es bueno. No debe faltar la confianza.

4.4 Texto 4: Yo estaba muy preocupado

Participantes:

- Narrador (tío de la mujer que abandonó su hogar)
- Una vecina (portadora de la noticia del hogar abandonado)
- La mujer (sobrina del narrador, que abandonó a su familia)
- Esposo de la mujer (viudo y hombre mayor)
- Un niño (hijo pequeño de la mujer)
- Madre de la mujer (hermana del narrador y suegra del esposo abandonado)
- El padrastro de la mujer y su yerno, Pedro
- Pedro Quispe (tío de la mujer)
- Un juez

Bueno, ahora te contaré una cosa.

El día martes llegaste de Huánuco a mi casa y yo estaba muy preocupado. Hubo un asunto con la vecina aquí arriba.

El día Viernes Santo una mujer abandonó su casa y a su esposo. Llevando todo a Añas Pampa, se fue arreando sus chanchos, sus ovejas, cargando sus ollas, junto con su hijo. Y como su esposo cultivaba las papas, no había nadie en su casa. El esposo no supo por dónde se había ido.

Entonces él amaneció llorando. Nada lo complacía, ni comida ni nada. Entonces se apresuró para avisar a su suegra diciendo: “Así se ha ido su hija”.

Entonces su madre vino acá para contarme lo que había pasado diciendo: “¡Arrégrame esto!” Pues, yo soy su tío legítimo.

Mi salida a la puna era para ese día, anteayer. Entonces fui y volví. Al llegar, había llegado para hablarme de todo otra vez.

Detrás de la mujer se fue el esposo con su yerno Pedro, el domingo, para hacerla volver. Llegó allá a Añas Pampa, y encontró a la mujer con su tío Pedro, Pedro Quispe.

Había un juez en ese lugar. El juez ordenó que volviera. Si no volvía, la habrían traído. Pero la mujer obedeció a su esposo y volvió.

El martes en la tarde al regresar de la puna, aquí me esperó para que yo fuera a dar solución.

Bueno, cuando oscurecía fui a su casa y allí el esposo declaró todo acerca de su vida. Bueno, la mujer mayormente mandaba a su esposo. A cada rato la mujer le pegaba a su esposo. ¡Ella se enojaba! No cocinaba ni lavaba la ropa. Más bien, el hombre cocinaba, el hombre lavaba. Antes, cuando él se iba a la puna, ella también se iba por unos cuatro o cinco meses. En la selva, también abandonó a su esposo. Y esa vez cuando regresó, ella se enojó con su esposo; le pegó con un garrote, en la puna. Ella no quiso hacer nada, ni cosechar papa, ni oca, nada. Cuando le decía: “Recoge de una vez”, ella agarraba un palo y golpeaba a su esposo. El esposo asustado más bien comenzaba a rezar. En cambio, el hombre ha de pegar a su mujer. Ese hombre sin tener vergüenza permitía que su mujer estuviera muy por encima de él. Ahora sucede lo mismo.

Bueno, ahora nos enojamos todos: su madre, su padrastro, todos. Esta vez, si (ella) no hubiera regresado de la puna, hubiera ido de aquí una comisión y la hubiera traído presa, junto con sus animales domésticos. Pero no fue así. Aquí estuvo; había regresado.

Ahora he arreglado el asunto. Ayer en la tarde, después de reunir a todos en su casa: a su padre, a su madre, al suegro, al cuñado, estuvimos allí hasta la medianoche. Allí la mujer lloró.

Cuando (el esposo) regresó de la puna a la casa, al preguntar a su suegro (acerca de su hija), ella (la esposa) se alocó. Haciendo un escándalo, agarró las cosas, acomodó un bulto (para marcharse otra vez) y quiso tomar veneno. Asustó a todos allí, a su suegro y su cuñada. Entonces el suegro corrió para avisarle a la madre. Corrió al despacho (de la autoridad). Después llegó aquí a mi casa y no encontró a nadie. Entonces su madre se fue a ver la casa y cuando llegó ella ya estaba cocinando.

Allí cuando la reprendió, ella respondió: “Ustedes me odian. ¿Porque me odian? Me iré a donde sea. Ustedes están contra mí”.

Su madre no lo pudo solucionar. Entonces cuando oscureció, fui desde aquí y llegué enseguida. Más tarde, a las nueve, llegó su madre y su padre. Allí la madre le dio su castigo a la mujer. La azotó. Reprendiéndola bien, quedó perdonada. Ojalá esto sea suficiente para que todo quede bien. La mujer rogó mucho.

Si la mujer no quiere arreglarlo ahora, amanecerá en la cárcel, si no, en el calabozo. Pero la mujer rogó mucho. Su padre y su madre la castigaron, haciéndola arrodillarse rogando al Señor Bendito Ramos. Se arrodilló por lo menos una hora y media. Fue bien castigada para que en otra oportunidad no le pegara a su marido, le lavara la ropa, ayudara a su marido, pastara los animales, y para que nunca llevara ni una sola cosita de la casa.

No quedó nada en la casa. Anteriormente, no había faltado nada. Ellos son dos con un solo hijo. Por ser así, la mujer hizo eso. ¡Que imprudencia hizo! Un delito. Hasta quiso suicidarse.

Por su culpa fue castigada para que considerara bien. Por todo rogó (pidió disculpas) y todo se arregló. Ahora, en toda su vida debe quedar bien para que no haya más problemas. Pero si hace eso otra vez, ¡esa vez ya se arreglará ante las autoridades! Es su voluntad. Si esa mujer no entiende, será más fuerte el castigo. Le pegarán con un garrote más grueso.

Así siempre hace. Ella no hace caso ni a su madre. “Mi chacra, mi chacra”, dice por la chacra de la puna que no le entregaron porque tiene muchos hermanos. Como todos ellos quieren chacra, falta chacra. No alcanza para todos. Verdad hubo repartición, pero ella quiere todo. A todos les toca esa chacra para dividir. Quizá irán de aquí para hacer la repartición, y entonces para ella habrá poca chacra, por su pecado. Ella quiere más y va a ser peor.

Por eso, hoy la llevarán a la puna. Van a la puna para cosechar papas. Ahora, desde el amanecer hasta el anochecer hacen trabajar a la mujer. Golpeándola, golpeándola, ellos le devolverán lo que merece. La madre ordenó que le pegara a la mujer diciendo: “¡No la consientas!”

La mujer era muy querida por su esposo. La consentía y hacía todo. El hombre cocinaba por ella, lavaba la ropa y le compraba cualquier cosa. En la casa hay mucho que comer: maíz, papas, todo, todo, sin falta. Le compraba ropa, hasta cinco costales, conos de hilo, todo. Verdad, esa mujer ¿qué más quiere? Pide y cualquier cosa el esposo le compra. Ella no se contentaba, aunque su esposo hacía eso. Bueno, seguramente el esposo, porque la amaba tanto, la consintió. Esa mujer amada quería demasiado.

Y esa mujer tiene un hijo. Hasta llevando a su hijo, se fue. No quiere que el hijo haga ninguna cosa en la casa, ni que trabaje, ni que asista a la escuela. Anda con su hijo.

Pero, ahora el padrastro lleva al niño a la escuela. Después lo hará trabajar. Al niño le va a enseñar a trabajar. Si no, el niño será ocioso. Después el niño será un vago; vagará. Peor aún, no hará caso a su madre. Por eso, ha ordenado que haga trabajar al niño en todo.

Entonces yo arreglé todo. A la medianoche todo quedó perdonado. Lo que te digo hoy es la noticia que hubo ayer. Buena noticia. No es buena noticia pero es bueno como ejemplo.

Entonces, ¿sí castigaron a la mujer?

Sí, le pegó a la mujer. La mujer misma pidió perdón. Cuando dijo: “Búscamelo (algo con que golpear)”, la mujer se fue a buscar uno. Trajo uno muy grueso. Entonces yo no quise ése: “Ése no vale, es muy grueso. Búscame otro”, dije y su esposo salió. Encontró uno más liviano.

Desde ese entonces, advirtiéndole bien, dijeron: “No vuelvas a hacer lo mismo”.

“No, mamá”, dijo la mujer.

“No debes pegarle a tu esposo”, le dijeron.

“Ya no le voy a pegar”, respondió.

Dos veces le pegó. Dos veces le pegan. Le pegan con garrote. ¡Dan con garrote!

¿Y por qué vivían así?

Y el esposo inútil nunca se quejó (del mal comportamiento de su esposa). Ni siquiera se fue a donde su suegra. Cuando ella le pegaba, él no avisaba. Cuando iba a su madre, decía: “Ella no me quiere ayudar”. Se fue tres veces a quejar pero la madre no la reprendió. Cuando ella le pegó a su esposo, él sólo le quitó el garrote. Botando el garrote, se arrodilló y comenzó a rezar. Raro, ¿no?

¿Qué dijo la esposa?

“Mi esposo es inútil. Me botó de la casa”, dijo al esposo. Pero el esposo no la había botado. El esposo no tuvo la culpa, no.

El hombre dijo: “¡Mírame! ¿Qué hice? ¿Te he pegado? ¿He sido tacaño con los alimentos? ¿No es verdad que en la casa hay de todo para comer? Ahora, delante de tu madre, ¡dímelo!”

Él no tiene la culpa. Ese hombre es trabajador. Hasta tiene papas allá en esa pampa. Él siembra papas aquí y saca buena cosecha. La mujer no vale. Ella es mi legítima sobrina; es hija de mi hermana Chepita Quispe, y es Ramos por parte de su madre que vive allá en Juri Pata. Nueve años viven casados. Su esposo es viudo, es un hombre viejo. La mujer tiene treinta y ocho años y su esposo tiene cincuenta. Él tiene hijos, yernos, muchos hijos. El yerno Pedro es uno de ellos. La mujer no tiene padre. Por eso, cuando se casó me fui yo. Yo la hice casar (la entregué en matrimonio).

4.5 Texto 5: El caso de María

Participantes:

- Narrador
- María (esposa de Felipe)
- Felipe (esposo de María)
- Hija de Felipe y María
- Familia (padres y la hermana de María)
- Gloria (amiga de María)
- Rosa (vecina de María)
- Pablo (recopilador de este texto)

Ahora te contaré lo que pasó en la vida de María. María estaba casada con Felipe. Hará unos diez años que se casaron, y tienen tres hijos. Pero, ellos vivían separados; uno en la puna, el otro en la selva, o uno en Rumichaka. Así vivieron por mucho tiempo. Pero, por fin, se separaron.

Bueno, María, sin avisar a su esposo, se fue a la selva, dejando dos chanchos amarrados en la carretera. Los chanchos quedaron amarrados tres días en el camino. Los chanchos casi se murieron de hambre. Felipe se había quedado en su casa de Pumawasi; no estaba en Rumichaka.

Felipe se fue a la puna, y no sabía que ella se había ido. Después Felipe llegó de arriba a su casa y no encontró a su mujer. No sabía ni a dónde se había ido. Llegó a saber que ella había bajado de Carpish, rumbo a la selva, en una camioneta. Entonces creyó que se había ido a la selva, fugándose con otro hombre. Entonces llegó a mi casa y me dijo: “Así me ha pasado”.

Entonces dije: “¿Para qué te fuiste dejando atrás a tu mujer y la casa? Debe haber alguna razón. ¿Qué has hecho? Seguramente han peleado”.

Él respondió: “¡No! No hemos peleado, pero (yo) estaba muy descontento. Mucho me disgustó que ella vendiera en secreto una máquina de coser, y entre mujeres la encubrieron. Ella llevó muchas gallinas. Ella no le avisó a su madre. A escondidas se puso de acuerdo con una amiga para llevarlos lejos de su madre”.

Esa amiga se llama Gloria. A escondidas vendió gallinas para conseguir la máquina. Sacando esas gallinas, las llevó a la selva. Llevó muchos cuyes y gallinas. Yo también lo he visto. Nosotros dos, yo y Pablo, le ayudamos a traerlas desde la casa hasta el camino. Pero esas gallinas eran de otro dueño. Yo no sabía lo que ella hacía.

Al saber eso, Felipe se puso valiente. La venta de esa máquina estaba contratada en otra parte. Mientras tanto la mujer la vendió en otro lugar. Por eso él se enojó. Discutieron; hubo mucha discusión. Su mujer andaba quejándose: “Así es mi vida. Así vivo. Vivo mal”, comentó a una vecina. Le dijo a esa vecina.

Ella (la vecina) sabe cómo es su vida (de la mujer). Otras personas no saben, pero ella sabe. Cuando se fue, ella dijo: “Yo sí sé. Sé cómo vivían, cómo peleaban, cómo estaban; yo sé”, dijo esa vecina.

Después (la vecina) dijo: “Ella no seguía a su marido. Nunca iba a los trabajos. Se quedaba en la casa. Su esposo trabajaba con los peones en la puna, en la chacra, en la selva, y ella nunca ayudaba con la merienda, ni cuando estaban juntos. Ella siempre se quedaba en la casa con los niños diciendo que tenía niños en la escuela”.

Entonces su esposo la dejaba hacer lo que quería ya que no quería acompañarlo. Entonces se enojó y la echó de la casa. Se fue a la selva dejando todo en la casa y sin avisar a nadie.

Pero seguramente su madre sabía, y su hermana debía haber sabido de su ida.

Dicen que su hermana le aconsejó. La hermana es así. Porque está en desacuerdo con su esposo se va a dondequiera. Se va a donde su madre (vive) por un mes. No vuelve a donde (está) su esposo: “Ahora ellos no me hablan”, dice. Pero si el hombre no le habla, se desaparece de la casa. Se va. Es verdad. ¡Por su raza! Su raza es así.

Ahora Felipe se quedó solo en la casa. Se fue a la selva para trabajar en su chacra, llevando a su hija, aunque había querido dejar a su hija. “Te encargaré mi hija”, me dijo, pero yo no quise eso.

Dije: “No me encargues a tu hija. Ella tiene su abuela y tiene casa. Que la abuela vea a la niña. Seguramente tu mujer aconsejó (avisó) a su madre (que iba a salir) y le hizo cuidar la casa. Porque hubiera hablado con su mamá, entre ellas dos. La mujer no hubiera ido sola”.

Dije eso y él respondió: “Verdad, a su madre le encargó la casa. Veremos. Su madre puede dar de comer a los cuyes y las gallinas”.

Después él se fue a la selva encargando la casa a la madre (de su mujer). “Ve las gallinas. Da de comer a los cuyes. Ve los chanchos. Tú le has aconsejado a tu hija”.

El suegro se enojó. La suegra andaba llorando: “Mi yerno me hizo eso”. Pero él (el suegro) dijo: “Mi yerno es bueno”. Él estaba a favor de su yerno. También dijo: “Mi hija es mala. Mi hija no me da nada nunca, ni me da de comer cuando llego a la casa. No me sirve nada; más bien me grita. Mi yerno quiere que tenga de comer. Mi yerno me da todo, pero mi hija no. Mi hija es mala, ¡es rara! Yo no la he aconsejado”.

Yo no sé. Seguramente habían conversado para que se fuera su hija.

Ella se quedó dos meses en la selva pero se fue a Loma Verde donde estaba su hermana. Allí se quedó. Después volvió. Dos meses y medio estuvo allá.

Cuando volvió, su madre se enojó: “¿Por qué te fuiste?!”, dijo. Y ella casi le pegó a su madre. Ella se hizo más mujer (más brava) después de haberse ido.

Los chanchos estaban encargados en otro lugar. Los chanchos estaban donde Rosa. Ella cuidaba los chanchos. Después ella (la esposa) no se fue a recoger los chanchos cuando volvió. Su hermana recogió los chanchos por ella.

Allá su hermana dice: “Nosotras estamos solas. Si mi esposo me habla, ¡yo me voy! Si me habla demasiado, ¡me voy!”

Entonces Rosa dijo: “Bueno, ustedes son de esa raza. Así eres. Así nunca seré. Tú nunca serás mujer”. La reprendió: “Ustedes son así, que sin hablar abandonas tu casa. Yo no soy empleada para cuidar tus chanchos”, dijo Rosa. Rosa también se enojó mucho.

Entonces María no salía de su casa. Durante una semana no iba a ninguna parte porque tenía vergüenza. Su hermana todavía es igual. Todavía no regresa a la selva. ¿Qué habrá en la selva que ha venido dejando a su marido? Ha venido acompañada por su hijo y se queda aquí.

Después pregunté a María. De igual manera pregunté a Felipe. También supe muchas noticias (de otros). Les pregunté: “¿Cómo es que están así otra vez?”

Felipe dijo: “No. Yo no le dije nada. Mi esposa habrá tenido algo, pero yo no le he hablado ni le he pegado, sino que mi esposa sigue saliendo”.

Pregunté a María. Ella dijo: “No. Cuando él se puso valiente me fui, dejando todo en su delante. Cuando Felipe me habló, acomodé mi bulto y me fui. Ahora, sin enojo me fui y me quedé adentro (en la chacra de la selva)”.

Entonces pregunté: “¿De qué te enojas? La mujer debe quedarse en casa. Allí debes quedarte con tus hijos. Debes permanecer allí. El hombre más bien debe salir. Fue vergonzoso cuando te fuiste lejos. No ves, ahora tienes vergüenza”, dije.

“Aunque sea vergonzoso, lo que hice ya está hecho. Seguramente haría lo mismo otra vez”.

“¡Otra vez no lo hagas; ya no!”

Entonces se reconciliaron. Arreglaron el asunto. Ojalá se queden así. No debe haber nada más de eso.

Bueno, María es muy mujer. Salió a su madre. Su madre es así mala. ¡Tiene un carácter muy fuerte (lit. es mucha mujer)! No se lleva bien con nadie. Hasta con todas sus vecinas pelea. Con todas. ¡Es mucha mujer! Y así es María. No aprende aun cuando se le dice “Debes ser así”.

Pero María dijo: “Ahora no. Antes sí, hice así. Pero ya no hago así”.

Ojalá sea así, y que todos vivan bien.

Felipe dijo: “Ahora no haré nada, y que mi esposa se quede en su casa”.

Ahora otra vez se van a la selva. Quizá los dos vuelvan a la selva. Pero (Felipe) no la va a enviar sola. Tienen que estar juntos. Se van arriba. Allí se quedan. Pero Felipe se queda muy poco.

María dice: “Me tenía celos porque (yo) hacía un culto aquí con los hermanos de la iglesia”.

Ella anunció un culto. Dos veces, dos noches hizo culto en su casa. Por eso Felipe se enojó.

Él dijo: “Lo está haciendo sola. ¿Qué tenía yo? Debe avisarme todo lo que hace para hacerlo juntos. Me ha llevado todo a la casa y ha roto los bancos”.

Rompieron el banco. Por eso Felipe se enojó. Él dijo: “Rompiste el banco. Pelaste maíz. Pero no trabajas para mí ni cocinas para mí. Mientras yo trabajo, trabajo solo con los peones; cocino solo. Y aquí tú tienes muchos peones (los de la iglesia). Dos noches aquí la casa estaba llena con tus peones, y para mí no hay nada”. Por eso Felipe se enojó.

Pero María dijo: “Yo te avisé”.

Pero yo no entiendo cómo María habría dicho: “Yo le avisé pero él no vino”. Seguramente Felipe no vino para evitar una pelea. Entonces se enojó solo. Quizá desaparecerán. Si desaparecen, a los dos los traeremos presos a la iglesia. Ahora ojalá que entiendan porque se les ha reprendido mucho. Toda la gente ya los ha reprendido, por lo que (ella) se fue, y para que nunca salga de su casa. Su padre también la reprendió.

María dice: “Mi mamá es mala. Cuando llega a mi casa, me grita cualquier cosa”.

Pero quizá la madre no grita cuando llega a la casa.

“Mi mamá me grita mucho, demasiado, hasta para hacerme resentir. Y cada vez que me voy y mi mamá me grita, no hay quien me defienda. Nadie me defiende. Mejor me iré”.

Bueno, yo no sé si es la verdad o no. No sé.

Bueno, ése es el caso de ella. Hizo una cosa buena.

4.6 Texto 6: El caso de Juan

Participantes:

- Narrador (tío de Sara)
- Juan (esposo de Sara)

- Sara (esposa de Juan y sobrina del narrador)
- Un hombre (supuesto violador de Sara)
- Fernando (amigo del narrador y de los esposos)
- Claudio y Esteban (hermanos de Sara)
- Pedro (cuñado del hombre acusado de violación)

Bueno, Juan hizo una cosa muy rara. Juan estaba casado como cuatro años. Su esposa se llama Sara. Él manda a su esposa a la puna y a la chacra; él mismo no va. Pero él se queda en casa como una mujer. Nunca va a la puna. La esposa va a cosechar papas, a cosechar ocas, a cultivar; la mujer hace todo.

Juan nunca viene a la iglesia. El se convirtió solamente para impresionar a la mujer. Se bautizó, se convirtió. Así hizo. Después de casarse, de bautizarse, desapareció por completo. Él no quiere terminantemente nada. “Lo haré. Me arrepentiré. Me arrepentiré”, dice, pero nada.

Una vez casi murió. Cuando estaba por morir, llamó a la gente diciendo: “¡Vengan! Hagamos una campaña (actividad religiosa especial)”. ¡Mentira! Cuando se sanó, no hizo nada. Estando así, se fue con su esposa a la puna para cosechar papas a Jatun Pajcha. De Jatun Pajcha su mujer pasó a Jasaj Pampa para cosechar ocas.

Después, al regresar yo cuidé su casa en Puma Machay, porque ella es mi verdadera sobrina. Ella se queda en mi casa. Ahora fui a cuidar la casa por una semana, mientras ellos fueron a la puna, y entonces Juan llegó; su esposa se fue más allá.

Cuando ella llegó a la casa, había dejado el chanco y las gallinas en la puna. Entonces de paso llegó, dejando atrás a su hija, la única hija que tiene. Tiene mucha preocupación por la niña, y no quiere dejarla ni por poco tiempo. Entonces se fue a la puna para recoger el chanco, arreando su burro, y yo le dije: “Tráeme a la niña a Jarapata. Yo la tendré aquí en Jarapata”. Pero ella no quiso; la dejó con su padre.

Entonces después de llegar a la puna, regresó al día siguiente arreando su chanco y su burro. Ese día era día de kermés en Jarapata, pero la mujer pasó de frente. Yo no estaba en casa; entonces ella pasó. Y mientras pasaba, un hombre se fue detrás de ella desde Jarapata hasta más arriba del Awkin Puente. Mientras el hombre la seguía, se encontró con Fernando. Al ver que seguía a Sara, Fernando se enojó. El hombre volvió.

Dice que la había agarrado de su bulto (para cortejarla). Como ya era tarde, cuando el hombre la soltó, ella se fue a su casa. Cuando llegó, Sara le contó a su esposo (que el hombre la había fastidiado). Después de enterarse, en la madrugada él vino a buscar al hombre. El esposo de Sara llegó y me encontré con él en la calle. Me dijo: “Así me ha pasado. Un hombre la siguió”.

“¿Quién?”, pregunté.

“No lo conozco, pero es el cuñado de Pedro”.

Yo sospechaba que era él. “Vamos a su casa. ¡A ver, le preguntaremos! ¡A ver le preguntaremos si fue él!”

Cuando pregunté, me dijeron: “Fue él. Ayer estaba andando por aquí. Su nombre es José”.

Entonces dije: “¡Demándalo! ¡Haz una denuncia! ¡Captúralo! ¡Qué cosas confesará! ¡Por qué la siguió! ¡Conoce a la mujer para seguirla! ¿Qué cosa hay para que ese hombre la persiga? ¡Manda una comisión!”

Bueno, fueron enviados. Pero no lo encontraron. Dos días después lo tomaron preso. El teniente gobernador solo lo agarró en Jarapata. Lo encerró. Lo metió a la cárcel. Y esa noche, forzando la cárcel, se escapó, botando la puerta.

“El preso se escapó”, dijeron a la policía.

Se fueron detrás de él, pero no lo encontraron. Entonces enojado, Juan llegó a mi casa y se enojó conmigo: “¡No vigilaron al preso! ¡Cuando hay preso lo hubieran vigilado!” Yo ni sabía que había preso. Si no sabía, ¿cómo iba a vigilar la cárcel o a un preso? No podía.

Bueno, Juan hizo su propia voluntad. Se fue a Panao. En Panao inició un juicio. Inició un juicio por violación. Se metió en juicio. Inició este juicio sin consultar con nadie, hablando mentiras. No hubo violación; no hubiera dicho por violación. Mintió.

Ahora, demanda, demanda, demanda. Ahí recién supe yo que había iniciado demanda por violación. El hombre se fue; escapó, y no lo han capturado. Hasta ahora no lo agarran.

Bueno, después de eso, supe lo que Juan había hecho. Entonces yo también me enojé: “¿Qué has hecho? Ahora has deshonrado a tu esposa.

Ahora, ¿no ves que tienes vergüenza de acompañar a tu esposa por haber sido violada?, ¡por tus mentiras!”

“¿Qué haré? Porque las autoridades no lo capturaron lo hice”, me dijo.

“Bueno, ya es cosa tuya. Tú tienes bastante dinero. Tienes tu abogado. Sigue con tu demanda. ¿Cuándo lo capturarán?”

Entonces, traje a un juez de Panao. Hubo una investigación. Investigaron la cárcel. Ni sé todos los lugares donde investigaron. Anteayer se llevaron a dos testigos para que dieran sus declaraciones. Los hizo declarar pero el hombre culpable se había escapado. El hombre está por la puna, pero no lo van a capturar. Fue una comisión para capturarlo, pero no lo encontraron. Él se va lejos. La demanda se quedará ahí no más. Juan no va a ganar.

Ahora Sara no trajina; ni viene a Jarapata. Está avergonzada. La llevó al médico. Dos veces el médico la examinó. Le hicieron muchas cosas.

Después, su hermano se enojó por lo que le habían hecho a ella. “¡Yo hubiera venido!”, dijo. “¡Yo te hubiera aconsejado! ¡Yo lo hubiera hecho!” Su hermano también se enojó.

Juan se enojó conmigo: “¡Tú no me has aconsejado! ¡No me has cuidado!”, nos dijo a nosotros dos, a Claudio y a mí.

“Nosotros no somos los que mandan”, dije. “Si de verdad la hubiera violado, te hubiera aconsejado. Si hubiera sido verdad, ahí mismo. Pero como no era así, se difamó al hombre. Yo no puedo calumniarlo”. Y por haber hecho lo que le dio la gana, se enojó. Ahora, Claudio se enojó mucho: “¡Gasta tu dinero!”

Cuando llegó Esteban, también se enojó: “¡Esa es tu propia voluntad! ¡Con tu esposa no hagas esas cosas! Aunque no esté casada, no se hace eso. ¡Y tú, siendo casado, haces eso! ¡Ahora, deja a tu esposa sin tacha! ¡Sin mancha, déjala! ¿Cuándo te harás respetable?”

Entonces Juan lloró. Pero no va a ganar el juicio. El hombre se va lejos y se queda ese juicio. No hay nada. Es todo.

4.7 Texto 7: Una visita al despacho de las autoridades

Participantes:

- Narradora (Victoria)
- María (la mujer sin esposo que murió dejando cuatros hijos)
- Andrés (hombre que quiso casarse con María)
- Carlos y Julio (hermanos de María)
- Nanci (vendedora de medicinas)
- Autoridades

Resumen

María murió en Aqu Pampa. Un hombre de Jatun Mayu buscó a María para casarse con ella. Andrés se llama el hombre. Pero yo (Victoria) la había enterrado. María llegó enferma a mi casa. Cuatro días estuvo sana. Por cuatro días ella cocinó la merienda. Después se enfermó. Se enfermó del estómago.

Entonces yo cociné papas. Le di papa verde para comer. Pensando que con esa papa verde iba a pasar el dolor de estómago, yo le hice los tratamientos tradicionales. Pero no se sanó.

Cuando dije: “Te haré volver (a tu casa)”, ella no quiso. “Mis hijos me botaron de la casa. ¿Para qué me vas a hacer volver? Entiérrame aquí. ¡No me hagas regresar a mis hijos! Mis hijos me tienen odio. Por eso he venido”, me dijo. Por eso no la pude hacer regresar. Yo la enterré bien en un ataúd. Me costó mucho, un medio millón de intis¹⁸ de gasto. Con eso la enterré.

Narración más detallada

Hoy día yo (Victoria) he venido al despacho de las autoridades para informar a los familiares (de María) sobre cómo fue enterrada, diciendo “Así murió” con mucho temor. Dije: “Aquí no hay nada que les importe a sus hijos. Estén tranquilos”. Ahora yo les aviso. Yo vengo a ustedes. Yo pregunté a María: “¿Cómo es que estás mal del estómago?”

¹⁸ El inti era la moneda peruana de esa época.

(María respondió): “Voy a entrar en un gran lío. Yo podría aparecer en la cárcel, junto con Carlos”.

“¿Por qué fingiste estar enferma? ¿Para qué fue eso?”, pregunté y la mujer me contó.

María me dijo: “Estuve encinta. Al estar encinta tomé unas pastillas, cinco pastillas. Habiendo tomado las cinco pastillas después de dos cápsulas, tomé un remedio. Cociné verbena. Ruda macho (una planta) cociné. Un atado de ruda macho, un atado de verbena y un atado de ortiga. Eso tomé. Eso no más. Así mi estómago se puso mal al cumplirse un mes. Ahora me muero”, declaró la finada.

Entonces yo llevé al gobernador y a los jueces delante de Carlos, porque (María) había fallecido. Y con ellos hice que tomaran los datos: “Así fue su muerte. Toma el documento”. Con su documento se fue al despacho de la autoridad. Llegó ese Andrés (que quiso casarse con ella).

Cuando pregunté (a María): “¿Quién te vendió esas pastillas?”, ella respondió: “Me las vendió Nanci. Yo las compré por un tejido. Ella me dijo: ‘Cada pastilla, por consideración a ti, te la venderé en mil, si no cada pastilla cuesta dos mil. Téjeme una manta. Si tejes te las venderé más barato’; diciendo eso me las vendió. Este hijo estoy abortando porque estaba encinta. ‘Esto es bueno’ me dijo. Cuando me dijo eso, las tomé. Cuando me dijo eso, las compré. Y con esas (pastillas) resulté mal. Con esas estoy vencida”.

Finalmente: “¿Qué puedo hacer? A ti no te pueden acusar. Tú no debes entrar en grandes problemas. La culpa es mía”, diciendo, me dijo ese Andrés.

Entonces nosotros queríamos (decidir) “¿Qué debemos hacer nosotros? ¿Llamaremos a todos nosotros (la familia)? o ¿demandaremos (a los culpables)?” Mientras tanto dijo el hermano (Carlos): “Sería un gasto para nosotros. En fin, ya es finada. Como sea, ya está enterrada. Su esposo no tiene la culpa (por la muerte de su esposa). Como ella estaba bien sana cuando se fue de él, si lo demandamos o lo hacemos llamar, nos metemos en más pleitos. Más bien, hay dinero. Mejor, lo arreglamos aquí”, y allí mismo en el despacho de las autoridades se arregló. Se terminó en el despacho. Se terminó. No había nada más.

Ahora (María, la difunta), tiene cuatro hijos amontonados en su casa. Pero a ellos no les importa nada. Ellos están bien. Al fin, ¿qué voy a

hacer? La madre murió por su propia voluntad. Aunque le hubiera dicho: “¡No los tomes!” , ella de veras tomó los remedios.

“No podemos de ninguna manera impedir a nuestra madre (que haga lo que quiera)”, nos dicen. “Yo no podía ordenar a mi mamá”, dijo aquella (hija) joven que andaba (por todas partes).

Entonces (Andrés,) el hombre de Jatun Mayu, regresó (a su pueblo). Pero ese hombre de Jatun Mayu dijo: “Al fin, por lo que vine (para casarme con María), yo mantendré a los niños. Yo los voy a mantener. Yo les compraré su ropa. Yo compraré el azúcar. Compraré el arroz. Yo mantendré a los niños. No puedo negarme a pagar, puesto que yo llevé a su madre, puesto que yo engañé a su madre.¹⁹ Yo no llevé a la fuerza a su madre. Verdad, yo vine. Julio y Carlos me la presentaron. Así conocí a María. Yo no la conocí sola. Ellos me la presentaron, los dos, Julio y Carlos. Yo sí buscaba una mujer, pero después no la llevé. ‘¡Quédate!’ le dije y me fui. Después le encargué a Carlos (para que me la trajera), porque yo estaba solo y sufría para cocinar y atender los animales. Y como estaba buscando (una esposa), dije que me la trajera, y verdad, Carlos me trajo a María. Y ella llegó bien sana y tres o cuatro días cocinó. Cuidó los animales. Entonces yo me alegré cuando ella llegó. ‘Ahora volveremos los dos’. Y cuando estuvimos volviendo fuimos a donde vive su tío. Llegamos a la casa de sus familiares. Después de eso vinimos todos”.

5. Conclusión

El Perú es una nación con una rica historia cultural. Se siguen descubriendo maravillas de las culturas preincas en la costa y en la ceja de selva que nos asombran por su alto nivel de desarrollo. De igual manera, las hazañas de los incas nos impresionan mucho. La conquista española llevó a otra etapa la historia de la nación. En la actualidad, nos encontramos con una diversidad de culturas que siguen contribuyendo al patrimonio nacional. Pero la diversidad crea a su vez dificultades sociales y legales por falta de comprensión entre la cultura mayoritaria mestiza y las culturas autóctonas del Perú.

¹⁹ Andrés no formalizó su compromiso con María pero la dejó encinta. Los hijos de María, de un compromiso anterior, rechazaron a su madre por haberse dejado engañar y a Andrés porque todos tienen la idea de que un padrastro odia y maltrata a los hijastros.

El propósito de la presente investigación es comprender las costumbres y los valores de los quechuahablantes de Panao. Durante el proceso descubrimos que las costumbres de diferentes sectores de la cultura mestiza afectan a la cultura quechua. El estudio revela que la cultura quechua tiene costumbres orientadas a formar y preservar la institución social de la familia. Los valores sociales que favorecen ese proceso de formación y preservación son adecuados, y promueven la estabilidad de la familia como unidad básica de la sociedad. Por el contrario, cuando se ha tratado de incorporar las costumbres mestizas en la cultura andina, sin haber sido asimiladas, no llenan un vacío en las costumbres tradicionales, sino que sólo exigen que los quechuahablantes cumplan un contrato costoso que enriquece a miembros de la cultura mestiza, como comerciantes, sacerdotes y la municipalidad.

Se espera que esta investigación fomente la comprensión y la revaloración de una cultura andina tradicional: es decir, la cultura quechua de los pobladores de Panao.



APÉNDICES

Los textos narran historias de la vida íntima de algunos quechuas de Pano. Los quechuas son campesinos y su vida está muy ligada a la tierra. A menudo, en las narraciones se mencionan los sembríos y las zonas ecológicas donde siembran y pastorean el ganado. El apéndice A da más información sobre las zonas ecológicas y el clima. Las narraciones también muestran parte de la organización social de los quechuas. El apéndice B describe esa organización y detalla la jerarquía de autoridad formal que existe en una comunidad numerosa y que a menudo interviene en casos de conflictos matrimoniales. Cada cultura tiene, además, una manera de orientarse en el ambiente en el que vive. Los términos que, en los textos se traducen como “arriba” o “adentro” reflejan una orientación espacial en relación con una zona muy accidentada. El apéndice C proporciona información que permite al lector entender un poco mejor la forma en que los quechuas se orientan. El apéndice D es una relación de la ortografía y los fonemas representados por las grafías que se emplean en las palabras quechuas.

Apéndice A

El calendario agrícola

El eje de la vida de las familias quechuas en la provincia de Pachitea es la producción agrícola, y hasta los niños de la familia participan en ella. Los padres siguen la división de trabajo descrita en la sección 2. La producción es principalmente de subsistencia, que es lo característico en las culturas campesinas; con la excepción de los campesinos más acomodados, una mínima parte de la producción está destinada al mercado. Los valores culturales reflejan ampliamente el vínculo que existe entre la tierra y el hombre andino.

Para satisfacer las necesidades alimentarias se aprovechan tres zonas ecológicas para la producción agrícola, que son: *jrka* ‘la puna’, *chrakra* ‘los valles altos’ y *yunka* ‘la selva’ que comprende la ceja de selva. El campesino andino depende de lo que producen los tres pisos ecológicos para asegurar su alimentación. Si la producción de una zona falla, la supervivencia de la familia dependería de la producción de las otras dos zonas. La vida es bastante migratoria entre esas zonas para atender los cultivos según su desarrollo.

La producción en cada zona depende del clima. Las dos estaciones que afectan la producción agrícola son el verano (época más fría y sin lluvia) y el invierno (con temperaturas moderadas y lluvias frecuentes). No se encuentran datos para la zona *jirka* (sobre los tres mil metros sobre el nivel del mar) de la provincia de Pachitea, pero datos proporcionados por el SENAMHI²⁰ dan las siguientes descripciones.

Zona *chrakra*

Estación: Molinos, provincia de Pachitea, departamento de Huánuco. Latitud: 09° 54'; longitud: 75° 58'; altitud: 2,660 m.s.n.m.; temperatura máxima: 20.9° C; temperatura mínima: 6.3° C; temperatura media: 15.1° C; humedad relativa: 73%; precipitación media: 158 mm (con una variación entre 61.7 mm y 232.1 mm durante los años 1966-1975).

Zona *yunka*

Estación: Tulumayo, provincia de Leoncio Prado, departamento de Huánuco. Latitud: 09° 06'; longitud: 75° 54'; altitud: 610 m.s.n.m.; temperatura máxima 29.1° C; temperatura mínima 18.9° C; temperatura media 23.7° C; humedad relativa: 86%; precipitación media: 256 mm (con una variación entre 220.2 mm y 323.3 mm durante los años 1974-1983).

En los siguientes calendarios se indica el mes, el tiempo o la época y las actividades agrícolas de cada una de las zonas durante todo el año.

JIRKA

Mes	Época	Actividad agrícola
enero	<i>jallarín tamyá</i> 'comienzan las lluvias'	<i>papa urya</i> 'cultivo de la papa'

²⁰ SENAMHI, Servicio Nacional de Meteorología e Hidrología, Dirección Regional de Huánuco. Promedios anuales de diez años, 1970-1979.

Mes	Época	Actividad agrícola
febrero	<i>tamya juyupa, rajun jirkachrúpis</i> ‘llueve mucho y cae nieve en la puna’	<i>papa urya, chaypita runa jamakun abril killakama</i> ‘cultivo de la papa; después la gente descansa más hasta el mes de abril’
marzo		<i>jamanchi</i> ‘descansamos’
abril	<i>usyapanna</i> ‘los cielos se escampan’	<i>papa allay</i> ‘cosecha de la papa’; <i>uga allay</i> ‘cosecha de la oca’; <i>chulpakuy papa muruypaj</i> ‘abono para la siembra de la papa’; <i>achka lichi japin kisupaj</i> ‘ordeñan mucha leche para queso’
mayo		<i>papa allay</i> ‘cosecha de la papa’; <i>uga allay</i> ‘cosecha de la oca’; <i>ugsha, jachra sapiy</i> ‘desyerba (hierba y maleza)’; <i>achka lichi japin kisupaj</i> ‘ordeñan mucha leche para queso’
junio	<i>usya killana</i> ‘el mes de cielos claros’; <i>jasapan</i> ‘cae la helada’	<i>papa jatun murukuy</i> ‘siembra principal de la papa’; <i>ujsha, jachra sapiy</i> ‘desyerba (hierba y maleza)’
julio	<i>alläpa usyan</i> ‘cielos completamente escampados’; <i>jasapan</i> ‘cae la helada’	<i>papa jatun murukuy</i> ‘siembra principal de la papa’; <i>papa jaytakuy</i> ‘aporcar la papa con la <i>chaki-taklla</i> (arado de pie)’; <i>uga muruy</i> ‘siembra de la oca’
agosto	<i>jasapan</i> ‘cae la helada’	<i>papa jatun murukuy ushyapan</i> ‘termina la siembra principal de la papa’
setiembre		<i>papa jaytan</i> ‘cultivo del sembrío de la papa’

Mes	Época	Actividad agrícola
octubre	<i>tamyapanna</i> ‘comienza a llover’	<i>papa kuspiyay, champata wirun</i> ‘amollar terrones entre las papas’; <i>uga llaklliy</i> ‘cultivar y amontonar la tierra alrededor de la oca’
noviembre	<i>tamyapanna</i> ‘lluvias intermitentes’	<i>papa urya</i> ‘cultivo de la papa’
diciembre	<i>tamyapanna</i> ‘lluvias intermitentes’	<i>papa, uga urya</i> ‘cultivo de la papa y la oca’

CHRAKRA

Mes	Época	Actividad agrícola
enero	<i>jallarin tamyá</i> ‘aumenta la lluvia’	<i>papata murun jaytaypa</i> ‘siembra de papas sin hacer surcos’
febrero	<i>tamyá juyupa</i> ‘llueve mucho’	<i>jara kutipay, shikshinna</i> ‘segundo cultivo del maíz, ya está floreciendo’
marzo	<i>tamyá juyupa</i> ‘llueve mucho’	<i>papa kuspiyay</i> ‘amollar los terrones en el sembrío de papa’
abril	<i>usyapanna</i> ‘los cielos se escampan’	<i>papapaj kamarikun yuntawan jamajta</i> ‘preparan con yunta el barbecho para la papa’; <i>kamarikun papata murunanpaj jara rurichru</i> ‘alistan (la tierra) para sembrar papa entre el maíz’
mayo	‘los cielos comienzan a aclararse’	<i>papa allan enero muruypa</i> ‘cosechan la papa sembrada en enero’; <i>chrakra kamarikun jatun muruy paj</i> ‘alistan la chacra para la siembra principal’; <i>papa jatun murukuy jallarin</i> ‘comienza la siembra principal de la papa’; <i>chujllu jallariykan rikariykämunna</i> ‘el choclo ya comienza a aparecer’

Mes	Época	Actividad agrícola
junio	<i>usya killana</i> ‘el mes de cielos claros’	<i>papa jatun murukuy</i> ‘la siembra principal de la papa’; <i>chujllu jarayanna</i> ‘el choclo madura’
julio	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos completamente escampados’	<i>febrero muruyta allan</i> ‘la papa sembrada en febrero es cosechada’; <i>jatun murukuy ushyan</i> ‘termina la siembra principal de la papa’; <i>papa llaklli</i> ‘primer cultivo de la papa (que tiene 15-25 cm. de altura)’; <i>papa pargun</i> ‘riegan la papa’; <i>jara pallan</i> ‘cosechan el maíz’; <i>pushpu pallan</i> ‘cosechan los frejoles’
agosto	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos completamente escampados’	<i>papa urya</i> ‘cultivo de la papa’; <i>wäka pangata mikun</i> ‘las vacas comen la panca del maíz’; <i>jara pallan</i> ‘cosechan el maíz’; <i>pushpu pallan</i> ‘cosechan los frejoles’
setiembre	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos completamente escampados’	<i>wäka jirkaman kutin</i> ‘las vacas vuelven a la puna’
octubre	<i>tamyapanna</i> ‘comienza a llover’	<i>jara pushpu murukuy</i> ‘siembra de maíz y frejol’; <i>papa allay jallarín</i> ‘comienza la cosecha de la papa’
noviembre	<i>tamyapanna</i> ‘comienza a llover’	<i>papa allay (tumbash papa pichga killata pugun, yuraj papa sujta killata pugun)</i> ‘cosecha de la papa (la papa amarilla madura en cinco meses, la blanca en seis meses)’; <i>jara jichrgay</i> ‘desyerba del maíz (raspando la tierra para sacar la mala hierba)’
diciembre	<i>tamyapanna</i> ‘comienza a llover’	<i>papa allay ushyan</i> ‘termina la cosecha de la papa’; <i>jara urya, allpa shuntan</i> ‘cultivo del maíz amontonando la tierra alrededor de la planta’

YUNKA

Mes	Época	Actividad agrícola
enero	<i>jallarin tamyá</i> ‘aumenta la lluvia’	<i>arus murukuy</i> ‘sembrío del arroz’; <i>jara pallay pugushanna</i> ‘cosecha del maíz maduro’; <i>pusuyäriykur</i> , <i>kukata lantan</i> ‘haciendo huecos plantan la coca’
febrero	<i>tamyá juyupa</i> ‘llueve mucho’	<i>arus uryay jiwanta chutapaylla</i> ‘desyerba del arroz arrancando la mala hierba’; <i>jara pallay pugushanna</i> ‘cosecha del maíz maduro’
marzo	<i>tamyá juyupa</i> ‘llueve mucho’	<i>kafwi pashapyäda</i> ‘escoger el primer café maduro’; <i>kuku urya käda ishkay killa</i> ‘la coca se cultiva cada dos meses’
abril	<i>usyapanna</i> ‘los cielos se escampan’	<i>kafwi jatun pallay</i> ‘cosecha principal del café’; <i>utku pallay</i> ‘cosecha del algodón’
mayo		
junio	<i>usya killana</i> ‘mes de cielos claros’	<i>arus shuntay</i> ‘cosecha del arroz’
julio	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos escampados’	<i>arus shuntay</i> ‘cosecha del arroz’; <i>jatun chagupakuy</i> ‘el rozo para hacer una chacra’
agosto	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos escampados’	<i>chaguta rupachin</i> ‘quemar el rozo’; <i>jara jatun muruy jallarin</i> ‘comienza la siembra principal del maíz’
setiembre	<i>alläpa usyan</i> ‘los cielos escampados’	<i>jara jatun muruy</i> ‘siembra principal del maíz’; <i>kukata lantan</i> ‘siembra de la coca’; <i>kuka kiplliyay</i> ‘escoger las hojas maduras de la coca’

Mes	Época	Actividad agrícola
octubre	<i>tamyapanna</i> ‘comienza a llover’	<i>jiru pushpu muruy</i> ‘sembrío del frejol poroto’; <i>kuka kubutiyaru</i> ‘cosecha de la hoja de la coca (salvo las más tiernas)’; <i>kuka waytan</i> ‘la coca florece’; <i>utku muruy</i> ‘siembra del algodón’
noviembre	<i>tamyapanna</i> ‘llueve esporádicamente’	<i>kuka waruchiyära</i> ‘deshoje de la coca’; <i>kuka murunchan</i> ‘la coca da semilla’; <i>lätanus lantan</i> ‘siembra de plátanos’
diciembre	<i>tamyapanna</i> ‘llueve esporádicamente’	<i>arus muruy</i> ‘siembra del arroz’; <i>kuka almasan</i> ‘siembra de la coca en la almáciga’; <i>lätanus lantan</i> ‘siembra de plátanos’



Apéndice B

Introducción

La familia nuclear y extendida, se relaciona estrechamente con la comunidad. Antiguamente, la familia extendida era la comunidad, y el anciano mayor era respetado como la máxima autoridad de la comunidad. Hoy en día la conformación social de las comunidades y las estructuras de autoridad son más complejas. En este apéndice se da un resumen de algunos patrones sociales vigentes entre los quechuas de Panao.

Cargos de autoridad de la comunidad

La organización social varía en las regiones del departamento de Huánuco, lo cual muestra la influencia de distintos modelos y fuentes de organización social. Algunos modelos son de la comunidad misma y otros son del gobierno central, de la iglesia y de la hacienda. Los últimos tres modelos se han sincretizado con las organizaciones sociales prehispánicas tradicionales.

La autoridad ancestral del *ayllu*

Tradicionalmente las comunidades estaban formadas por miembros de una sola familia extendida, el *ayllu*.²¹ En una comunidad formada de esa manera, el hombre de más edad de la familia extendida se responsabilizaba del bienestar de su comunidad, cuyos miembros eran todos parte de la familia extendida. Aun en la actualidad, en las comunidades más grandes, los ancianos son respetados, pero su autoridad afecta más a las personas que pertenecen a su propia familia extendida.

Cargos políticos

Las comunidades quechuhablantes de la provincia de Pachitea tienen muchos cargos relacionados con el gobierno central. Durante el tiempo de esta investigación, las autoridades principales de la comunidad fueron nombradas por las autoridades políticas regionales. En años recientes,

²¹ *Diccionario enciclopédico del Perú* Tomo I. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

algunas de estas autoridades locales son elegidas por los comuneros. Los cargos que existían, en orden de jerarquía, y las funciones y los requisitos de cada uno se detallan en el cuadro siguiente.

CARGO	RESPONSABILIDAD
Presidente de Autodefensa ²²	Organiza a toda la comunidad en rondas campesinas según indicaciones de los encargados militares. Están a su cargo los pelotones de vigilancia de los barrios de la comunidad. Este nombramiento tiene la duración de dos años y el hombre elegido no debe ser mayor de 60 años.
Juez	El pueblo busca a un hombre muy respetado por todos y que tenga buena comprensión. Debe ser mayor de 40 años de edad. El juez debe ser un buen orador; no debe ser borracho y debe ser serio. Debe saber leer y escribir. La función del juez es tratar de resolver las denuncias que se pueden resolver dentro de la comunidad. Este cargo, como todos los que siguen, tiene la duración mínima de un año.
Gobernador	Este cargo requiere de un hombre con experiencia que sepa tratar con la gente. Debe ser un hombre casado que tenga entre 30 y 60 años de edad. Como es un cargo que demanda atención a tiempo completo, tres gobernadores son elegidos que se turnan cada tres meses. El gobernador asienta denuncias de los comuneros para reunir después a las dos partes y buscar una solución, remite las denuncias de mayor consecuencia al juez; ordena la captura y la detención de los que tratan de impedir su intervención; vela por el bienestar y el progreso de la comunidad. Para desempeñar el cargo, el gobernador cuenta con la ayuda de un “teniente de semana” que lo representa en los barrios y caseríos de su sector.
Agente	El agente debe tener más de 25 años de edad; debe ser casado, y su responsabilidad es velar por el ambiente. Se

²² El cargo correspondiente a la autodefensa existía porque la región fue declarada como zona de emergencia por el gobierno y el Comando Político Militar.

	<p>encarga del trabajo comunal (como las faenas) y de los bienes comunales como el cementerio, los caminos de herradura, las carreteras, los puentes, las acequias, los locales escolares y los sembríos. En el caso de las acequias y los sembríos, el agente interviene para regular la distribución equitativa del agua, y para asegurar la indemnización por sembríos perdidos mayormente por descuido de los pastores que permiten que sus animales entren en chacras ajenas.</p>
Teniente de semana	<p>Los tenientes de semana cumplen las disposiciones del gobernador y lo representan en los barrios y caseríos correspondientes. Atienden el despacho en ausencia del gobernador; llaman a las personas citadas y ejecutan órdenes de captura. Este cargo es desempeñado por hombres jóvenes, que mayormente tienen entre los 20 y los 25 años sin importar su estado civil. El teniente ocupa el cargo por una semana cada mes durante un año.</p>
Inspector	<p>Los inspectores son jóvenes escogidos por los tenientes de semana para ayudarles a cumplir con sus obligaciones. Son muchachos que tienen entre los 14 y los 20 años de edad.</p>
Decurión	<p>Los decuriones son muchachos de 14 a 16 años de edad que cumplen sus primeras responsabilidades comunales como mensajeros.</p>

Cargos eclesiásticos

Las comunidades andinas también tienen cargos que están identificados con la iglesia católica. En el contexto de la iglesia, ser quechua y ser católico eran casi sinónimos, aunque ahora en muchas comunidades existe una minoría creciente de comuneros evangélicos. En el cuadro siguiente se describen los cargos eclesiásticos.

CARGO	REQUISITOS	FUNCIONES
<i>Síndiku</i>	ser mayor de 40 años de edad, tener interés en la religión, ser respetuoso de la vida espiritual y cultural (o sea de las tradiciones culturales)	ayudante laico principal del párroco en la iglesia local; vela por el bienestar de la iglesia y de los feligreses; coordinador de la iglesia en relación con las demás autoridades
<i>Tininti</i>	ser mayor de 40 años	colaborar con el <i>síndiku</i> ; velar por los arreglos florales; mantener el orden en la iglesia; despertar a los que duermen
<i>Sakristan</i>	ser mayor de 40 años	velar por las cosas que pertenecen a la iglesia; guardar las llaves de la iglesia; ayudar al sacerdote cuando llega para celebrar la misa
<i>Alkaldi</i>	tener más de 40 años	velar por la comunidad; velar por la limpieza de las casas, de las cocinas, y por la presentación personal
<i>Kapillu</i>	tener más de 30 años y saber cantar	acompañar en los entierros; celebrar la fiesta de la Pascua
<i>Kabildu</i>	ser casado	encargarse de las faenas comunales
<i>Kampu</i>	tener más de 20 años y ser casado	velar por el buen cultivo de las chacras; investigar y dar sentencia sobre daños causados en las chacras; exigir la indemnización por las pérdidas

CARGO	REQUISITOS	FUNCIONES
<i>Katikista</i>	ser escogido y capacitado por la iglesia como catequista	enseñar a los fieles; celebrar partes de la liturgia en ausencia del sacerdote
<i>Rijidur</i>	ser mayor de 17 años	mantener el orden en la comunidad; celebrar la fiesta de carnaval
<i>Awasil</i>	ser pre-adolescente (de 11 a 12 años de edad)	cumplir órdenes de los cargos superiores

Apéndice C

Conceptos de tiempo y espacio

Las horas

El reloj era un lujo en el ambiente andino de Pano y demostraba principalmente un encuentro con la cultura hispana mayoritaria. No es necesario tener un reloj para saber la hora, porque las horas importantes son marcadas por la naturaleza y por los eventos cotidianos. Las horas importantes en un día de veinticuatro horas, comenzando con el amanecer aparecen en el cuadro siguiente.

CRONOGRAMA ANDINO

0530-0600	<i>pacha warashana</i>	el amanecer
0700-0730	<i>inti jigamun</i>	el sol se levanta
0800-0830	<i>altuna inti piyun yaykun aruj</i>	con el sol en el cielo, los peones comienzan a trabajar
1000-1030	<i>chrajchra inti</i>	hora para descansar y chacchar coca
1200	<i>mirinday üra</i>	el almuerzo
1500	<i>jatun mallway</i>	el descanso largo de la tarde
1600	<i>taksha mallway</i>	el descanso corto de la tarde
1700	<i>jamakuy üra</i>	cese del trabajo en la chacra

1800-1830	<i>inti jigarpun</i>	se oscurece
1900	<i>sinay üra</i>	hora de la cena
2000-2100	<i>puñukuy üra</i>	hora de dormir
0000	<i>pullan pagas</i>	la medianoche
0300	<i>gällu kantay üra</i>	hora del canto del gallo
0400	<i>gällu apuran</i>	el gallo canta repetidas veces
0500	<i>wiskul apuran</i>	el gorrión canta
0530	<i>pichwisa kantaykanna</i>	los pájaros cantan

Las direcciones

La brújula que es el instrumento que sirve para identificar los puntos cardinales no es conocida en el mundo andino. Sin embargo, no carecen de un sistema de orientación. El cuadro siguiente muestra los puntos cardinales desde una orientación andina.

ORIENTACIÓN ESPACIAL

este	<i>inti jigamunan</i>	donde nace el sol
oeste	<i>inti jigarpunan</i>	donde se pone el sol
arriba	<i>janapa</i>	hacia arriba: río o cuesta arriba, hacia la puna
abajo	<i>urapa</i>	hacia abajo: río o cuesta abajo
adentro	<i>ruripa</i>	hacia la selva (zonas tropicales a menos de mil metros de altura)

Apéndice D

Ortografía empleada para el quechua de Panao

La ortografía empleada para escribir las palabras quechuas es la ortografía aprobada por Resolución Directoral Departamental N° 00679 del 4 de abril de 1988 que estaba vigente cuando se transcribieron los textos orales.

Las grafías

Las grafías empleadas son a, ä, ch, ch̄, g, i, ī, j, k, l, ll, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, u, ü, w, y, y corresponden a los siguientes fonemas:

VOCALES:

alta	anterior	corta	i
		larga	ī
	posterior	corta	u
		larga	ü
baja	central	corta	a
		larga	ä

CONSONANTES:

oclusivas sordas:	labial	p
	alveolar	t
	velar	k
sonora:	post-velar	g
africadas:	palatal	ch
	palatal retrofleja	ch̄
fricativas sordas:	alveolar	s
	palatal	sh
	post-velar	j
nasales:	labial	m
	alveolar y velar	n
	palatal	ñ
laterales:	alveolar	l
	palatal	ll
vibrante:	alveolar	r
semivocales:	labial	w
	palatal	y

Referencias

- Augsburger, David W. 1986. *Pastoral counseling across cultures*. Philadelphia: Westminster Press.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo. 1976. *Diccionario quechua: Junín-Huanca*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- Morris, C. y D. Thompson. 1985. *Huánuco Pampa: An Inca city and its hinterland*. Londres: Thames y Hudson Ltd.
- Trujillo Pazos, Julio. 1990. *Pachitea: Histórico usos y costumbres*. Lima: Empresa Editora Cotentel Perú, S.A.

COSTUMBRES MATRIMONIALES ENTRE LOS QUECHUAS DEL DISTRITO DE MARGOS, HUÁNUCO

Mark Bean

Descripción de las costumbres

Margos es un distrito de la provincia de Huánuco que, según el censo de 1993, tenía una población de 13,764 habitantes. Los pobladores del distrito son quechuahablantes que se dedican a la agricultura de subsistencia. Su cultura es muy diferente de la cultura mestiza de la costa y de la capital del departamento, Huánuco.

Entre las muchas características que distinguen a la cultura quechua de la mestiza están las costumbres relacionadas con el proceso de buscar esposa y casarse. El método tradicional para encontrar esposa es lo que podría traducirse como el “acuerdo” o “arreglo”. Aunque hay parejas que se escapan y pasan por alto los pasos tradicionales para el matrimonio, lo más común es que sigan las costumbres tradicionales. Una variación importante del patrón que se ve en los textos aquí presentados surge de las dificultades culturales que muchos jóvenes tienen que enfrentar tan sólo en el proceso de conocerse. No es correcto en la cultura quechua ver a un joven y una muchacha juntos. En consecuencia, a veces la joven ignora las intenciones de un joven para con ella hasta que el padrino se presenta en la puerta de su casa.

Una variación importante es la que se ve entre las familias evangélicas y las católicas. En el caso de los evangélicos, los regalos de coca, aguardiente y cigarros son reemplazados por caramelos y gaseosas. En vez de la “botella de bendición”, los evangélicos utilizan una Biblia. Lo tradicional en las familias católicas es que los participantes se emborrachen durante el tiempo en que se dan los consejos en la casa de la joven novia, lo cual no ocurre en las familias evangélicas.

Dentro de la comunidad quechua la validez del matrimonio tradicional no depende del reconocimiento legal de una relación conyugal por el estado. Aunque se describe en el texto, muchas personas no se casan en la municipalidad. En los registros civiles se dice que el 42.2 por ciento de los nacimientos en el campo son “ilegítimos”, según las leyes

nacionales. Estos datos reflejan el hecho de que muchas personas consideran que el matrimonio tradicional es válido sin el reconocimiento de la autoridad civil.

1. Un proceso ritual

El método tradicional de casarse sigue un patrón más o menos fijo, que toma la forma de un rito. Si la petición de mano por parte del joven tiene éxito, los elementos básicos del rito son los siguientes:

1. El joven habla con sus padres y les expresa su deseo de casarse con una joven.
2. Los padres buscan a personas respetadas para que sean los padrinos de matrimonio.
3. Por la noche, y valiéndose de engaños, el padrino se acerca al padre de la muchacha.
4. El padrino y el padre de la muchacha toman licor para expresar que sus intenciones son buenas.
5. Cuando el padrino presenta su verdadera intención al padre, la familia del joven y sus acompañantes entran uno por uno.
6. El padre de la muchacha se enoja ante la idea de que su hija se case. La llama y le hace preguntas.
7. La hija contesta con evasivas, pero si es sincera y está de acuerdo con el matrimonio, por fin admite que es la verdad, que ella y ese joven quieren casarse.
8. El padre de la muchacha llama a su familia y a la familia extendida de su esposa.
9. La familia extendida hace que la hija confirme que sus intenciones son serias.
10. Todos comparten coca, cigarros y aguardiente (o caramelos y gaseosas en el caso de los evangélicos).
11. La familia del joven prepara y sirve bebidas calientes y pan.
12. La familia de la joven la aconseja; el primer consejero es el padre.

13. La familia del joven acepta a la novia como parte de la familia y besa las manos de la familia de la novia.
14. Finalmente, el joven mismo entra y se reúne con la familia de la novia.
15. De inmediato, el joven se arrodilla y pide a sus futuros suegros que lo perdonen (por el dolor que les está causando al querer casarse con su hija).
16. Los suegros le dan consejos, lo perdonan y lo aceptan como yerno.
17. El joven se arrodilla y pide perdón a los padrinos por la tensión que les ha provocado su deseo de casarse.
18. Los padrinos le dan consejos y lo perdonan.
19. Los padres del joven dan sus consejos y lo perdonan (por los problemas que les está causando por querer casarse con la muchacha). El joven pide perdón a todos los presentes (por las inconveniencias que les está causando).
20. Todos los presentes dan consejos.
21. La joven se arrodilla ante sus padres y les pide perdón.
22. Sus padres le dan más consejos y la perdonan.
23. La joven pide perdón a todos los presentes.
24. Todos aconsejan a la joven.
25. Hacen que el joven y la joven se sienten juntos y les dan una bebida caliente.
26. El padre y la madre de la novia piden a la familia del novio la “botella de la bendición”. Cada uno de ellos saca una botella y la usan para dar una bendición formal a la nueva pareja que está arrodillada delante de ellos.
27. Cuando ya está por amanecer, los padrinos toman a los novios de la mano y los conducen a la casa de los padres del novio. Tienen que evitar mirar atrás (porque eso indicaría que el matrimonio no va a durar y los contrayentes van a volver a sus casas).
28. La nueva pareja, los padrinos y la familia del novio desayunan juntos.
29. La familia del novio da más consejos y luego todos los familiares se van.

30. A la mañana siguiente, antes del amanecer, el novio va a la casa de la familia de sus suegros llevando un poco de aguardiente para brindar con ellos. Luego desayuna con ellos.
31. Después de unos días, el novio regresa a donde viven sus suegros y les ayuda en cualquier trabajo que haya que hacer por cuatro a ocho días.
32. Después de uno o dos años, la nueva pareja construye una casa y sale de la casa de los padres del esposo, y así establecen su propio hogar.

2. La seriedad del matrimonio

Entre los quechuas, los padres se preocupan de que sus hijos comprendan la seriedad de su responsabilidad para con su cónyuge y para que no inicien una relación por capricho. Son varios los elementos del proceso tradicional que hacen que los contrayentes reconozcan la importancia de su decisión:

El joven tiene que hablar con sus padres sobre su deseo de casarse con una muchacha.

Cuando los padres están convencidos de que el arreglo es conveniente, buscan a los padrinos. La presencia de los padrinos indica a los padres de la muchacha que otras personas, además del joven y su familia, creen que la unión es algo positivo y aconsejable.

Los padrinos tienen la responsabilidad no sólo de acercarse a la familia de la muchacha, sino también de trabajar con la pareja para hacer que la unión tenga éxito. La reputación de los padrinos está en juego si el matrimonio fracasa. Vea el texto donde el padrino dice: “Hijo, ustedes mismos me han buscado como padrino. Así que, si ustedes no se portan bien, nadie va a cortarme la mano (es decir, mi mano va a estar aquí para azotarlos)”. Se considera que el castigo administrado por los padres y los padrinos es un procedimiento legítimo y apropiado, aún cuando se aplica a hijos o ahijados casados que tienen treinta o más años de edad.

Tanto los padrinos como la muchacha tienen que sufrir la ira del padre de ella. Lo tradicional es que el padre se enoje cuando un joven le pide la mano de su hija en matrimonio. Es la muchacha la que especialmente teme el enojo del padre. A veces el padre la golpea cuando le hacen el pedido. Si la muchacha y los padrinos pueden soportar la ira

del padre, lo más probable es que estén hablando muy en serio, y que puedan soportar las dificultades que vendrán con el matrimonio.

Pedir permiso para casarse impide que el matrimonio sea un evento trivial; pues, hay que ahorrar dinero para pagar los gastos.

Además, toda la familia del novio y de la novia da consejos a la pareja durante toda la noche, asegurando así la seriedad del compromiso matrimonial.

3. Un enfoque que se ajusta a la realidad

La familia quechua desea que la pareja llegue al matrimonio con una perspectiva realista. Los miembros de la familia dicen una y otra vez a los novios que la nueva pareja es responsable por la decisión que ha tomado. Ellos han hecho la elección. Nadie ha decidido por ellos. Deben responsabilizarse por cualquier consecuencia que resulte de su decisión. No deben echar la culpa a los padres ni a los suegros cuando lleguen las dificultades en la relación de pareja. No deben quejarse. Deben darse cuenta de que la relación va a exigir sacrificios por parte de los dos.

La reacción de enojo del padre cuando se entera de que un joven quiere casarse con su hija muestra también realismo. No trata de ocultar las emociones que experimenta frente a la posibilidad de que una persona relativamente desconocida aleje a su hija de su lado. Aunque esté a favor de la unión, se espera que muestre pesar y dolor ante la pérdida de una hija querida. Lo contrario podría dar a entender que hay algo malo en ella o en su relación con el padre. El hecho de que los novios se arrodillen varias veces y pidan perdón también muestra que se dan cuenta de la importancia del paso que dan. Piden permiso para hacer una perturbación profunda en la vida de la familia y un cambio del *status quo*. Se esfuerzan para mostrar humildad y pedir perdón por cualquier ofensa que pudieran haber cometido contra cada una de las personas importantes en sus vidas. En una cultura en la que las personas a menudo ocultan resentimientos, este acto de penitencia es un medio importante para buscar y asegurar la armonía.

La cultura quechua tiene, asimismo, un concepto positivo del matrimonio, pues las familias creen que hablar a la nueva pareja acerca de los sacrificios que tienen que hacer va a mejorar sus posibilidades. Los padrinos expresan que confían en ellos como una nueva pareja y esperan

que esa confianza los motive a resolver problemas y a lograr un buen matrimonio.

4. La importancia del respeto

Desde los primeros años de la infancia se enseña a los niños a ser respetuosos. El respeto es el valor más importante de la cultura quechua. El pedido de mano, cuando se hace correctamente, también debe mostrar respeto en todas sus etapas. Las acciones de arrodillarse, besar la mano, emplear repetidamente términos de respeto como *tayta* “padre”, la participación de todos los miembros de las dos familias, seguir todos los pasos del rito muestran respeto por las familias, por la futura esposa y por el joven que solicita su mano.

Se entiende que el matrimonio es más que la decisión de dos personas de vivir juntas. Aunque son los contrayentes los que en última instancia hacen la decisión, es una decisión que involucra la intimidad de las dos familias y hace cambios estructurales profundos en ellas. Los jóvenes muestran el respeto que sienten por esa realidad a través del proceso tradicional del matrimonio. Puesto que después del matrimonio, el patrón común de residencia es patrilocal, la familia del novio gana una hija. Simbólicamente, la familia del novio muestra respeto y compasión a la familia de la novia por la pérdida de la hija, y al mismo tiempo muestra su responsabilidad por la nueva “hija” por medio del acto de besar la mano de los padres de la novia y de los miembros de su familia extendida.

TEXTO 1: Cómo se consigue una esposa

Texto original escrito por Severo Vega Maylle, Margos, Huánuco

Yo, Severo Vega, hablo al hermano Marcos de una costumbre, de cómo se conocen un joven y una muchacha. Esta costumbre es de Margos.

Es así. Cuando un joven quiere esposa, mira a las muchachas, las que viven con sus vecinos o las que viven más lejos. Si ese joven es sabio, mira para ver si ella es buena o mala. Debe ser una buena ama de casa, una mujer respetuosa, tranquila, y no coqueta. Así que se hacen amigos para conversar. A veces él la sigue si la quiere conocer. Ellos (los muchachos) mismos ven por dónde va a pastar los animales. Entonces, después de hacerse amigos, hablan con confianza. Así que el hombre le habla sobre vivir juntos.

Y la muchacha también, si es sabia, primero mira al hombre para ver cómo se porta. A veces hay hombres con otros motivos. Hacen que una muchacha diga que sí sólo para burlarse de ella. Entonces, cuando se cansan de ella la dejan. Si él es así, la muchacha no deja que la conozca. Mira con cuidado al hombre. Sin embargo, si es coqueta, no le importa. Así que deja que él la conozca enseguida.

Si ese hombre de veras quiere que la muchacha sea su esposa, espera y se porta bien. Deciden estar comprometidos durante seis meses o un año. Se toman de las manos. Después intercambian algo como prenda. La muchacha le da un mechón de cabello, o si tiene, su fotografía. De la misma manera el hombre le da su chalina o su fotografía. Y así se reúnen a escondidas de sus padres.

Entonces cuando quieren casarse, la muchacha dice: “Ven a ver a mis padres ahora”. Y hablan para fijar una fecha (para que él vaya a visitar).

Cuando la fecha está cerca, el hombre les dice a sus padres: “Consíganme una esposa. Ya he hablado con la hija de don Juan”.

Entonces su padre pregunta: “¿De veras has hablado? ¿Es ella lo que quieres? ¿De veras quieres a esa mujer?”

“Sí, papá. (Casarme con ella) es lo que quiero (hacer). Ya he hablado con ella”, les contesta a sus padres.

Así el hombre y sus padres buscan a un padrino para que sea una “garantía”. Debe ser un buen hombre, un hombre respetado, con una vida buena, no uno que discute con su esposa y sus hijos. Así que buscan uno, si es católico, con aguardiente. Si es evangélico, piden al hombre y su esposa con una gaseosa.

Entonces el padrino, los padres del hombre, y el hombre mismo hablan sobre cuándo van a ir a la (casa de la) muchacha. Hacen preparativos para los gastos. Si la familia de la muchacha es católica, (compran) licor, coca y azúcar para bebidas calientes. Si son evangélicos, (compran) gaseosas, caramelos, pan y azúcar para bebidas calientes.

Cuando todo está listo, diez, ocho o nueve hombres y mujeres de la familia del hombre entran (a la casa de la muchacha). Primero llega el padrino, siempre cuando está oscuro. A veces los padres de la muchacha están durmiendo. Toca la puerta. Si no le abren, dice: “Por favor deme posada esta noche, señor. Me he perdido. Me he anochecido”. Dice eso para que le abran la puerta.

Así que teniéndole compasión, le abren diciendo: “¡Ay! ¡Qué cosa! ¡Entre no más!” Algunos de sus compañeros están escondidos a la vuelta. (Los padres de la muchacha) le invitan (al padrino) a tomar diciendo: “¡Vaya, de veras hace frío!”. Sin saber (para qué ha venido) los padres de la muchacha lo reciben.

Una vez que está en su casa, si el padrino es bueno, enseguida les habla diciendo: “No me he perdido. Más bien es para esto que he venido”. Cuando los demás oyen que dice eso, entran todos uno por uno.

Así que el padrino dice: “He venido porque me lo pidieron. He oído que su hija ha hablado (con un joven). Eso me dijeron. Sin enojarse, por favor pregunte a su hija por mí. Si ella dice ‘sí’, hablemos. Si dice ‘no’, sin duda nos iremos. Pero sea lo que sea que ocurra, terminemos de tomar esta copa”.

Entonces los padres de la muchacha se enojan de veras: “¡No tenemos que hablar! Ni siquiera queremos saber”. Sin embargo, al decir eso, si (el padre) es un hombre comprensivo, (añade): “Bueno, preguntaré por usted en su presencia si es verdad o no”.

Le dice a su esposa: “¡Olga! Anda, llama a tu hija por mí para preguntarle algo por este hombre. ¿Por qué están todas estas personas

reunidas a mi alrededor, habiendo hablado (de matrimonio)? ¡Anda y llama a esa hija tuya!”, grita a su esposa.

Así que su esposa va a llamar a su hija. Desde el momento en que llegó, la familia del hombre está vigilante, no sea que la muchacha se escape. A veces aun si ha hablado (con el hombre), se escapa, temiendo lo que su padre podría decir. Si no se escapa, la madre llama a su hija diciendo: “¡Tu padre te llama!” Así que su hija se levanta de su cama muerta de miedo.

Cuando entra, su padre pregunta: “¿Por qué están estas personas reunidas a mi alrededor? Dicen: ‘He venido porque ella ha hablado (con un hombre sobre matrimonio)’. ¿Es verdad que has hablado? ¿Es verdad que estás de acuerdo? Dímelo aun antes que yo tome esta bebida, para que estas personas se puedan ir”.

Entonces la madrina sentada al lado de la muchacha dice: “Habla la verdad, querida”.

Pero a veces, por temor a sus padres, lo niega diciendo: “No sé”. Si dice que sí, enseguida su padre la golpea.

Entonces su padre, enojándose, estalla: “Entonces, ¿por qué han venido estas personas si no has hablado?”

Al segundo o tercer interrogatorio, finalmente responde: “Sí, papá, he hablado (con él de matrimonio). Por favor, entrégame. Estoy en tus manos. Tengo suficiente edad para tener un esposo. Ejerce tu derecho como mi padre y entrégame”.

Entonces el padre dice: “Así que has hablado con él. Supongo que crees que de veras entiendes lo que estás haciendo. Bueno, bueno. Ten cuidado que no lo dejes cuando vengan los problemas”.

Luego dice a las personas que entraron: “Entonces hablemos de veras. Traigan a mis parientes acá”. Llama a todos sus parientes, tanto a los del hombre como a los de la muchacha. Los parientes del hombre van a las casas de sus parientes para traerlos. Los que son enviados dicen: “Don Juan los llama. Hemos estado donde su hija. Y ella dijo ‘He hablado (para casarme)’. Así que, puesto que nos dijo que llevaríamos (a los parientes), vinimos. Venga, vamos padre, madre”.

Una vez que toda la familia se ha reunido, el padre de la muchacha dice: “Los he hecho llamar a todos ustedes acá, puesto que estas personas

se han reunido así en cuanto a mi hija. Pregunté a mi hija. ‘Sí, hablé’, me dijo. Así que ayúdenme a entregarla. Ayúdenme a darle consejo. Sigán no más; todos ustedes también pregunten, puesto que ustedes son familia”.

Así que todos preguntan: “¿Es verdad que has hablado con este hombre? ¿Es este hombre lo que quieres?”

La muchacha contesta: “Sí, hablé. Sí, a él es a quien quiero. Todos ustedes entréguenme. Estoy en sus manos”.

Entonces los que toman a la muchacha, si son católicos, ponen sobre la mesa coca, cigarros y botellas de aguardiente. Toman diciendo: “Tomemos, señor”. Chacchan coca.

El padre de la muchacha les dice a los que han entrado (por el hombre): “Si de veras ustedes han venido con buena voluntad, soporten todo conmigo, aunque están sentados en el frío. Éste es el tipo de sufrimiento que hace que los que están alrededor, aun una mujer, vivan bien y se acostumbren a cosas”.

Mientras están hablando, dan las doce de la noche. Entonces los parientes del hombre hierven una bebida caliente pidiendo el fogón del dueño de casa. Cuando está lista la sirven con pan. Luego siguen tomando (licor), chacchando coca y fumando cigarros. Así terminan las cosas de la familia del hombre.

Entonces los de la familia de la muchacha comienzan a aconsejarla, empezando con su padre. Su padre dice: “Bueno hija, cuando tengas que soportar a este hombre, (recuerda que) le dijiste sí, supuestamente habiendo pensado bien. Ten cuidado de que mañana o el día siguiente no regreses trayendo tus cosas diciendo: ‘Me golpeó, me botó’. Soporta aunque te golpee, aunque te aporree. No somos los que te entregamos y (por eso) somos malos. Más bien ustedes se han querido el uno al otro. Ustedes se han buscado. Así que, sopórtense el uno al otro. Un esposo te va a reprender si eres ociosa; te va a golpear si no eres respetuosa o si no sabes lavar ropa o si eres respondona. Por esas cosas un esposo te va a golpear. Respeta a tu suegro y tu suegra. A los hermanos y las hermanas de tu esposo, respétalos. Ten cuidado, no sea que les faltes el respeto. Tus buenos modales deben ser para todos. Nunca debes dejar de decir ‘padre, madre’. ¿Me escuchas? No te derretirás (no será difícil para ti). No morirás cuando saludes a alguien. Esas cosas no son difíciles de hacer”.

“Sí, papá”, contesta la muchacha a su padre.

“Si no está bien, nos harás avergonzar. La gente hablará de nosotros diciendo: ‘No le enseñaron a su hija. No le hablaron’. Ahora, debes saber cuando tu esposo tiene hambre, (cuando) tu suegro, tu suegra, tus cuñados y tus cuñadas tienen hambre. Cocina para ese momento. Si haces eso estaremos contentos. Eso es todo lo que ordeno”.

De la misma manera toda la familia de la muchacha la aconseja. Y también le dicen a la familia del hombre: “Tomen a nuestra hija que no sabe hacer ningún trabajo. Enséñenle sus propias costumbres, la forma de hacer las cosas, para que ella se adapte (con todos ustedes). Tengan cuidado para que después no digan: ‘¡No sabe nada!’ . No sea que digan: ‘Es ociosa, una haragana’ o ‘No sabe lavar la ropa ni siquiera cocinar’. Ustedes vinieron supuestamente después de haber preguntado sobre todo eso”.

Después ellos (los miembros de la familia del joven) dicen: “No nos hagan ningún caso (es decir, no presten ninguna atención si uno de nosotros la critica así), papá”. Así también la madre del joven dice: “Le enseñaré y la cuidaré como si fuera mi propia hija”.

Cuando dicen eso, se arrodillan y besan las manos de los padres de la muchacha y de sus parientes, mientras siguen chacchando coca y bebiendo licor. Si son evangélicos, chupan caramelos y toman gaseosas.

Luego entran a (la parte del rito llamada) “Conocer al yerno”. El padre de la muchacha dice: “Bueno, ahora conoceré al yerno”. Cuando el padre dice eso, entra el hombre que ha “hablado” con la muchacha. Se arrodilla a los pies de su suegro y su suegra.

(El yerno dice:) “Soy yo no más, padre, madre. Perdóñenme. Estoy en sus manos y a sus pies”.

Así que su suegro dice: “Se supone que preguntando de verdad y mirando bien te has comprometido con mi hija. Ten cuidado, no sea que después la botes o la golpees diciendo ‘No sabe nada’. La tomas con los ojos abiertos. Tal vez para todos ustedes ella va a ser la que no sabe hacer nada”.

El hombre contesta: “No me hagas caso, padre”. Diciendo eso, el hombre que es el yerno dice: “Perdóname”.

Entonces el suegro le da la mano (para que la bese). Lo perdona así: “Puesto que lo tienes que hacer, yo te perdonaré. Ahora eres como mi propio hijo. Tenemos confianza ahora”.

De la misma manera se arrodilla a los pies de su suegra. De la misma manera su suegra le aconseja: “Si ustedes dos de veras viven bien, no faltará nada. Si llegas diciendo: ‘Padre, madre’ te amaré por mi hija”. Diciendo: “Por lo tanto, te perdono”, su suegra también le da la mano (para que la bese).

Después se arrodilla a los pies del padrino y la madrina (y dice): “Perdóname, padre. Perdóname, madre”.

Cuando él dice eso, ellos también le aconsejan, diciendo: “Hijo, estamos aquí por ti, dejando nuestro sueño y estando en el frío. No seas como algunos hombres, hijo. Nosotros escuchamos y vemos la manera en que algunos hombres no muestran respeto; no respetan a su suegro ni a su suegra. Por ser orgullosos no trabajan para (su suegro). Tu respeto y buenos modales serán para todos, hasta para todos tus acompañantes que están aquí. Piensa siempre que caminaron (muy de noche) por ti. Hijo, ustedes mismos me buscaron para que yo sea su padrino. Por lo tanto, si no se portan bien, nadie me va a cortar la mano (es decir, mi mano estará aquí para azotarlos)”. Después de decir eso, se perdonan el uno al otro.

Después pasa a su padre y su madre. Ellos también lo reprenden: “¿Oíste lo que tu padrino te aconsejó? ¿Lo que tu suegro te dijo? Ponlo en tu cabeza. Ahora eres un esposo, hijo. No sé cómo (es decir, no tengo la costumbre de) discutir con tu madre. Nosotros dos hablamos. ‘Haremos esto o aquello’ decimos, poniéndonos de acuerdo. Así debes ser con tu esposa. Ustedes dos conversen sobre cualquier cosa que quieran hacer. No hagas lo que tú quieres. No eres un niño. Ahora eres un hombre, hijo. Después de todo, se supone que habiendo pensado bien nos dijiste ‘Busquen una esposa para mí’. Ahora te levantarás temprano puesto que tienes esposa. Cuando estabas solo dormías hasta bien tarde. Ahora te levantarás cuando todavía está oscuro. Es todo lo que te ordeno, hijo”. Diciendo eso, su padre también lo perdona.

Entonces pasa a donde (está) su madre. Su madre también aconseja a su hijo: “Hijo, si alguien te aprecia te instruirá. Te aconsejará. Recibe eso (esa instrucción). Mételo en tu cabeza. Nosotros vivimos bien, habiendo guardado en nuestras cabezas lo que nos aconsejaron y nos dijeron. Es para nosotros mismos (por nuestro bien) que nos aconsejan y nos hablan. Eso es todo lo que tengo que decir, hijo”. Después de decir eso, su madre también le perdona.

Él pide perdón de todos los que están allí. Y ellos también dan consejos según su sabiduría. Entonces para sentar al hombre y a la muchacha el uno al lado del otro, la muchacha pide perdón a sus padres. Ellos (la pareja) se arrodillan a sus pies.

Así que el padre de ella dice: “Hija, porque ustedes se han querido y porque han ‘hablado’ (para casarse), te entrego a este hombre. Así que ten cuidado no sea que mañana o al día siguiente si las cosas no van bien, hables de mí diciendo: ‘Mis padres me entregaron cuando yo no quería. Ellos tienen la culpa’. Ya he dado mi consejo. Así que recíbelo. Y, no quiero escuchar sobre ningún problema”.

Entonces, ella pide perdón a su madre y a todos los que están allí, de la familia del hombre y también de la familia de sus padres. Todos le dan consejo de sus propios pensamientos.

Cuando todo eso se ha hecho, (la madrina) sienta al hombre y a la mujer (uno al lado del otro). Entonces viene de nuevo una bebida caliente. Después de tomar la bebida caliente, hablan sobre cuándo casarlos (es decir hacer la ceremonia civil). Ya son las cuatro y media de la mañana. Los padres de la muchacha piensan que dentro de dos semanas o un mes, o a veces hasta en los días siguientes, dependiendo de lo que la familia del hombre puede disponer (económicamente). Así que después de haber hablado, el padrino dice: “Señor, para que nos despida denos su bendición”.

Así que, el padre de la muchacha pide la “botella de la bendición”. Es licor. Hay una botella para cada uno de los dos, el padre y la madre de ella. Si son católicos, en ese momento ya están borrachos. Si son evangélicos, lo hacen siempre con la Biblia. Entonces, el padre de la muchacha llama a los recién casados y los hace arrodillar, y dice primero a su hija: “Hija, anda ahora de mi lado a la casa de tu esposo. Ahora allí será tu hogar. Y nuestro Dios te ayudará. Así que, te doy mi bendición”. Entonces poniendo su mano sobre la cabeza de la muchacha dice: “En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, amén”.

Ahora ya está prácticamente amaneciendo, y el padrino coge a sus dos ahijados. La madrina toma la mano de la muchacha y el padrino la del hombre. Los guían a la casa del hombre sin mirar atrás, y los padres de la muchacha con todos sus parientes se quedan en su propia casa.

Una vez que llegan a la casa del hombre, los “que toman esposa” (los que ayudaron al hombre a conseguir una esposa) toman licor y almuerzan. Después los sientan al hombre y a la muchacha, y les dan consejos. Cuando eso termina, todos los acompañantes se van.

Entonces, al día siguiente temprano cuando todavía está oscuro, el hombre va a donde (vive) su suegro, llevando una botella para “curarle la

cabeza”. Al llegar, saluda a su suegro y su suegra. Luego diciendo: “Papá, le curaremos la cabeza”, toman. Entonces después de tomar un poco de sopa, su yerno regresa a su casa.

Después de tres o cuatro días, los dos (la pareja) van a visitar a los padres de la muchacha. Allí ayudan en cualquier trabajo que haya. Después regresan a su casa. Así es como su yerno hace que lo quieran. Entonces viven con los padres del hombre durante un año o dos o más tiempo, hasta que puedan construir su propia casa.

Cuando llega la fecha de casarse (civilmente), todo está listo. Van con su padrino a donde (está) el alcalde para casarse. Él les pide sus partidas de nacimiento y otros documentos. Cuando eso está listo, las familias del hombre y de la muchacha se reúnen en la casa del hombre. Se van juntos a la municipalidad. Allí el alcalde primero lo escribe legalmente. Cuando el documento legal está terminado, hace que el hombre, la muchacha, el padrino y también la madrina, los cuatro, firmen. Luego el alcalde lee el documento que ha hecho. Entonces hace que el hombre y la mujer se pongan de pie, con el padrino y la madrina a los costados. Entonces el alcalde le pregunta al hombre: “¿De veras quieres a esta mujer como tu esposa? ¿Juras en la presencia de Dios que van a vivir bien?”

Diciendo “Sí, juro”, (el hombre) besa un crucifijo si es católico. Y si es evangélico jura con una Biblia.

De la misma manera pregunta a la muchacha y la hace jurar también. Una vez terminado eso, el alcalde los felicita diciendo: “Ahora están casados y los felicito”.

Salen (los cuatro) de la municipalidad hombro con hombro y se van así hasta su casa. En la casa todos los felicitan diciendo: “Que vivan bien, que vivan bien”. Entonces invitan a todos sus acompañantes a almorzar. Los padres y los parientes de la muchacha se sientan a la mesa. Hasta la familia del hombre, todos comen. Después de terminar de comer, los padres de él y de ella les dan un poco de consejo diciendo: “Ahora están casados legalmente. Ahora será difícil que se separen”.

Si los recién casados escuchan y obedecen todo el consejo, viven bien. Si no lo escuchan y no lo obedecen, les va mal.

Entonces los padres (de los recién casados) se dan la mano. “Ahora todo está arreglado. Ahora con toda seguridad seremos compadre y comadre hasta el final. Después de decirse eso, se despiden y se va cada uno a su casa. Y los recién casados se quedan felices puesto que lo que “hablaron” (en cuanto al matrimonio) se ha cumplido. Así es esta costumbre, esto de “tomar una esposa”. Hacen todo esto con respeto.



TEXTO 2: Para conseguir una esposa

*Texto original escrito por Felipe Ponce Natividad,
Colpanga, distrito de Chaulán, departamento de Huánuco*

Para conseguir esposa por acuerdo, (el joven) busca primero para ver si (una muchacha) es una buena mujer o no. Sin embargo, no habla ni hace nada con esa joven.

Entonces le dice a su padre: “Padre, consígueme una esposa. He visto una muchacha”.

El padre dice: “¿Has hablado con la joven o no?”

El hijo dice: “No le he dicho nada. Ni siquiera sé cómo se llama. Pero la muchacha se ha metido en mi corazón y me gusta”.

El padre dice: “Puesto que ésa es la situación, busquemos padrino y madrina para ir donde esa joven para arreglar las cosas”.

Entonces buscan un padrino y una madrina. Luego van con ellos a (la casa) del padre y la madre de ella. Primero, el padrino y la madrina entran a (la casa) del padre de la muchacha diciendo: “Alguien se ha llevado mi animal. Así que estoy buscándolo”. Le piden: “¡Por favor, denos posada esta noche, señor!”

Luego ofrecen un poco de coca, diciendo: “Venga, chacche coca por mí, señor. ¿Encontraré mi animal o no?”

Luego ellos sirven un poco de aguardiente, diciendo: “¡Venga, tomemos para el frío, señor!”

Entonces el padre de la muchacha dice: “¿Qué pasa que ustedes me están sirviendo (aguardiente) de esta manera?”

El padrino dice: “Señor, he venido con la finalidad de (pedir la mano de) su hija. (Un joven) ha confiado en mí para ser su padrino”.

Así que el padre de la muchacha dice: “¿Ha hablado ese joven con mi hija?”

El padrino dice: “No ha hablado con ella, señor. Hemos venido por acuerdo, señor”.

Así que el padre de la muchacha, muy enojado, quiere golpear al padrino con su bastón. Pero el padrino dice: “¡Señor, estoy a su disposición! ¡Soportaré cualquier cosa! Pero chacchemos un poco de coca y tomemos un poco de aguardiente, aunque usted tiene derecho a golpearme, señor”.

Así que el padre de la joven dice: “¿Cómo puedo entregar a mi hija para que se case con un hombre desconocido?”

El padrino dice: “Lo haré que respete a su hija, y usted hará un arreglo conmigo, señor. Pero pase lo que pase, por favor pregúntele a su hija”.

Así que (el padre) manda a su esposa para traer a la hija. Cuando la madre llega (a donde está la hija) dice: “Juana, tu padre te llama”.

La muchacha dice: “¿Para qué me llama mi padre?”

La madre dice: “Anda no más, sólo por un ratito”.

Así que, obedece a su madre y va a donde (está) su padre. Cuando llega, el padre dice: “Juana, estas personas han venido para que yo te entregue en matrimonio. ¿Dirás que sí o que no?”

La muchacha dice: “¿Cómo puede entregarme en matrimonio a una persona que no conozco? No iré. Si usted dice que sí, por favor vaya usted mismo”. Después de decir eso regresa al lugar donde duerme.

La madrina la sigue para hablar con la joven. Mientras tanto, el padrino intenta por todos los medios de hacer que el padre consienta. Si el padre consiente, entran otros acompañantes, pero el joven todavía no entra, sino que está escondido muy cerca de la casa.

Entonces el padre llama de nuevo a la muchacha, para preguntarle. Cuando le pregunta, la muchacha da su consentimiento diciendo: “Pero quiero ver al joven. Quizá es ciego o cojo o hasta una persona repugnante”.

Así que él llama al joven para que ella lo vea. Aun antes que el joven salude a las personas (que están allí) entra de rodillas para saludar a sus futuros suegros.

Entonces el padre de la muchacha pregunta: “¿De veras quieres que mi hija sea tu esposa?”

Él dice: “Sí, señor. De veras quiero que su hija sea mi esposa”.

Entonces le pregunta a su hija: “Ahora que has visto al joven, ¿quieres decir que sí o que no?”

La joven dice: “Padre, estoy bajo la autoridad de usted. Será como usted diga”.

Cuando ella dice eso, llama a toda la familia, para que todos les den consejos. Mientras tanto, enseguida calienta agua para tomar café. Si son católicos, sirven más (aguardiente) y reparten más (coca) para masticar.

Alrededor de la medianoche, hacen el contrato en papel el uno para el otro. Primero hacen firmar al padrino, la madrina y el padre y la madre del novio. Después firman todos los que están presentes.

Luego el padre de la muchacha, y después su madre comienzan a aconsejar a la hija, diciendo: “Nosotros no te entregamos en matrimonio por la fuerza. Tú misma has querido que te entreguemos. Ahora respeta a tu suegra y a tu suegro, a tus cuñadas y a tus cuñados, y debes tener respeto por todos”.

Su familia le aconseja de la misma manera. Luego el padre y la madre del novio comienzan a aconsejarle diciéndole: “De ahora en adelante tu suegra será tu madre, y tu suegro será tu padre. Debes respetar a todos”.

Antes que amanezca piden la “botella de la bendición” para dar una bendición. Luego dan la bendición diciendo: “En el nombre del Padre, en el nombre del Hijo y del Espíritu Santo”.

Apenas han terminado de dar la bendición, llevan (a la nueva pareja). Tomando a la muchacha de la mano, la madrina la lleva sin mirar atrás. El padrino lleva al joven primero, tomándolo de la mano. Cuando llegan a la casa (de los padres del novio), el padrino y la madrina les aconsejan que vivan bien.

Después de eso, a la mañana siguiente temprano, el joven regresa a la casa de su suegra y su suegro. Cuando llega, los saluda diciendo: “Padre, ¿está usted bien?”

De la misma manera, saluda a su suegra, diciendo: “Madre, ¿está usted bien?” Ellos dicen: “¡Sí, hijo, estamos bien!” y le dan todo lo que necesita (le sirven el desayuno) como si fuera su propio hijo.

Luego regresa a su casa. Después de una semana, los dos regresan a la casa del suegro de él para visitar. Allí le ayudan en cualquier trabajo que tenga por una o dos semanas. Después vuelven a su casa (que por lo general es la casa del padre del esposo).

COSTUMBRES DE COMPROMISO Y MATRIMONIO EN LA COMUNIDAD ANDINA DE SHILLA, DEPARTAMENTO DE ANCASH

Cheryl Miller

1. Introducción

Este trabajo describe algunas de las prácticas relacionadas con el compromiso y el matrimonio entre los habitantes de Shilla, comunidad quechuahablante de la provincia de Carhuaz, departamento de Ancash, así como los cambios que han ocurrido en tiempos recientes.¹ La población del distrito de Shilla en julio de 1985 era de casi tres mil habitantes. Sin embargo, entre 1983 y 1985, sólo se registraron ocho matrimonios. Durante los primeros nueve meses de 1985, nacieron noventa y ocho niños en el distrito; los padres de cincuenta y seis de ellos eran casados civilmente y los padres de los cuarenta y dos restantes no eran casados legalmente. Todas estas cifras sugieren que muchas parejas jóvenes, y quizá la mayoría, no se casan civilmente para formar una familia.

Para el matrimonio civil, la pareja cumple los requisitos establecidos por la municipalidad. Deben presentar siete documentos y pagar los derechos correspondientes. La mayoría de los documentos pueden obtenerse en el distrito, pero para otros es necesario hacer varios viajes a la capital de la provincia. El costo promedio de la documentación era bastante alto para una pareja joven, y los trámites necesarios tomaban entre una y tres semanas.

La ceremonia religiosa no es indispensable, pero también es posible que una pareja se case en la iglesia sin la ceremonia civil. Sin embargo, solamente el matrimonio civil tiene valor legal. Todo esto forma parte de las prácticas de matrimonio entre los campesinos de Shilla.

¹ Nota del editor: Este artículo fue presentado en un taller organizado por el Instituto Lingüístico de Verano. Lamentablemente, la autora falleció en 1998 y no ha sido posible añadir nuevos datos ni aclarar dudas.

2. Un noviazgo típico

Veamos el caso de Marcelino, un joven de veinte años que está interesado en Lorenza, una joven de dieciocho años. El romance no es reciente, pues se han conocido toda la vida. Se han visto durante el día y a veces han salido solos, mientras ella pastaba los animales. Las muchachas quechuahablantes de la zona gozan de mucha libertad, siempre y cuando hayan cumplido con su trabajo. No están bajo la vigilancia constante de un miembro de la familia, como ocurre en muchas familias urbanas. Lorenza comparte el fiambre con Marcelino, y él a veces le “roba” uno de sus anillos o de sus ganchos de cabello para guardarlo como recuerdo; pero si la relación termina, él no devuelve los “recuerdos”. Marcelino y Lorenza se admiran mutuamente y durante ese tiempo de enamoramiento, es común que tengan relaciones sexuales, lo cual es considerado natural por muchos miembros de la sociedad si los jóvenes se aman y piensan casarse. Pero si los padres de Lorenza se enteran de las relaciones, es muy probable que se enojen con ella, y que la golpeen y le exijan que cambie de comportamiento.

Si Lorenza queda embarazada antes del compromiso, puede ir inmediatamente a la casa de los padres de Marcelino para reclamar el derecho de vivir con él como su mujer. Ese paso elimina la necesidad de seguir los ritos tradicionales de compromiso. Si el joven no la recibe como su mujer, la familia de ella puede llevar el caso ante las autoridades y pedir que lo obliguen a responsabilizarse de la mantención del niño.

2.1 El *asheq chinata*

Si Marcelino dice que quiere casarse con Lorenza, ella le dirá que pida a sus padres (de él) que vengan a la casa (de ella) para el *asheq chinata* ‘el que busca una joven’. Entonces Marcelino va a donde (está) su madre y le dice que ama a Lorenza. Los padres de Marcelino van a la casa de los padres de Lorenza para el *asheq chinata*, que es el primer paso del compromiso. En realidad, van para comunicar las intenciones de su hijo y para pedir permiso a los padres de Lorenza para el matrimonio de la pareja.

Una noche, puede ser entre las siete y la medianoche, la familia nuclear de Marcelino va (pero sin él) a la casa de los padres de Lorenza con regalos, que pueden ser aguardiente, bizcochos y fruta, por lo general plátanos. Si Marcelino es considerado persona “decente” (que no tiene

hijos ilegítimos ni otra mujer), los padres de Lorenza reciben a los padres de Marcelino en su casa. Aceptan los regalos y, por lo general, empiezan a tomar licor enseguida. Los padres de Marcelino creen que cuanto más rápido estén embriagados los padres de Lorenza, más rápido aceptarán la propuesta matrimonial.

Al principio hablan sobre todo tipo de cosas, pero luego, los padres de Marcelino presentan el asunto principal. Preguntan a los padres de Lorenza si pueden dar permiso para que Marcelino se case (o viva) con ella. Los padres de Lorenza dicen que primero tienen que conversar con ella, y con los padres de Marcelino fijan la fecha en que darán la respuesta, por lo general en el transcurso de la semana siguiente. El pretendiente no se preocupa mucho, puesto que sabe que Lorenza está de acuerdo. Los padres de Lorenza le preguntan si quiere casarse con Marcelino. Si ella dice que sí, y si Marcelino tiene “buena fama”, lo normal es que no haya problemas ni sorpresas en la entrevista.

La familia de Marcelino regresa a la casa de Lorenza en la fecha fijada y vuelven a traer aguardiente, bizcochos y plátanos como regalo. Los padres de Lorenza la llaman al cuarto y le preguntan si quiere casarse con Marcelino, y como ella está de acuerdo, se queda callada. Su silencio es señal de asentimiento. Si no quiere casarse con Marcelino, habla a gritos a los padres de él, y les dice que Marcelino es ocioso o que tiene un hijo en otra mujer, creando una situación muy incómoda para la familia. Luego la familia de Marcelino es obligada a salir de la casa, y no se les devuelve el aguardiente ni los demás regalos. Pero en nuestro caso, como Lorenza ha aceptado casarse con él, ella y sus padres aceptan la petición de los padres de Marcelino.

En ese momento, Lorenza puede salir honrosamente de la casa de su familia para ir a vivir con Marcelino en la casa de sus padres, que es una práctica común si la familia de Lorenza está de acuerdo. Los padres de Marcelino ya han buscado un padrino para la pareja; una persona va para llamar al padrino y a los demás familiares de Marcelino y de Lorenza que no están presentes. Las dos familias celebran antes que Lorenza vaya a la casa de Marcelino. Lorenza es aceptada en la casa de Marcelino como un miembro más de la familia. La otra posibilidad es hacer el *botellee*.

2.2 El *botellee*

El *botellee* es otra forma de realizar un matrimonio. En este caso, los padres de la joven preguntan a los padres del novio cuándo va a realizarse el *botellee*, que es una ceremonia de compromiso. Las dos familias fijan una fecha para el *botellee*, que por lo general se realiza en un período que puede ser de uno a seis meses después del *asheq chinata*, y comienzan a hacer los preparativos. En el caso de Marcelino y Lorenza, piden al tío de ella que sea el padrino. Es común que el padrino sea un pariente cercano o un buen amigo de la familia. El padre de Marcelino habla con el tío de Lorenza para pedirle que sea el padrino, y le lleva un regalo de aguardiente y picante de cuy para animarlo a aceptar la petición; el tío acepta. Como los padres de Lorenza han decidido que no vaya a vivir en la casa de Marcelino antes del *botellee*, la madre puede invitar a Marcelino a dormir de vez en cuando con Lorenza en su casa, lo cual no es visto como un comportamiento criticable.

Cuando el día del *botellee* finalmente llega, la familia de Marcelino va por la tarde a la casa de Lorenza llevando más regalos. Esta vez llevan una comida completa que consiste en diez cuyes con picante de papas, el *puchero* (col cocida con carne de carnero), una vasija grande de chicha y entre tres y seis botellas de aguardiente. También hay música provista por una grabadora o un tocadiscos, o por músicos con un violín o un tambor.

Las dos familias celebran la unión de Marcelino y Lorenza con abundante comida y aguardiente, y con mucho baile. Los padrinos están presentes y dan su bendición a la joven pareja. Les dan consejos como: “No se separen nunca” y “Esta unión es santa”. El padrino les dice que ya no son niños, sino que se han convertido en hombre y mujer. Entrega a los novios: Marcelino a Lorenza y Lorenza a Marcelino, y luego los dos besan la mano de la madrina. Todos siguen bebiendo hasta la madrugada (tres o cuatro de la mañana). Cuando todos están borrachos, Lorenza sale con la familia de Marcelino y va a la casa de ellos para empezar su vida de casada. A menudo viven en la casa de los padres de Marcelino hasta que terminen los preparativos para el matrimonio civil.

2.3 Matrimonio civil y religioso

Después, los padres de los novios hablan sobre la fecha del matrimonio religioso. Si el padre del novio lleva más botellas de aguardiente como regalo a la madre de la novia, es posible que la

convenza para postergar un poco la ceremonia. Pero si la madre de la novia no desea esperar, exige que el matrimonio se realice pronto. En el caso de Marcelino y Lorenza, el padre de Marcelino llevó aguardiente, y la madre de Lorenza aceptó esperar un tiempo para la fiesta del matrimonio. Marcelino, entonces, decidió casarse unos seis meses después del *botellee*; sin embargo, por falta de dinero, la familia tuvo que esperar un año para la boda. La familia del novio hace los gastos de la fiesta del matrimonio. Durante el año crían animales y juntan una cantidad suficiente de alimentos para hacer una fiesta digna de la ocasión.

Cuando llega la fecha de la boda, Marcelino y su padre se encargan de los trámites, tanto en Shilla como en Carhuaz, la capital de la provincia. Ya para entonces, Lorenza ha tenido un hijo pero eso no es impedimento para seguir con los planes de la boda. La familia de Marcelino sacrifica los animales para la fiesta durante los días previos al evento. Matan varias ovejas (que pueden ser cinco), unos veinte o treinta cuyes y unas diez o quince gallinas. Las mujeres preparan el maíz seco para el “mote” y pelan trigo con ceniza. Los padres de Marcelino llevan al padrino una oveja, dos docenas de cuyes y una docena de gallinas para agradecerle por haber aceptado ser el padrino.

2.4 El *warmi anchee*

La celebración empieza un día antes de la boda con el *warmi anchee* ‘llevar a la novia’. Se sirve un banquete en la casa de Marcelino para todos los familiares. Después de la comida, el padrino y varios parientes de Marcelino (hermanos, hermanas y primos) van a la casa de Lorenza. Marcelino no los acompaña, sino que espera el regreso de sus parientes en su casa. Los músicos contratados por el padrino los acompañan; tocan a lo largo de todo el recorrido, y el padrino y los parientes bailan. Ya en la casa de Lorenza esperan que la novia se aliste, y a veces tienen que esperar más de una hora. Lorenza se pone ropa nueva que su madre le ha dado: entre cinco y diez polleras, una blusa de colores brillantes, un sombrero blanco de lana con cinta rosada y un lazo de la misma cinta, y lleva llanques en los pies. Lleva también muchos adornos: diez ganchos para el cabello, quince collares, aretes largos y varios anillos.

Muchos de los familiares de Marcelino han llevado regalos para Lorenza, y se los entregan en ese momento. Los regalos más comunes son panes en forma de bebé, bizcochos, pan y bebidas gaseosas. Después ofrecen aguardiente a Lorenza y todos bailan. Entre risas y varios brindis, los parientes de Marcelino llevan a la novia a la casa de Marcelino. Van

bailando al compás de la música. La familia de Lorenza también se une con el grupo festivo que va a la casa de Marcelino. Así se realiza el *warmi anchee*, el acto de llevar a la novia a la casa del novio.

Al entrar a la casa de Marcelino, el padrino hace que los novios se sienten a la mesa, se pone de pie al lado de ellos y los bendice otra vez. Entonces todos los invitados se sientan para comer. A Marcelino y Lorenza se les sirve primero, luego al padrino, la madrina y la madre de la novia. A todos los familiares de Lorenza y a los parientes más cercanos les sirven por lo menos un plato de cada uno de los potajes preparados. A los parientes más lejanos, como los primos en segundo y tercer grado, les sirven menos comida. Durante el banquete, la madre de Lorenza felicita a la familia de Marcelino por la cantidad y la calidad de la comida. Se sirve también mucho aguardiente, y se baila hasta la madrugada. Al terminar el día, los familiares encierran a Lorenza y a Marcelino en un cuarto donde pasan la noche como marido y mujer.

2.5 La ceremonia religiosa

El día de la ceremonia religiosa, la familia de Marcelino sirve comida y aguardiente antes de hacer el viaje de ocho kilómetros a la iglesia de Carhuaz. El cortejo formado por familiares y amigos se dirige a la iglesia acompañado, por lo general, por la banda. La gente baila y muchos de los invitados siguen bebiendo licor. Si el padrino vive cerca de la iglesia, el cortejo va a su casa a esperar que llegue la hora de la misa para la boda. Si el padrino vive lejos, como en el caso de Marcelino, alquila un lugar en las afueras de Carhuaz. La banda sigue tocando y los invitados siguen bebiendo licor, especialmente los varones.

Cuando llega la hora de la misa, el cortejo se dirige a la iglesia y la banda sigue tocando. Los derechos de la misa son pagados por el padrino como parte de su colaboración con la pareja. Durante la misa, el padrino y la madrina están de pie al lado de la pareja delante del altar. En el caso de Marcelino y Lorenza intercambiaron, durante la ceremonia en la iglesia, anillos que ya tenían; no los habían comprado para la ocasión.

Después de la ceremonia religiosa, todos los concurrentes salen de la iglesia y forman una fila para dar regalos a la pareja. Por lo general, la familia del novio da regalos a la novia, y la familia de la novia da regalos al novio. Lorenza recibe panecillos y bizcochos que son los panes que tradicionalmente se hacen para las bodas. También recibe una jarra y un

juego de vasos. Los amigos y la familia prenden billetes en el vestido de la novia. Marcelino también recibe regalos en dinero y bebidas, como gaseosas y cerveza. Se da por sentado que todos los que dan regalos a la pareja van a participar en la comida que luego se servirá en la casa del novio.

Después de la entrega de regalos se dirigen a la casa del padrino o a la casa que ha alquilado. Allí tiene la responsabilidad de agasajar a todos los familiares e invitados, sirviéndoles hierba luisa y aguardiente. El padrino debe asegurarse de que todos se sirvan suficiente bebida antes de regresar a la casa de Marcelino. También se reparten los panes que la novia ha recibido como regalo.

Luego todos los invitados a la boda van a la casa del novio, bailando por el camino. Cuando llegan a la casa se les sirve un banquete que consiste en sopa de fideos o de arroz, y picante de papas. El padrino baila con la novia y la madrina baila con el novio. Los invitados se quedan hasta tarde, y es posible que la familia de Lorenza pase la noche allí.

2.6 La cocinera y el *kamachiko*

La cocinera y el *kamachiko* son dos personas importantes que ayudan a preparar la comida y a servirla a los invitados, cuyo número puede variar entre treinta y cien personas. La familia de Marcelino contrata a una cocinera que supervisa la preparación de la comida, pues la madre del novio participa en la ceremonia y atiende a los invitados y no puede encargarse de la cocina. Durante los cuatro días de celebración el *kamachiko* es la persona que se encarga de la preparación de la chicha, y también asegura que haya suficiente aguardiente para la fiesta. Los parientes y los invitados que dan regalos grandes a la pareja (una caja de cerveza o una oveja) deben ser compensados. El trabajo del *kamachiko* es tomar nota de los regalos grandes para retribuir a los donantes con una cantidad adecuada de comida en la fiesta de bodas. Por ejemplo, si el regalo es una botella de cerveza, la retribución justa sería un cuarto de pollo; si el regalo es una caja de cerveza, la retribución justa sería un pollo entero. Los que dan regalos más grandes a la pareja (una oveja, una cantidad considerable de aguardiente o de dinero) reciben el nombre de “caporales”. El *kamachiko* y la cocinera reciben como pago un *ichapee* que consiste en una cantidad de aguardiente o de cerveza, además de la comida y el aguardiente que consumen durante los cuatro días de la celebración. El último día de la fiesta es el “día del *kamachiko*” que la

cocinera y el *kamachiko* celebran comiendo, bebiendo y bailando después de haber hecho la limpieza, y haber lavado y secado las ollas al sol.

Así terminan las celebraciones de la boda, y Marcelino y Lorenza inician su vida matrimonial. Se mudan a otra casa o empiezan a construir su propia casa. Parece que, por lo general, los padres esperan que se realice la ceremonia matrimonial antes de entregar a la pareja una casa o un terreno para construir una casa.

3. Resumen y conclusiones

Es posible hacer varias generalizaciones importantes. Aunque todos los entrevistados dijeron que era mejor que la pareja no se juntara antes del matrimonio civil y religioso, todas las parejas habían seguido esa costumbre. Las parejas que conviven antes del matrimonio civil y religioso, aunque hayan seguido las costumbres del *asheq chinata* y el *botellee*, son consideradas como *mansibados* ‘amancebados’. Parece que nadie se avergüenza de esa situación y que se considera bastante normal. Todos los entrevistados también dijeron que era mejor casarse en la iglesia antes de tener hijos, pero la mayoría de las parejas habían tenido uno o más hijos antes del matrimonio religioso.

El *servinakuy* “matrimonio de prueba” es un tema controvertido entre los quechuahablantes. Podría ser el tiempo que la pareja convive antes del matrimonio civil y religioso. Parece que en Shilla no se practica el matrimonio de prueba, como tal, sino que el *asheq chinata* es el inicio del proceso matrimonial. En el *asheq chinata*, la pareja se compromete y los padres se comprometen con la pareja. Si los novios no están viviendo juntos, el *botellee* señala el inicio de la convivencia en la misma casa. La familia del novio contribuye económicamente para que la pareja inicie la vida en común por medio de la celebración del *botellee*, y lo hace después de haberlo pensado bien.

Hay casos excepcionales en los que la pareja se separa después del *asheq chinata* y del *botellee*. Si el hombre no es bueno (es violento con la esposa o toma demasiado), la mujer puede regresar a la casa de sus padres sin que ello implique afrenta. Es raro que una pareja se separe después del matrimonio civil y religioso, pues los gastos hechos por las dos familias y las demás personas involucradas disuaden a la pareja que considere la separación como una opción.

Debido a los gastos que la familia de un hombre hace para el banquete que se sirve en el *botellee* y la fiesta de bodas, los padres del hombre tratan de postergar esos eventos si el comportamiento de la joven en su casa no es aceptable. Una familia se quejó de que la joven que su hijo había llevado a la casa no se peinaba todos los días y no tenía suficiente ropa. Si la familia se lo exige, el joven puede enviar a la novia de regreso a su casa; o puede esperar varios años hasta que los padres estén contentos con ella y deseen financiar el *botellee* y la fiesta del matrimonio.

Uno de los obstáculos principales que impide que una pareja siga todo el proceso hasta terminar con el matrimonio civil y religioso es su elevado costo. La familia del novio tiene que disponer de varios sacos de papas y de coles, y una cantidad considerable de maíz. Esos productos se cosechan y almacenan si la cosecha es buena. Si la cosecha no es buena, la familia debe esperar hasta la siguiente cosecha. El número de ovejas, cuyes y gallinas debe ser suficiente para que, al beneficiarlos, no se afecte drásticamente el rebaño ni los animales de corral de la familia. Si se espera que muchos familiares y amigos asistan a la fiesta, la comida debe ser suficiente para servir porciones generosas a todos. La situación económica puede hacer que la familia del novio espere un año o más para “hacer una buena fiesta”. A esto se añade el dinero que se necesita para los trámites legales.

La reciprocidad es otro factor que podría hacer que la fiesta y la ceremonia del matrimonio se posterguen. Si una familia invitó a la familia del novio a un matrimonio y en la fiesta se sirvió abundante comida y aguardiente, se espera que la familia del novio haga lo mismo cuando él se case. Si dieron regalos grandes, esperan recibir en retribución abundante comida y aguardiente. Si la madre de la novia le compra o le hace mucha ropa nueva antes del matrimonio, la familia del novio debe corresponder, a menudo con tres o cuatro gallinas y una cantidad adecuada de aguardiente. Los campesinos dan mucha importancia a la reciprocidad en las obligaciones sociales, y por eso hay una tendencia a aplazar la celebración de la boda para hacerla como es debido.

La edad promedio de los hombres que se casaron legalmente en Shilla durante los siete años anteriores a la investigación fue de casi treinta años, lo cual muestra una tendencia a convivir un buen tiempo antes de la boda. La costumbre común en Shilla es que las muchachas empiecen a vivir con un hombre a los dieciséis o diecisiete años de edad.

En los últimos años se han registrado cambios en las costumbres de compromiso y matrimonio.² Por ejemplo, algunos ya no realizan el *asheq chinata* para pedir permiso a los padres de la joven, sino que el hombre decide por su cuenta llevarla a vivir en la casa de sus padres. Los padres del joven, por lo general, no se oponen, pero no cumplen con las obligaciones tradicionales (*asheq chinata* o *botellee*) hasta que la muchacha demuestre que es leal y que tiene buen carácter. Algunas parejas empiezan a convivir, y después informan a los padres; pero son casos raros porque los hombres jóvenes, por lo general, no tienen casa propia antes de la ceremonia oficial del matrimonio. Algunos no realizan el *botellee*; otros, por falta de recursos económicos, no pueden casarse tradicionalmente, sino que sólo celebran el matrimonio civil. Otro cambio registrado en los últimos años es que la muchacha ya no se casa contra su voluntad. Hace una o dos generaciones, los padres tenían más influencia en la decisión.

Aunque pueden observarse cambios en las costumbres de matrimonio y compromiso, los pasos que se siguen normalmente son los descritos. Todas las personas entrevistadas dijeron que la mejor manera de casarse era siguiendo la costumbre tradicional: *asheq chinata*, *botellee*, *warmi anchee*, y finalmente, la ceremonia del matrimonio y la fiesta.



² Nota del editor: En muchas partes de la región andina, las dos formas de matrimonio occidental, es decir, el matrimonio civil y el matrimonio religioso, recién están comenzando a reemplazar al sistema tradicional, que tal vez terminaba con el *botellee* u otra costumbre parecida. Es posible que la contradicción entre los ideales expresados verbalmente por los campesinos de Shilla y su comportamiento real se deba a la tensión entre los dos sistemas culturales; hablan según los ideales del nuevo sistema occidental, pero viven según el antiguo sistema andino.

TERCERA PARTE

LA COSMOVISIÓN QUECHUA

INTRODUCCIÓN A LA COSMOVISIÓN ANDINA

David Coombs

Todo sistema sociocultural enseña a sus miembros ciertos conceptos sobre la realidad. Esa manera de interpretar el universo se llama “cosmovisión”. En los Andes, esa interpretación de la realidad varía según la persona y la localidad, pero también existen muchos conceptos generales compartidos. En algunas regiones, las personas pueden explicar mejor todo un sistema complejo de seres sobrenaturales y de rituales para aplacarlos, mientras que en otras zonas (y para otros individuos), el sistema de ritos es menos elaborado y/o el conocimiento sobre los seres sobrenaturales es más limitado. En general, la cosmovisión andina combina conceptos traídos por los españoles con conceptos netamente andinos. Por ejemplo, en la zona de Cajamarca, donde realicé el estudio, una “mala muerte” condena a una persona, no al infierno de los cristianos, sino a vagar por la tierra. Una forma de sufrir una mala muerte es caer por un precipicio y no hay nadie que diga “¡Jesús, Jesús!” en el momento en que la persona muere. En este concepto se ven elementos de la extrema unción de la iglesia católica combinados con creencias andinas prehispánicas.

Con versiones aportadas por amigos quechuahablantes y versiones publicadas por otros estudiosos, se construyó el modelo de la realidad que se describe aquí brevemente. Como se ha dicho, no existe una cultura homogénea en toda la región andina. De la misma manera que el quechua es una familia de lenguas, las creencias varían de una región a otra, y deben investigarse en la zona donde el analista vive y trabaja. Los préstamos léxicos del castellano al quechua, como las creencias y las prácticas prestadas son reinterpretadas de distintas maneras en diferentes

sitios. Es raro que el significado original completo del préstamo se preserve en el quechua, sino que pasa por un proceso de reinterpretación. Como ejemplo, veamos las siguientes palabras del quechua de Cajamarca que han registrado cambios de significado en el proceso de asimilación:

kristyanu (de “cristiano”): ser humano

judiyu (de “judío”): ateo o enemigo de Dios

jintil (de “gentil”): raza prehumana

isrraylita (de “israelita”): secta religiosa que se originó en el Perú en la segunda mitad del siglo veinte

No debe darse por sentado que estos términos y conceptos se hayan asimilado en todas las variedades quechuas ni que tengan los mismos significados en todas las variedades que los han prestado. La orientación que se ofrece en esta pequeña introducción es general y superficial, pero se espera que ayude a los que deseen investigar más a fondo la cosmovisión de la zona quechuahablante donde trabajan. Los términos mencionados son muy relevantes para los que trabajan en las parroquias y en las iglesias evangélicas, pero hay otros casos de reinterpretación que interesan a otros profesionales. Por ejemplo, en el castellano del campo de Cajamarca (y de Apurímac), la palabra “orinar” también significa “defecar”. Si los médicos, las enfermeras, los sanitarios y otros profesionales de la salud no estudian la terminología rural de la zona, podrían poner en riesgo la vida de sus pacientes por no entender bien la descripción de los síntomas. La confusión es causada por la reinterpretación del significado de muchos préstamos del castellano estándar, tanto en el quechua como en el castellano del campo.

El universo de tres niveles

En general, en la cultura quechua no hay una distinción clara entre “lo natural” y “lo sobrenatural”, sino que son parte de una sola realidad física. El mundo tiene tres niveles interconectados: *kay pacha* ‘este mundo’, *anaq pacha* ‘el mundo de arriba’ y *ura pacha* ‘el mundo de abajo’. Este mundo está conectado con el mundo de abajo a través de los accidentes del suelo, como cuevas, túneles, manantiales, lagunas, ríos, quebradas y cañones. Los espíritus de los cerros y otros habitantes del mundo de abajo atrapan permanentemente a personas de este mundo para llevarlas abajo a vivir para que trabajen para ellos. Por eso, es peligroso, especialmente para los

niños, que se acerquen a las cavidades y los accidentes naturales mencionados. Al hablar de este peligro que corren los niños, hay que mencionar otro aspecto de la cosmovisión andina: el estado del ánimo. El ánimo es la fuerza vital de la persona que va desarrollándose a través del tiempo. En los infantes y los niños no está bien formada ni muy integrada al cuerpo. Por eso, cuando un niño se cae es más fácil que su ánimo se desprenda del cuerpo. Si eso ocurre cerca de una cavidad del suelo es muy fácil que lo lleven los habitantes del mundo de abajo. En el castellano rural se dice que el niño se enferma de “susto”, pero el nombre de la enfermedad en quechua es *pacha chari* ‘agarrado por la tierra’. Muchas veces los lugares más bellos e interesantes para el foráneo son las grutas, las quebradas, los ríos, las lagunas, etc., pero si frecuenta esos lugares puede ser mal interpretado por los comuneros quechuahablantes.

Para los quechuahablantes tradicionales los cerros son personajes muy importantes y a menudo viven en familias. El cerro más alto de una zona es, por lo general, el macho y el más poderoso; un cerro vecino de menos altura puede ser la esposa y otros cerros menores, los hijos. En toda la sierra, los cerros son temidos y hay rituales para aplacarlos, pero no se los percibe de la misma manera. En muchos lugares son temidos porque castigan a los que no los respetan, pero protegen a los que los honran. En otros lugares, son considerados malignos que siempre hacen daño a los hombres y nunca los ayudan.

Algunos animales salvajes, como el zorro o el puma son “servidores” de los cerros. En una comunidad rural de Cajamarca un hombre que había perdido una oveja en las laderas de un cerro, habló con su familia delante del fogón, usando un lenguaje metafórico y refiriéndose a la oveja como “una de mis piernas flacas se ha perdido”. Después explicó al investigador que el fogón era como un espía o un micrófono de los cerros, y si él hubiera dicho: “Mi oveja se perdió en tal sitio”, el cerro más cercano a la oveja hubiera mandado a un zorro para llevarla al mundo de abajo. Parece que los cerros no entienden metáforas.

Según la cosmovisión andina, los mineros son peligrosos porque roban el oro y la plata que pertenecen a los cerros. Para evitar que el cerro los castigue por el robo, le ofrecen las ánimas de otras personas como pago por el mineral extraído. Por eso, hay que evitar que los mineros obtengan fotos, cabellos, recortes de las uñas, etc., de una persona, porque si entregan el ánimo al cerro, el cuerpo de la persona se seca y muere. Si uno se enferma de “susto”, tiene que buscar a un especialista para que rescate

su ánima del mundo de abajo. El curandero tiene que descubrir dónde se separó el ánima del cuerpo, pagar al cerro y llamar al ánima para que regrese al cuerpo. Muchas veces el curandero lleva la comida favorita del enfermo para atraer su ánima, y ésta regrese al cuerpo.

Cuando una persona muere, su ánima sale del cuerpo y vaga. En ese estado se llama “alma” y puede ser un peligro para las personas. Por eso, después de cinco días celebran *el cinco*, una ceremonia en la que limpian bien la casa del difunto y todas sus posesiones y las de sus familiares. (El lapso de tiempo varía en otras partes de la sierra.) Las mujeres lavan las pertenencias de las mujeres y los hombres las de los varones. Una finalidad de esa ceremonia es eliminar todos los olores que el alma conoce para que no sea atraída a la casa. Normalmente, las almas de las personas buenas encuentran el camino al mundo de arriba y el perro guardián las deja pasar. Pero los malos y los que han muerto de una “mala muerte” se quedan “condenados”. Los condenados son almas a las que no se les permite subir al mundo de arriba, sino que quedan en esta tierra para vagar y pudrirse. Parece que el *ayap uma* ‘cabeza de difunto’ es un tipo de condenado. Vaga por la tierra sufriendo hambre y sed porque no tiene cuerpo; los líquidos y la comida que consume salen de la calavera y caen al suelo.

En la cosmovisión andina hay otros seres que no conocemos en las culturas occidentales. Hay cierta variación en las regiones, tanto en los seres sobrenaturales como en los nombres con que se les conoce, pero también hay mucha similitud. Por ejemplo, el *pishtaco* es un ser muy peligroso que mata a las personas para extraerles la grasa. La existencia del *pishtaco* es una creencia general en los Andes, pero no siempre se le conoce con ese nombre.

Los *jintilkuna* pertenecen a una raza que se originó cuando la luna era la fuente principal de luz en la tierra. Construyeron las ruinas de piedra, los nichos llamados “ventanillas” y otras obras como los canales de piedra de Cumbe Mayo. Pero cuando el sol venció a la luna, la fuerza y el calor de su luz mató a la mayoría de los “gentiles”. Algunos se salvaron escondiéndose en las cuevas y los túneles de la tierra.

Los *dwindikuna* “duendes” se relacionan con el mundo de abajo y tratan de tentar a la gente, a veces sexualmente. En la zona que más conocemos, a veces aparecen a orillas de los ríos, los pozos, las lagunas y las cataratas, y salen tomando la forma de una mujer desnuda y muy bella

o de un hombre muy buenmozo. Si la persona sucumbe a la tentación sexual, el duende la sumerge en el agua y la lleva al mundo de abajo.

El arco iris también es considerado como un ser peligroso y mentiroso. Es un ser atractivo que tiene colores muy bellos y tienta a las personas ofreciéndoles relaciones sexuales o tesoros que si son aceptados producen enfermedad, la muerte o la concepción de un niño deforme que es hijo del demonio. La lluvia con sol puede producir granos y úlceras en la piel porque se contamina cuando pasa por el arco iris.

El diablo también tienta a los hombres, ofreciéndoles poder y riquezas en este mundo, para llevarlos después al mundo de abajo. Es maligno y peligroso pero puede ser aplacado con ofrendas. Los diablos pueden hacer mucho daño y pueden controlar a los locos, pero no habitan en el cuerpo de las personas como en los casos mencionados en la Biblia. Las creencias acerca del diablo y otros conceptos del cristianismo son reinterpretados y combinados con las ideas tradicionales. Por eso, no hay un solo Jesucristo, sino que cada imagen de él es un personaje distinto. Lo mismo ocurre con las imágenes de la Virgen María y de los santos. Todos son *amitukuna* ‘amos’, pero algunos son más poderosos que otros dentro de un panteón de dioses. Los *amitukuna* pertenecen al mundo de arriba, que es más agradable que el mundo de abajo, pero los del mundo de arriba, como los del mundo de abajo, castigan a las personas si no son obedecidos o reverenciados o si no les dan ofrendas. En algunas regiones de los Andes se cree que los seres humanos que llegan al mundo de arriba se convierten en los peones de Dios y tienen que trabajar duramente en su hacienda del cielo. El infierno es un mundo oscuro, pero no es el lago de fuego ni el lugar de castigo perpetuo de la cosmovisión bíblica. En la zona en la que más trabajé, el concepto de un Dios supremo se concentra en la persona de Jesucristo. A pesar de que en la liturgia se repite la frase “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, no existe el concepto de una trinidad divina formada por tres personas. Todo el énfasis está en la persona de Jesucristo; la Virgen María es una diosa que es la madre de Dios Jesucristo. Una mayor instrucción religiosa puede hacer que esos conceptos sean más ortodoxos pero también puede producir confusión. Un quechuahablante que recibió más instrucción sobre la Santa Trinidad preguntó: “¿Cómo es que Jesús es Hijo de María y nieto de María a la vez?”, porque había escuchado que María es Madre de Dios y Jesús es Hijo de Dios, pero también hijo de la Virgen María.

Dentro de la cosmovisión andina la reciprocidad es muy importante en todas las relaciones interpersonales, tanto entre los vivos como entre los vivos y los muertos, o entre los hombres y los seres sobrenaturales. Todos los años honran a los muertos, llamados “almitas”, en el Día de los Difuntos en noviembre. Les ofrendan velas y rezos especiales acompañados por las bebidas y las comidas favoritas de los difuntos, que regresan a la fiesta en forma de moscas. En las fiestas patronales la comunidad honra a los *amitukuna* ‘los santos’, entre los que se encuentran imágenes de Jesús, de la Virgen y de los santos de la iglesia católica; los honran con regalos y ritos. De la misma manera, cuando una persona pide un favor a uno de los santos, le lleva una ofrenda, y si recibe lo que pidió, le lleva otra ofrenda de agradecimiento. Si no cumplen con los ritos y las ofrendas, ofenden al santo. Dentro de ese sistema de valores que enfatiza las obligaciones es difícil que se entienda la doctrina cristiana de la gracia de Dios, que habla del favor divino no merecido, que se da gratuitamente a una persona que no es digna de recibirlo.

La cosmovisión andina, por definición, abarca todo un mundo de conceptos y conocimientos, y merece mucho estudio por parte del investigador. Esperamos que las descripciones etnográficas que siguen provean buenas pistas para los que deseen entrar en el mundo “ancho y ajeno” de la cosmovisión andina.

**LA SAL, LA SALIVA Y LOS SERES
ESPIRITUALES:
Una breve mirada a la cosmovisión andina de
Inkawasi**

Dwight Andrew Shaver

1. Introducción

Según su visión del mundo, los habitantes del distrito de Inkawasi (provincia de Ferreñafe, departamento de Lambayeque) hacen frente a un mundo espiritual complejo y a veces amenazante. Como consecuencia, han desarrollado muchas maneras de tratar con los seres espirituales que habitan su mundo. En este estudio ofrecemos una breve descripción de ese mundo espiritual y examinamos algunas formas de manejar las relaciones entre los hombres y los espíritus.

Este trabajo se basa en observaciones personales hechas durante la participación en las actividades diarias y religiosas, así como en entrevistas etnográficas y en el análisis de mitos y otros textos. Las entrevistas se hicieron en quechua. Participaron hombres y mujeres de edad mediana y gente joven. En algunos casos dos jóvenes conversaron con amigos y parientes acerca de ciertos puntos y luego me comunicaron sus conclusiones. Puesto que el tema de la cosmovisión es muy amplio, las observaciones de este trabajo son sólo los primeros intentos de entender un “panorama” mucho más amplio.

2. El mundo espiritual

Hablar de un mundo espiritual como algo separado y distinto del mundo físico no es una representación exacta de la cosmovisión bajo estudio, puesto que hay una tendencia a percibir el mundo físico y el espiritual como una sola realidad integrada. Por eso, aquí veremos el mundo espiritual y el mundo físico como una unidad.

Los quechuahablantes de Inkawasi no tienen categorías claramente definidas para todos los seres espirituales. Según nuestra perspectiva hablaremos de tres esferas principales:

- el mundo de arriba

- este mundo
- el mundo de abajo

Sin embargo, debemos reconocer que para los quechuahablantes éstos no son mundos completamente separados. Hay mucha relación, interacción y conexión entre ellos, pero hay una separación implícita que se explica a continuación.

2.1 Espíritus del mundo de arriba (*amitunchikkuna*)

Entre los espíritus que habitan el mundo de arriba se encuentran:

Tayta Dyus (Pachakamaq)

Kruskuna

Santukuna

Mamanchikkuna (Birjinkuna)

Los espíritus del mundo de arriba son los *amitukuna* ‘dueños’ o *amitunchikkuna* ‘nuestros amos’. Parece que esos términos se refieren a cualquiera de los seres de ese nivel. En Inkawasi y en muchos de los caseríos cercanos, el término *amitukuna* a menudo se refiere al grupo de *santukuna* ‘santos’, *mamanchikkuna* ‘nuestras vírgenes’ y *krusitukuna* ‘crucecitas’, cuyas fiestas forman parte de las actividades religiosas anuales del pueblo. Estos términos son préstamos del castellano y de la religión católica desde hace varios siglos, pero han encajado muy bien con la visión tradicional del mundo quechua.

Las cruces protegen los canales de irrigación, las cumbres de los cerros y ciertos crestones rocosos, bendicen y protegen en un área geográfica. Todos los años los comuneros adoran las cruces de Andamarca, de Yanahuanca y la Cruz de Mayo y piden (*bilakun*) que les den buenas cosechas, que protejan los animales, las acequias y otros recursos. A las vírgenes y a los santos les dan ofrendas de animales, lana o pelo de animales, productos agrícolas y otros objetos, para pedir protección para que los cultivos crezcan mejor y los animales se reproduzcan mejor. Si la lluvia o la neblina coincide con la celebración de una de las vírgenes, de un santo o de una cruz, la coincidencia es considerada como una señal favorable por parte de ese ser espiritual. Es señal de que será un buen año para la agricultura.

El término *amitunchik* se usa a menudo para referirse a los santos, a las cruces y a las vírgenes, y también puede referirse al ser supremo, *Dyus*. Salvo raras referencias a *Pachakamaq*, el término *Dyus* comúnmente se usa para referirse a otro ser que no pertenece a los *santukuna*, los *mamanchikkuna* ni los *kruskuna*. La expresión común *Dyuspa wamrankuna kanchik* ‘Somos hijos de Dios’ implica un reconocimiento de *Dyus* como creador del hombre.

El término *Pachakamaq* ‘el soberano de la tierra’ fue usado por una mujer de cincuenta años de edad en la narración de la leyenda *Aêhakay*. Su sobrino de dieciséis años no entendió la palabra *Pachakamaq*, y la narradora explicó el término como *Dyusninchik* ‘nuestro Dios’. En el contexto de la leyenda, *Pachakamaq* era el ser que tenía poder para crear (creó dos perros del hígado de un niño), para hacer crecer los cerros y para destruir al personaje malvado, la *Aêhakay*. Aunque no hay mucha información sobre *Pachakamaq*, parece que es igual a *Dyus*, pero distinto de los santos, las vírgenes y las cruces.

Para los inkawasinos *Tayta Dyus* es el creador del mundo y el que lo controla. Es el que castiga a través de sequías, inundaciones, ventarrones, desastres personales y otras calamidades. Sin embargo, el hombre se relaciona más con los espíritus menores del mundo de arriba como los *santukuna*, *birjinkuna* y *kruskuna*, que son los intermediarios entre el mundo de arriba y los seres humanos.

2.2 Espíritus de este mundo

Entre los espíritus de este mundo están los “espíritus de seres humanos” y los “espíritus de la naturaleza”:

<u>Espíritus humanos</u>	<u>Espíritus de la naturaleza</u>
<i>yarpuy</i>	<i>rupay</i>
<i>upay</i>	<i>êhirap</i>
<i>pichi</i>	<i>killa</i>
<i>sumra</i>	<i>inap</i>
<i>animas</i>	<i>inamu</i>
<i>marka</i>	<i>nina</i>
<i>aya</i>	<i>wayra</i>

2.2.1 Espíritus de seres humanos

Los espíritus de origen humano se perciben en dos grupos: los espíritus de los vivos y los espíritus de los muertos. Los términos *yarpuy* ‘pensamiento’, *upay* ‘parecido, similar’ y *pichi* ‘espíritu de un niño’ se refieren a la parte no material de los seres humanos vivos. Parece que el término *sumra*, que viene de la palabra castellana ‘sombra’, se refiere al espíritu de una persona viva o a la forma personalizada del espíritu de un muerto. Los términos *aya* ‘alma’, *marka* ‘espíritu de un ser de una época anterior’ y *ánimas* ‘espíritu o alma de los antepasados’ se refieren al espíritu de personas muertas. *Aya* y *marka* expresan los aspectos perversos del espíritu de los muertos y por eso no se asocian directamente con su identidad original cuando estaba vivo. Las *ánimas* representan el aspecto benévolo del difunto y se tratan más detalladamente en la sección 2.2.1.2.

2.2.1.1 Espíritus de los vivos

Parece que los cuatro términos que se refieren a la parte no material de una persona, *yarpuynin*, *upaynin*, *pichin* y *sumran*, son sinónimos, salvo que *pichin* principalmente se refiere al espíritu de un niño y *sumran* puede referirse al espíritu de un difunto determinado. Si se pregunta si hay diferencia entre esos conceptos, a veces dudan para decir que no hay diferencia, pero después de pensar dicen que son lo mismo. Sin embargo, un estudio cuidadoso de los contextos naturales en los que se usan, probablemente sacaría a la luz algunas diferencias sutiles.

En la descripción de un ‘susto’ (*manchakusha*) causado por la caída de un niño, el *pichi* es desalojado violentamente del cuerpo del niño. El *pichi* es cogido por el *sirka* ‘el cerro’ que lo lleva lejos. La ausencia del *pichi* produce la muerte del niño. Cuando se le pidió que describiera el *pichi*, el narrador lo llamó *yarpuynin* ‘la parte consciente’ del niño. El término *upaynin* ‘su parecido’ también se usa para describir el *pichi* del niño.

Como ya se dijo, la raíz verbal *yarpu-* significa ‘pensar, recordar’. La forma nominalizada *yarpuy* se refiere a los ‘pensamientos’ o a la ‘parte consciente’ de una persona. Creo que cuando está en la forma posesiva, *yarpuynin* ‘su pensamiento’, se refiere a la mente de una persona o sea a su intelecto.

El término *upay* también puede ser una forma nominalizada de un verbo. Hasta donde yo sepa, en la actualidad no existe un verbo activo

upa-. El sustantivo *upa* significa ‘sordo’ y hay un uso adverbial y verbal de *upalla* ‘en silencio; estar callado’. Podría referirse a la parte “interna” o “silenciosa” de una persona. En otros usos naturales de *upaynin* está la idea de ‘imagen’ o ‘parecido’. A un joven se le llamaba el *upaynin* de su padre porque era el único hijo, y su personalidad era muy parecida a la de su padre. Parece que esto indica la idea de ‘representación’ o ‘imagen’ en un sentido no físico y coincide con *yupay* (o *upay*) que indica ‘similitud’. Cuando una persona está por morir, su *upaynin* puede salir del cuerpo, caminar y aparecerse a otras personas.

El término *sumra*, como ya hemos dicho, viene de la palabra castellana ‘sombra’. En quechua este término tiene un significado más limitado y se refiere a ‘la representación espiritual de una persona’ y no a la sombra producida por un cuerpo físico, que recibe el nombre de *llantu* ‘sombra’. Al principio, la idea de que *sumra* podría referirse al espíritu de una persona viva o muerta me confundió hasta que noté que se refería al espíritu de una persona determinada, sea que estuviera viva o muerta. Me citaron un caso del espíritu (*sumra*) de un sacerdote muerto que a medianoche había salido de la iglesia, había caminado alrededor de la casa comunal y había regresado a la iglesia. El punto clave en este incidente es la identidad del sacerdote y el movimiento de la *sumra*. El concepto de *sumran* tiene varias similitudes con el concepto de *aya* cuando se refiere a un difunto, pero se diferencia en que está explícitamente vinculado con la identidad del difunto. Por eso la palabra *sumra* siempre lleva un sufijo posesivo; por ejemplo, *sumra-n* ‘su espíritu’.

En otros casos *sumra* se refiere al espíritu de una persona viva. Un amigo dijo que si una persona coge un picaflor pequeño, *Dyuspa qinçhitun* ‘el picaflorcito de Dios’, tiene que escupir dentro del pico del picaflor y dejarlo volar. Eso asegura a la persona que mientras el picaflor viva va a estar protegido del brujo, porque su *sumra* va a revolotear como el picaflor y no va a ser alcanzado por el brujo. Aquí el término *sumra* no sólo se refiere al espíritu de una persona viva sino que da la impresión de que el espíritu puede moverse para evadir la maldición de la brujería.

Hay una aparente diferencia entre el *pichi* (o *yarpuynin*) y la *sumra*. En el primer caso, la salida del *pichi* del cuerpo acarrea la muerte y en el segundo, la separación de la *sumra* del cuerpo proporciona protección. Los dos términos representan la parte no material de una persona.

2.2.1.2 Espíritus de los muertos

Los dos términos para los espíritus de los muertos, *aya* y *marka*, tienen una connotación negativa y peligrosa, y están estrechamente relacionados con la enfermedad, la maldad o los problemas que el *aya* o alma trae a los familiares vivos. Posiblemente es por esa connotación negativa que el *aya* y el *marka* son muy impersonales, y lo normal es que no se asocien directamente con la identidad y la personalidad del muerto. No se refieren, como en el caso de la *sumra*, a un individuo determinado. Esto también se refleja en la gramática, ya que las palabras *aya* y *marka* no aparecen con el sufijo posesivo. Por ejemplo, no se dice *aya-n* ‘su espíritu’ sino solamente *aya*. Estos términos pueden verbalizarse para expresar acciones (por ejemplo, *ayayasha* ‘ha sido afectado por el espíritu del difunto’).

La actitud hacia el *aya* refleja mucho temor. Hasta ahora hay varias costumbres que se observan después de la muerte de una persona para que el *aya* no regrese a la casa para causar destrucción. Por ejemplo, cuando el ataúd es llevado al cementerio se esparce ceniza fresca junto a la puerta en el interior de la casa. Después del entierro, la ceniza se examina para ver si hay huellas. Si se encuentran huellas, el *aya* ha regresado a la casa y será necesario practicar un rito de limpieza. Al quinto día después de la muerte, la ropa y las pertenencias del muerto se entierran junto a un arroyo lejos de la casa. Las demás cosas que se pueden usar se lavan en el arroyo antes de distribuirlas a los deudos. Todo eso se hace para evitar el regreso del espíritu a la casa. Durante esos días no se permite que los niños jueguen mucho porque si juegan, llaman la atención del *aya* y los puede agarrar y causarles enfermedades.

Parece que el *marka* es el espíritu de una persona cuya muerte no es muy reciente. El término aún me resulta confuso. Se asocia estrechamente con *jintil* en la expresión *jintil marka* ‘el espíritu de los antiguos’, pero también se asocia con el espíritu de los muertos (*aya*). Por ejemplo, se dice *wasi markayasha*, que se puede traducir como ‘la casa se ha vuelto maligna’, y eso ocurre después que algo malo (como una enfermedad) o evento inexplicable sucede en la casa de un difunto, de ahí la asociación con el *aya*. Se podría decir que *marka* es el espíritu del *jintil* o *antibu*, que eran seres antiguos casi humanos, pero también puede referirse a los espíritus de los antepasados.

La enfermedad producida por el *aya* recibe el nombre de *markayasha*. El *aya* también puede molestar a los vivos y puede mover cosas en la casa o hacer que una persona sueñe con la persona muerta. En ese caso, *aya ñitimasha* ‘el espíritu me ha apretado’, produce más frustración y temor que enfermedad. En cualquier caso, el *aya* o el *marka* produce temor, frustración o daño. Sin embargo, no se le considera en la misma categoría que el *sirka*. Hay una relación con los seres humanos y parece que las acciones del *aya* se atribuyen a su propio estado de frustración y de insatisfacción.

A diferencia del *aya* y el *marka*, las *ánimas* tienen una connotación muy personal y positiva. Las *ánimas* representan el aspecto benéfico de los difuntos y tienen poder para ayudar a los parientes que los sobreviven. Por esa razón, la fiesta del Día de Todos los Santos es muy importante. Cuando encienden velas delante de las tumbas de los parientes muertos y les rezan, las *ánimas* se aplacan y hasta podrían ayudar si se les pide que cuiden las cosechas y los animales. También se encienden velas y se reza a las *ánimas* en otras ocasiones para pedir favores especiales. Parece que las *ánimas* actúan de manera paralela a los *santukuna* en lo que se refiere a la intercesión y a la dispensación de favores.

Los quechuahablantes perciben al espíritu de los muertos desde una doble perspectiva: son peligrosos y beneficiosos a la vez. Este aspecto benéfico y maléfico del espíritu humano que se ve en el *aya/ánimas* tal vez apoyaría la idea de que el espíritu se relaciona tanto con el mundo de arriba como con el mundo de abajo.

2.2.2 Espíritus de los elementos

Según la cosmovisión de los quechuas de Inkawasi, el *rupay* ‘sol’, la *killá* ‘luna’, el *wayra* ‘viento’, el *nina* ‘fuego’, el *chirap* ‘lluvia con sol’ y el *inap/inamu* ‘arco iris’ son elementos que tienen espíritu que afecta a los seres humanos.¹

¹ Hay también ciertas aves, insectos y animales que pueden contaminar (*tapyay*) a una persona. Por ejemplo, el *chukyak* ‘alazán’ trae enfermedad si merodea cerca de la puerta de una casa; el *waychaw* trae enfermedad cuando canta una sola vez; el *qunchan* ‘moscón’ es presagio de enfermedad y muerte.

El sol y la luna podrían ser considerados como parte del mundo de arriba; sin embargo, he decidido considerarlos entre los espíritus de los elementos puesto que ya no existe una vinculación explícita entre ellos y los *amitunchikkuna*. A veces el *rupay* ‘el sol’ puede tener un efecto negativo en las personas. Los primeros y los últimos rayos del sol pueden ser peligrosos porque producen enfermedades cuando “pisan” a las personas (*rupay sarumanchik* ‘el sol nos pisa’).

Hay indicios de que el sol y la luna tradicionalmente fueron reverenciados como espíritus del mundo de arriba y siguen siendo adorados en la actualidad en ciertos contextos. Por ejemplo, cuando hay un eclipse de sol o de luna, la gente hace ruido golpeando las ollas y llaman al *Tayta Rupay* ‘padre sol’ y a la *Mama Killa* ‘madre luna’ para que no se mueran ni se vayan. Una vez escuchamos a un chamán pedir ayuda a la *Mama Killa* en una ceremonia de curación. También se cree que la luna tiene una buena influencia en las actividades agrícolas como la siembra y el corte de leña, según la fase de la luna.

El *wayra* ‘viento’ puede soplar a las personas (*pukamanchik* ‘nos sopla’) y causarles enfermedades, especialmente dolor de estómago. Los remolinos que bajan de la jalca siempre son muy peligrosos. Ese aspecto maléfico del viento es considerado como una manifestación de los *aya* y los *marka*. Al viento también se lo asocia con el *sirka* ‘el cerro’. Cuando muere un chamán, soplan vientos fuertes que vienen desde las mesetas altas donde el *bruju* iba para recoger *urnamus*, las hierbas alucinógenas utilizadas en las curaciones. Al final de la época de los vientos cuando la Cruz de Yanahuanca es bajada de su santuario en el cerro y llevada al pueblo de Penachí para la fiesta anual, se atribuyen al cerro los vientos huracanados que se registran.

El *nina* ‘fuego’ es también considerado como un canal de comunicación para el *sirka*. Cuando se le echa sal y la sal revienta, el *sirka* pierde su poder sobre un *pichi* ‘espíritu de niño’ capturado. Si un hombre habla delante del fuego de sus planes de cazar un venado o de ir a pescar, el *sirka* escucha y advierte del peligro al venado o a los peces que viven bajo su autoridad.² El *nina* ‘fuego’ y particularmente el *quntay* ‘humo’

² Se cree también que si un hombre caza más de un número determinado de venados y pesca muchos peces, el *sirka* le reclama.

pueden producir *tabardillu*, una enfermedad que produce dolor y congestión de pecho.

El *chirap* ‘lluvia con sol’ que cae cuando el sol brilla y a menudo forma un ligero arco iris, es muy peligroso para los niños que están afuera con la cabeza descubierta (*umachalata*). Mientras yo caminaba con un amigo por un valle, notamos que la posición del arco iris estaba siempre cambiando, de modo que parecía que nos seguía. Mi amigo dijo que el espíritu malo, el *inap*, estaba tratando de hacerle daño. Para él, el *inap* estaba relacionado con un pariente muerto.

2.3 Espíritus del mundo subterráneo

Entre los espíritus del mundo subterráneo están:

<i>sirka</i>	<i>jintil</i>
<i>saqra yaku</i>	<i>antibu</i>
<i>açhakay</i>	<i>marka</i>

Parece que el *sirka* es el más común de los espíritus del mundo subterráneo. Este término también significa ‘cerro’. El espíritu *sirka* está asociado con la tierra y se puede encontrar en los cerros o en la jalca, en tierra firme o en un pantano. Puede aparecer en forma de persona, de animal o de un objeto, y hasta puede ser invisible.

Su asociación con la tierra se puede ver en dos aspectos de la curación de una persona (por lo general, un niño) que ha sido *manchakusha* ‘asustado’. Si un niño está asustado, es posible que su *pichi* ‘espíritu’ o algún aspecto de él haya salido del cuerpo. Mientras más joven es la persona, es más susceptible a la enfermedad. Si la caída ocurre en una *saqra pacha* ‘tierra mala’ donde reside un *sirka*, el *sirka* puede coger el *pichi* y llevarlo lejos. A menos que se recupere el *pichi*, la persona muere. La muerte sobreviene con más frecuencia a los más pequeños (menores de cuatro años) pero a veces a niños mayores y adultos. Para curarse, la persona asustada puede poner un poco de la tierra de ese lugar en la boca y otra persona puede pisotear la tierra donde ocurrió la caída, diciendo *utqay pichi* ‘apúrate espíritu’ cada vez que la pisa. Estos son dos tratamientos inmediatos que pueden asegurar que el espíritu vuelva al cuerpo. Otros tratamientos para el susto se mencionan en la sección sobre las funciones espirituales de la sal.

El *sirka* puede *manchakuy* ‘asustar’ si una persona se cae, *sirkayay* ‘convertir a uno en *sirka* o enfermarlo con “mala hora”’ si lo encuentra de noche, o *yaruyay* ‘enloquecerlo’. El *sirka* es considerado como una terrible amenaza que por medio de la enfermedad o la muerte lleva a los seres humanos al mundo subterráneo para convertirlos en *sirkakuna*. En un mito se menciona un lugar específico como la entrada a la morada subterránea del *sirka*. En ese lugar uno encuentra hierba, gallinas y muchas cosas bonitas que desaparecen cuando uno trata de tocarlas. El *sirka* también es uno de los espíritus principales contra los que lucha el brujo.

El espíritu *yaku* ‘agua’ es otro ser común que produce enfermedad. Así como el *sirka*, su nombre también es un elemento natural, y como espíritu está asociado con ese elemento. Este aspecto perverso del agua, *saqra yaku* ‘agua fea’ o ‘agua mala’ se encuentra comúnmente en ciertos manantiales (*pukyukuna*), caídas de agua (*pakchakuna*), lagos (*quĉhakuna*) o lugares profundos de los ríos (*tutapa quĉhakuna*). Este último es un lugar donde el río pasa por una garganta y es peligroso para la gente por su poder espiritual.

Un relato dice que el *saqra yaku* tiene poder para afectar a los niños, pues atrofia su crecimiento, y los vuelve mudos. Un hombre vivía cerca de un manantial que era *saqra yaku*, y la mayoría de sus hijos eran mudos y enanos. Cuando nosotros llevamos a nuestra hija de seis meses a un lago alto, la gente esperaba que la niña regresara enferma, especialmente porque, cuando le ayudamos a caminar, se había caído y había llorado cerca del lago. Pero nada le pasó y nuestros amigos quedaron sorprendidos.

El *aĉhakay* es un ser espiritual conocido a través de la tradición oral que se deleitaba devorando niños, y por esa razón, fue destrozado por *Pachakamaq* ‘Dios’. Sin embargo, el *aĉhakay* prometió convertirse en ciertos tipos de espinas. En algunos lugares, se dice que este espíritu está muy activo y produce enfermedades en los niños (*aĉhkayasha*), pero en otros lugares se le considera como un ser espiritual poco activo cuya presencia se manifiesta a través del *rikĉhi* ‘cacto’ y de la *iraka* ‘zarza’.

El *jintil* parece sinónimo con *antibu* y provienen de las palabras castellanas ‘gentil’ y ‘antiguo’, respectivamente. Se refieren a seres de tiempos antiguos que han hecho construcciones como las que se ven en las ruinas, los canales antiguos, y cosas como objetos de cerámica que los brujos a menudo usan en ceremonias. El *jintil* y el *antibu* están asociados

con el *sirka*, tal como se ve en las siguientes situaciones. Cuando el brujo lucha contra enemigos que vienen del mundo espiritual, frecuentemente combina a los tres seres: *sirka*, *jintil* y *marka*, en un conjuro y así asocia al *jintil* con el *sirka*. Una persona que no ha pasado por la ceremonia del *shutichikuy* ‘poner nombre’ recibe el nombre de *sirkapa wamran* ‘el hijo del espíritu del cerro’ o *antibupa wamran* ‘hijo de los antiguos’. Esto también asocia al *antibu* con el *sirka*.

Los términos *dyablu*, *inimigu* y *kuntra* parecen sinónimos y pueden referirse a seres humanos o no humanos; son préstamos del castellano y por lo tanto hay que tratarlos con cuidado. No representan con exactitud las palabras castellanas, y pueden referirse a personas de mal carácter y que están contra alguien. El término *dyablu* describe a personas que tienen una tendencia a la maldad en su vida o personas con *mal yarpu* ‘malos pensamientos’. Por ejemplo, el término *dyablupa masin* ‘el compañero del diablo’ se usa para referirse a los brujos o a los hijos rebeldes.

Los términos *inimigu* y *kuntra* enfatizan la agresión contra otra persona. Cuando los tres términos se refieren a seres no humanos, parecen más como sinónimos, y son difíciles de distinguir por lo que convocan la idea occidental del diablo como un ser con cuernos y cola. Parece que el término mismo, *dyablu*, se refiere a un ser sobrenatural maligno que tiene cuerpo. La idea de que un demonio o diablo (*dyablu*) habite en el cuerpo de un ser humano parece chocante. Por eso se prefiere expresar la idea de posesión diabólica con la frase *dyablupa yarpuynin* ‘tener la mente del diablo’.

El término *inimigu* también se aplica a las serpientes que son consideradas de mal agüero que anuncian la muerte de alguien o la pérdida de una relación de amistad. En el sentido espiritual se usa para describir a una persona muy mala; es decir, *inimiguyqun* ‘lleno del enemigo’ o ‘lleno del diablo’. El problema está en saber si esta frase se refiere a lo mismo que *dyablupa yarpuyniyqun* ‘tener la mente del diablo’. El brujo también utiliza el término *kuntra* para referirse a los seres espirituales malignos con los que lucha.

3. Las funciones espirituales de la sal

La sal tiene muchas funciones útiles como sazonar la comida, preservar la carne, mejorar la salud del ganado, etc. Pero aparte de esos usos la sal tiene funciones espirituales muy significativas para los

quechuahablantes de Inkawasi. En el *shutichikuy* ‘poner nombre’ y el *manchakuy* ‘susto causado por el *sirka*’ la sal juega un rol importante. En esta sección veremos de nuevo esos casos y otros dos en los que la sal es muy importante.

En la ceremonia del *shutichikuy* el padrino y la madrina ponen nombre a un bebé y con ello el niño llega a ser una persona verdadera. Antes de eso, se le considera *sirkapa wamran* ‘hijo del cerro’. El elemento principal en la ceremonia es el agua salada; si el niño es rociado con agua pura, la ceremonia no es válida.

Cuando el *sirka* causa *manchakuy* ‘susto’, una manera importante de hacer que el *pichi* ‘espíritu’ regrese al niño es por medio de la sal. Se llama al espíritu del niño con la ayuda de la sal limpiándole (*pichakusha*) el cuerpo con granos especiales de maíz o con sal; se arroja la sal a la candela y cuando revienta, el *sirka* pierde su poder sobre el *pichi* y lo deja ir. Puesto que el *pichi* está libre, y puesto que los padres del niño lo han llamado diciendo *utqay pichi* ‘apúrate espíritu’ ya puede volver al cuerpo.

El brujo muchas veces come alimentos sin sal para tener más poder de comunicación con los espíritus del *sirka*, pues la presencia de sal en el cuerpo del brujo podría frustrar la comunicación.

La saliva también tiene poder espiritual y es más efectiva para curar y evitar el mal cuando no tiene sal. La saliva es más efectiva en las mañanas, antes del desayuno, ya que los alimentos introducen sal en el cuerpo. Esto se verá en detalle en la siguiente sección.

Al observar estos cuatro contextos en los que la sal tiene función espiritual, parece que se podría hacer una generalización diciendo que la sal es un elemento que inhibe el poder espiritual. En el primer caso, la sal protege al niño del poder del *sirka*; en el segundo caso, el poder del *sirka* sobre el *pichi* capturado de un niño se rompe “limpiando” al niño con sal que luego revienta en la candela. En el tercer y cuarto casos, el poder espiritual y la efectividad de la persona aumentan con la ausencia de la sal, porque la influencia inhibidora de la sal no está presente. Una pregunta histórica interesante sería si esas funciones espirituales de la sal se conocían antes de la llegada de los españoles o si se derivan del uso de la sal en los ritos católicos; por ejemplo, en el agua bendita.

4. Las funciones espirituales de la saliva

La idea de que la saliva es más que una secreción del cuerpo comenzó a ser evidente después que perdimos un niño por malparto. Durante la crisis, una amiga nos preguntó: *¿Imata munar tukumashanchik?* ‘¿Qué deseo hizo que sucediera eso?’ Quedamos perplejos con la pregunta, que en aislamiento era comprensible, pero en ese contexto no tenía sentido para nosotros. Después de investigarlo, supimos que si una mujer embarazada ve algo que desea comer, debe comerlo, porque si no lo hace, puede sufrir un malparto. Si lo que desea no está a su alcance o por alguna razón, no se le permite comerlo, debe escupir. Si traga la saliva mientras tiene el deseo de comer algo, sufrirá un malparto.

Después de este incidente nos dimos cuenta de la relación de la saliva con la protección espiritual cuando se asocia con el pequeño picaflor. En ese caso ya mencionado, parece que la saliva representa al *sumra* ‘espíritu’ de la persona. Esta idea coincide con otro caso en el que parece que la saliva representa a la persona para cuidar los animales; uno debe escupir en sus animales y en las sogas con que están amarrados para evitar que el animal se enrede, se caiga y se estrangule. La saliva también evita que el animal se desate y se pierda cuando el dueño no está.

Otras situaciones parece que indican que la saliva tiene poder sobre el mal o la enfermedad. Cuando alguien tiene dolor de estómago, frotarse con su propia saliva puede traerle alivio inmediato. También es efectivo para sacar de los ojos el polvo de la polilla de la madera. Escupir también es bueno para curar el *shukaki*, mal que produce dolor de estómago y de cabeza. Después de jalarle el cabello hasta que suene, el enfermo debe escupir; al escupir expulsa la enfermedad del cuerpo.

Los primeros rayos del sol pueden ser muy peligrosos y pueden producir enfermedad (*rupay sarushutin* ‘el sol te puede pisar’) pero escupir hacia el sol protege a la persona de ese mal. La idea de vencer el mal por medio de la saliva se ve también en la creencia de que las culebras son de mal agüero, y anuncian que habrá una muerte en la familia si pasa cerca de una persona. Pero si alguien escupe a la culebra apenas la ve, la hace más lenta y más fácil de matar para anular el mal presagio. Para vencer la enfermedad o el mal causados por los rayos del sol o por las culebras, la saliva es más efectiva cuando no tiene sal; es decir, antes de desayunar.

En otros dos casos, escupir puede verse como una manera de expulsar el mal o de protegerse contra el mal. En un caso el brujo escupe al enemigo espiritual para defenderse; en otro caso, una joven puede escupir al hombre que la pretende para rechazar sus intenciones.

En resumen, parece que la saliva tiene un elemento que rechaza o vence la enfermedad o la maldad, y otro elemento que representa la parte no material de una persona.

5. Conclusión

Aunque este estudio presenta sólo escenas de una realidad mucho más amplia y profunda, proporciona algunos aspectos del modo en que la población quechua de Inkawasi interpreta el mundo. También muestra una integración total de la realidad que la perspectiva occidental considera como dividida entre lo material y lo espiritual.

PRÁCTICAS Y CREENCIAS SOBRE EL EMBARAZO ENTRE LOS QUECHUAHABLANTES DE INKAWASI

Ronel Groenewald

1. Introducción

El nacimiento y la crianza de los niños son funciones importantes en la vida de las mujeres quechuas de Inkawasi, comunidad andina del departamento de Lambayeque. En este artículo queremos describir algunas de las prácticas y las creencias vinculadas con el embarazo que encontré en esa comunidad. Los datos se obtuvieron por medio de la observación personal, la participación en las actividades de las mujeres en Inkawasi durante mis tres embarazos, así como grabaciones y transcripciones de entrevistas etnográficas, textos y mitos. Estoy en deuda con Julia Manayay Purihuamán, amiga que hizo suyo este estudio y me alentó a aprender mucho más cuando me había conformado con lo que había descubierto.¹

2. Concepción

Se cree que la concepción ocurre sólo durante el primero o el último día del flujo menstrual, en el lapso en que la sangre se coagula, pero no durante los días de flujo espeso. El feto se desarrolla “de la sangre que se coagula, crece como nuestros pollos”. Cuando uno mira un huevo de gallina que empieza a desarrollarse, puede ver los diminutos vasos

¹ Deseo agradecer a todos los pobladores de Inkawasi, quienes amablemente me proporcionaron los datos que aparecen en este trabajo: Patricio Manayay Vilcabana, Segunda Purihuamán Manayay, Catalina Calderón Manayay, Augusto Céspedes Manayay, Juan Manayay Calderón, Cristina Manayay Purihuamán, Konche Calderón (ya fallecido), Felicita Leonardo Sánchez, Armando Sánchez Céspedes y Julio Cajo Manayay. Admiro la paciencia y la amabilidad con que respondieron mis preguntas a pesar de que las respuestas a muchas de ellas eran obvias para ellos. También quisiera agradecer a Gwynne Shaver y Bonnie Billeb, quienes con mucha paciencia leyeron y corrigieron los primeros borradores de este trabajo. Asimismo agradezco a Silvia López Aranguri por la revisión del manuscrito. Agradezco de manera especial a David Coombs por sus valiosas sugerencias y por su participación en la revisión final.

sanguíneos del embrión que se extienden en la yema. Se cree que los niños se desarrollan de la misma manera de la sangre menstrual.

3. Esterilidad

Si una pareja no tiene hijos después de varios años de matrimonio, se concluye que uno de ellos es *dañakasha* ‘estéril (lit. dañado)’ y se les da hierbas para combatir la esterilidad. Por ejemplo, si la mujer toma dos semillas de la planta *alijwan*, la pareja tendrá dos hijos; si sólo toma una, un hijo. Algunas parejas van también a un chamán en busca de ayuda cuando se sospecha que la causa es la maldición de una persona celosa o enemiga.

La esterilidad puede estar en el hombre o en la mujer, y se cree que es causada por haber bebido cierto tipo de hierbas, aun sin saberlo. Un hombre puede volverse estéril cuando toma la savia lechosa del *higirun* ‘higuera silvestre’ o del *serajero*, que son plantas para el control de la natalidad. En la mujer, la esterilidad es causada cuando toma la savia de las mismas plantas o el agua en que se ha hervido el *rumipa shapran* ‘barba de piedra’, un liquen que crece en las rocas. Sólo el cónyuge que toma la bebida hecha con estas hierbas queda estéril; el otro puede tener hijos con otra persona.

Se dice que algunas madres dan esas bebidas a sus hijas para evitar que queden con un hijo si un hombre las “engaña”, y que eso hace que se vuelvan estériles. Alguien que tenga aversión por una persona, puede darle comida que contenga esas hierbas. Por tanto, hay que tener cuidado con lo que le sirven a uno. Por ejemplo, cuando uno come en la casa de un rival, es aconsejable no servirse hasta que el anfitrión coma primero, como prueba de que la comida es inocua.

Es motivo de mucha tristeza para la familia el hecho de que la pareja no pueda tener hijos, porque no habrá heredero ni ayudante para el trabajo. Los familiares se preguntan qué es lo que está mal. La pareja tratará de adoptar uno o varios niños de entre sus familiares.

4. Control de la natalidad

El control de la natalidad y el aborto se practican entre los quechuas de Inkawasi, pero no son prácticas socialmente aceptadas. Normalmente son las mujeres las que practican el control de la natalidad. Pueden tomar

bebidas hechas con hierbas tales como *ullqu wayrul*, *ullqu paypay*, *sira qiru* y *tapay curur* para evitar el embarazo. Para espaciar los embarazos, hay que comer panza frita de venado macho o tomar durante la menstruación sopa hecha de la panza; se cree que esto detiene el ciclo menstrual por más o menos un año. Sin embargo, durante las primeras veinticuatro horas hay que tener cuidado de no pasar por un canal con agua, ni consumir comida sazónada con condimentos fuertes (ajos, culantro, cebolla y ají). Durante esas veinticuatro horas, consumir condimentos o caminar sobre el agua harán que el remedio sea ineficaz. Se dice que *pitin* ‘cortan’ la medicina y pueden provocar hemorragia en la mujer o hacer que alumbrase un animal. (Véase la sección sobre hijos sobrenaturales.)

5. Aborto

Si una mujer gestante no quiere tener el hijo, puede conseguir una receta para abortar de una mujer mayor, pagando un precio alto por ella. Las plantas que se necesitan, como el *ornamo* y la *purga*, se encuentran en la jalca y se cocinan; beber la mezcla amarga provoca un aborto. Si sigue tomando esas hierbas puede volverse estéril.

Un chamán también puede inducir un aborto, dándole a la mujer la hierba *wachuma* (también llamada San Pedro), ya sea mezclada con jabón y hierba santa o con *yonqui* ‘aguardiente’ y miel. No se considera que esto sea peligroso desde el punto de vista físico, pero se considera pecaminoso, puesto que mata a sus hijos, y creen que Dios las va a castigar por el crimen. La *wachuma* provoca un aborto rápido en los primeros meses del embarazo. Se cree que es muy peligroso abortar a partir del quinto o el sexto mes de embarazo, pero algunas mujeres lo practican hasta en esa etapa.

6. *Yatamyay* ‘aborto involuntario’

El *munan mikuyta* ‘deseo de comida’ que no se puede conseguir es la causa más común de los abortos involuntarios. Una mujer también aborta involuntariamente cuando sueña con una comida deseada que no puede comer. Incluso se dice que una mujer, aunque no esté embarazada, puede tener un “aborto” cuando se antoja de una comida y no puede comerla. Experimenta un fuerte dolor en el vientre y sangra mucho durante la

siguiente menstruación. Las mujeres *sampa shunkuyqun* ‘con vientre débil’ y las que se exponen al viento son especialmente susceptibles.

Compartir comida, aunque sea sólo una pequeña porción, es, por lo tanto, un alto valor en la cultura. No sólo se comparte con las mujeres embarazadas para evitar abortos involuntarios, sino también con los muertos. Es muy común ver a hombres echar un poquito de *yonqui* ‘aguardiente’ al suelo “para que las *ánimas* ‘almas’ puedan tomar también”. Antes de comer, también tiran una pequeña cantidad de comida al fuego para compartir con las almas.

Algunos afirman que hay ciertos alimentos que son especialmente peligrosos cuando una mujer los desea como el *purushku* (fruto parecido a la granadilla) o el zapallo, pero parece que depende de la experiencia de cada persona. Tratar de obtener la comida deseada es muy importante. Por ejemplo, cuando una mujer embarazada ve una cáscara de naranja botada y desea comer naranja, tiene que morder aunque sea un poquito de la cáscara para evitar un aborto. La gestante a la que se le hace agua la boca porque desea algo, no debe tragar la saliva sino que debe escupirla. Tragar la saliva es peligroso para el bebé y puede provocar un aborto.

Hay diferentes remedios para evitar el aborto involuntario. Según una persona, la panza de un venado macho, la semilla *kunquna* y el maíz blanco evitan el aborto. Mientras se prepara la medicina, se le dice secretamente: “Medicina, hazlo olvidar, hazlo olvidar, *kunquna*, hazlo olvidar...”. No se le dice nada a la paciente. Otra curación es tomar las hierbas *wayrapaq* ‘para el viento’: el *yatamy qiru*, el *puchu*, la semilla de zapallo, el *chara chancu*, el *sawsi*, el *yuraq luchaq* y el maíz *paqchu*. Mezclar y beber maíz *paqchu* ‘blanco y amarillo’ con el polvo que queda en una palana, la pelusa de una lanzadera y el agua después de bañar a un bebé, también evita el aborto, según otra persona.

Los quechuahablantes de Inkawasi creen que un feto expulsado de un mes o de más edad sigue estando triste y llora mucho todos los meses durante la época de luna llena. El feto puede ser *salbita ruran* ‘salvado’ o *qasachishun* ‘tranquilizado’ mediante el rezo de algunas oraciones para que ya no sufra más. También me dijeron que los fetos expulsados van al cielo donde se rebelan, y jalan y rompen cueros, produciendo truenos cuando llueve.

Cuando se les pregunta a las mujeres cuándo empieza el feto a tener *sumra* ‘alma’, dicen que cuando se mueve y está bien desarrollado, pero

luego agregan que puede ser *manchakun* ‘asustado’ desde el comienzo del embarazo, así que no están seguras.

Cuando ocurren varios abortos involuntarios, se sospecha que la causa es la maldición de una persona celosa o una enemiga. Por la cólera o los celos que siente no desea que la esposa ni la pareja sea bendecida con la alegría de tener hijos.

7. Términos para referirse al embarazo

El término que se usa con más frecuencia para referirse al embarazo es *ruriyjun*, que literalmente significa ‘con su adentro’ y se usa durante todo el período prenatal. Otro término *chĩchu* que significa ‘embarazada’ se usa también para hablar de un embarazo, pero se considera de muy mala educación, puesto que por lo general se usa para referirse a las hembras preñadas de animales. *Wachankana* ‘ya va parir’ se usa a veces, pero también es de mal gusto porque también se refiere a hembras preñadas.

Los siguientes vocablos se usan para describir el estado de un embarazo:

La expresión *rikariyanna* ‘ya es visible’ se usa cuando el embarazo empieza a notarse. Lo que se espera es que las mujeres oculten el embarazo y muchas de ellas lo logran muy bien; pero en la mayoría de los casos el embarazo se nota durante el quinto mes.

Los términos *rikarishana* ‘ya visible’, *achkapna* ‘ya mucho’ y *untarayanna* ‘ya lleno’ se usan para referirse a los dos últimos meses antes del parto, cuando el abdomen está grande y el embarazo es muy evidente.

Wamrakun ‘tener hijo’ es el término que se usa con más frecuencia para ‘dar a luz’, pero *qishashana* ‘ya se enfermó’ y *salbashana* ‘ya salvada’ también se usan a menudo.

Alliyashana ‘ya sana’ se usa para indicar que el período de la recuperación de 7 a 8 días en casa (en raras ocasiones hasta 14 días) ha pasado y que la mujer se ha restablecido después del parto.

8. Preferencia del sexo del niño

Los hijos de ambos sexos son bien recibidos por la familia, pero se considera de buena suerte que la primera sea una niña. Es malo que el primer hijo sea un varón porque la madre, el niño, el padre u otros hijos pueden morir temprano. Una mujer tuvo quince hijos, de los cuales ocho murieron. Se culpa de esas muertes al hecho de que su primer hijo fue varón.

Cuando se les pregunta a las mujeres si prefieren un varón o una mujer, la primera respuesta es varón “porque puede trabajar dondequiera que vaya”, pero parece que casi inmediatamente cambian de opinión y dicen que una mujer es mejor que un varón. Las hijas siempre están ocupadas: prenden el fuego, cocinan, limpian, lavan, hilan, tejen, trabajan en la chacra, cargan leña y cuidan las ovejas. Los hombres sólo hacen lo que es necesario y luego descansan en casa. Los hombres prefieren, por lo general, tener hijos varones.

Métodos para predecir el sexo del niño

- Cuando la madre siente la espalda del bebé, será un niño varón. Los varones patean mucho y con fuerza.
- Cuando pueden sentir las manos y las rodillas, saben que será una niña. Las niñas patean despacio y menos que los niños.
- Si el abdomen de la madre en los últimos meses de embarazo es grande y abultado y el feto está en la parte superior del vientre, el hijo es un niño varón. Por detrás puede ser difícil notar que la mujer está embarazada. Si el abdomen de la mujer es ancho y por detrás se la ve ancha, va a tener una niña. Se dice lo mismo de las hembras de los animales. Los quechuahablantes reconocen que a veces se equivocan en cuanto a la apariencia del abdomen.

9. Objetos y acciones que pueden afectar al feto

Parece que en Inkawasi no existe el concepto de *mipa* ‘cosas que una madre puede hacer que afectan el comportamiento, la salud y la apariencia del niño nonato’, que se registra entre los hablantes del quechua wanka

(véase Floyd, 1989), aunque existen muchas creencias similares de causa y efecto (véase el apéndice) que por lo general son negativas y afectan el proceso del parto. Estas se tratan con las prohibiciones. También hay algunas cosas que una mujer embarazada puede hacer que tienen un buen efecto en el niño. Por ejemplo, colocarse un animalito parecido a un gusano marrón llamado *wamra punuchiy* ‘haz dormir al niño’ en la blusa a la altura del vientre, o en el pañal del bebé hace que el niño duerma bien. También hay acciones que pueden ayudar a determinar el sexo del hijo. Para tener un varón la mujer debe cargar a la espalda una piedra para moler o ponerse un pabito torcido alrededor de la cintura. Para tener una niña debe tomar una bebida hecha con un pedazo molido de panza cruda de una venada, mezclado con ciertas hierbas y agua, o ponerse un trozo de cordel de cabuya torcida alrededor de la cintura.

10. Precauciones y restricciones durante el embarazo

10.1 Precauciones alimenticias

Los quechuahablantes de Inkawasi reconocen la relación entre el aumento de peso de la madre y del bebé, y creen que hay que evitar las comidas grasosas como la palta, la leche y el aceite. El niño crece demasiado y nace *wirayjun* ‘con gordura’ como la del chanco. El parto es muy doloroso como en el caso del nacimiento *shipu* ‘saco amniótico’ cuando no se rompe la fuente, y es difícil dar a luz rápidamente. Tampoco debe beber *yonqui* ‘aguardiente’ porque produce acidez estomacal.

Los mejores alimentos son: carne, huevos, avena, arvejas, tomates, ocas, ollucos, habas, etc. Debe comer cosas dulces como de costumbre.

10.2 Restricciones en las actividades

Una mujer gestante sigue con su trabajo rutinario salvo algunas actividades que le podrían causar problemas. Algunas actividades que se prohíben durante el embarazo se enumeran a continuación.

10.2.1 Trabajo pesado

Debe evitar cargar o levantar cosas muy pesadas, como grandes bultos de leña. Puede causar hemorragia o aborto involuntario. Esta

prohibición afecta el sentimiento de utilidad de las mujeres, a tal punto que algunas de ellas se enferman.

10.2.2 Sentarse mucho tiempo

Una mujer gestante no debe sentarse demasiado. Si lo hace, el bebé crece demasiado y el parto es muy difícil. Por lo tanto, es aconsejable caminar mucho y seguir haciendo trabajo ligero. También puede cargar leña seca u hojas para que el bebé no crezca demasiado e impida que el parto sea rápido.

10.2.3 Amamantar

No debe amamantar a otro niño mientras está encinta porque puede hacer que el niño lactante se enferme con diarrea y vómitos.

10.2.4 Levantar a otro bebé

El bebé no nacido se doblaría hacia atrás o sufriría de ataques hasta que la mujer dé a luz.

10.2.5 Viajar en camión

Una mujer gestante no debe viajar en camión a la sierra, debido al peligro que representan los gases del carro y los baches de la carretera que pueden causar un aborto.

10.2.6 Saltar

Una mujer gestante no debe saltar para pasar acequias anchas ni subir gradas porque el bebé podría cambiar de posición. Sin embargo, el feto puede volver a colocarse en buena posición untando el vientre con grasa de culebra o grasa de gallina negra. La partera brota el abdomen lentamente, “volteando” al bebé hasta saber dónde están la cabeza y los pies del niño.

10.2.7 Precauciones que evitan complicaciones en el parto

La similitud entre los siguientes tabúes y las consecuencias cuando no son observados es sorprendente e ilustra la creencia subyacente de que igual produce igual, lo que algunos antropólogos denominan “principio de empatía” (Winick, 1970:520). Algunas acciones producen efectos similares.

10.2.8 Arreglar y cargar leña “de cabeza”

Cuando prende fuego, la mujer embarazada siempre debe poner primero la “cabeza” (parte superior de la planta) y no los “pies” (parte de la raíz) de la leña en el fuego. Sus animales nacerían *chakipi* ‘de patas primero’ si este tabú no se observa, y “lo que les sucede a sus animales, también le puede suceder a ella”. Si no se sabe con seguridad cuál es la “cabeza” de la leña, hay que escupir en las dos puntas de la leña antes de ponerla en el fuego. Debe cargar la leña con las “cabezas” en la misma dirección; si no el bebé *wigrú nasiyan* ‘nace de nalgas’.

10.2.9 Manera de llevar comida

Cuando lleva comida a la espalda en un *pullu* ‘manta’ que típicamente se amarra alrededor de los hombros, la mujer debe tener cuidado de no deslizarla por debajo del brazo para sacar comida para comer. No observar este tabú hace que el niño nazca *wallqayjun* ‘con el cordón umbilical alrededor del cuello’. Sin embargo, se cree que un bebé que nace con el cordón umbilical alrededor del cuello va a tener muchos animales en el futuro.

10.2.10 Manera de comer

No debe comer de la esquina de un *shipu* ‘bolsa’ amarrado porque si lo hace, la fuente no se rompe en el parto. Hay que abrir la bolsa completamente antes de comer. Una partera experimentada sabe que una mujer está con el *shipu* ‘saco amniótico’ sin romper cuando la masajea. Hay hierbas como el *suqula siqsiq*, el *llanpu* y el *chunpi uqsha* que “comienzan a romper el *shipu*” y puede tomarse mensual o semanalmente a partir del quinto mes de embarazo. Si el parto está avanzado y la fuente no se ha roto, lo normal es que la partera rompa el *shipu* rasgándolo con la uña. Esta práctica es muy peligrosa porque a veces se rompe la fontanela del bebé.

10.3 Precauciones relacionadas con los elementos de la naturaleza

10.3.1 *Wayra* ‘viento’

Después de *awakuy* ‘tejer en telar’, la mujer embarazada debe esperar un momento antes de levantarse. La madre y el bebé se abrigan porque el

telar se amarra alrededor de la cintura y el tejido se golpea contra el vientre de la mujer mientras teje; el viento puede entrar en ella si se levanta demasiado rápido. La barriga se llena de aire, las contracciones empiezan y algunas mujeres se desmayan. Si eso sucede, la mujer debe tomar inmediatamente las hierbas que evitan el aborto.

El viento está asociado con los chamanes y el *marka* ‘espíritu de un difunto’. Una *inkawasina* juntó a los tres en uno, llamándolo *mushuq marka wayra* ‘el viento del espíritu del difunto’. El viento, especialmente el *wayra remulinu* ‘remolino’, viene cuando los brujos limpian o curan a un enfermo. Una mujer estuvo a punto de abortar y morir en el séptimo mes de embarazo cuando salió de su casa y fue atrapada en un remolino. La llevaron a un chamán para ser curada porque se tenía sospecha de un maleficio. También se puede curar de *wayra remulinu* con remedios caseros hechos de plantas, como el *sabukupu kaquyun*, el *kuti qiru*, el *luchaq*, el *pichun qiru* y otras.

10.3.2 *Qasay* ‘frío’

Una mujer gestante no debe sentarse en las piedras. El *qasay* ‘frío’ entra y la mujer no podrá dar a luz rápidamente. Su sangre se enfría y se forma una bola semejante a una piedra, como un feto, que va a quedar en su vientre. Esa bola de sangre puede crecer hasta provocar una fuerte hemorragia y la muerte. El *shunku rumiyasha* ‘el vientre se vuelve piedra’ se puede curar tomando ciertas hierbas.

10.3.3 *Quntay* ‘humo’

No debe sentarse mucho tiempo cerca del humo. Una persona atribuyó el nacimiento de un bebé muerto con uñas y labios “tan negros como una olla” al hecho de que la madre había estado junto al fuego, lo cual le había causado *quntay tabardillu* ‘fiebre del humo’, definida por Shaver (comunicación personal) como “una enfermedad que produce tos y dolor de pecho”. Un niño puede ser curado del *quntay tabardillu* aun antes del nacimiento masajeando a la madre y dándole de beber infusiones de hierbas.

Otra persona dijo que uno de los resultados del *manchakuy* ‘susto’, mientras el niño todavía está en el vientre de la madre, puede ser que el niño se enferme de *tabardillu* ‘fiebre’. Cuando el niño nace enfermo y no quiere mamar, lo deben limpiar inmediatamente con un cuy, y luego deben

masajearlo con hierbas como el *quti qiru*, la *ayaq manzana*, y con *yonqui* ‘aguardiente’ u orina. También se le puede dar de tomar una mezcla hecha con rosa blanca, rosa gris, semillas de melón y azúcar blanca para curar el *quntay tabardillu* ‘fiebre del humo’.

10.3.4 *Kunya* ‘trueno’

Se cree que el trueno se produce cuando “Dios arrastra cueros o latas”. El trueno es muy peligroso para una mujer gestante y es la causa principal del nacimiento de niños deformados. También afecta a los animales; por ejemplo, ninguno de los huevos de la gallina de nuestros vecinos empolló “por causa del trueno”.

Para evitar que el niño sea deformado por el trueno, la mujer embarazada tiene que llevar un pedazo de sal, *sara kamcha* ‘cancha’ y *kilumisha* ‘carbón’ en su blusa o en una bolsita.

Un niño también puede nacer deformado por haber heredado un rasgo negativo, o porque la madre ha ridiculizado o se ha reído de alguien que tiene un niño deforme. “Dios nos castiga”, dicen.

No pude encontrar ninguna explicación sobre la causa de otras particularidades físicas de los recién nacidos, como la falta de peso o la presencia de granitos en la piel.

10.3.5 *Kwartu* ‘parecido’

Por lo general, es más importante identificar a la persona a la que el niño “se va a parecer”, puesto que eso ayuda a decidir de quién va a ser *kwartu* ‘parecido o representante’. El sistema de *kwartu* crea una relación de afecto en la que el *kwartu* de una persona es respetado y tratado por los demás de la misma manera en que tratan a la persona. Normalmente se da al niño el mismo sobrenombre de la persona de la que es *kwartu*. Por ejemplo, un hombre cuya hija es *kwartu* de su madre puede llamarla “*mamay*” ‘mi madre’ y en broma fingir que ella lo amamanta cuando todavía es pequeña y eso no la avergüenza, y la trata con el mismo respeto con que trata a su madre.

10.3.6 *Yaku* ‘agua’

Una mujer embarazada no debe sentarse en cuclillas para beber agua de un *pukyu* ‘manantial’ o de un lugar de donde brota agua, porque eso puede hacer que el niño nazca mudo, asustado, que sufra de ataques o con

alguna otra enfermedad. Debido a eso, todos los hijos de una familia que vive cerca de un manantial tienen problemas de lenguaje; sólo uno habla bien.

10.3.7 *Pacha kuyun* ‘temblor’

Por lo menos, hay dos creencias sobre la causa de los temblores. En primer lugar, se cree que el mundo es plano y redondo como un plato que descansa en el dedo de Dios, aunque algunos dicen que *mamitanchik Guadalupe purísima* ‘nuestra santísima madre de Guadalupe’ tiene el mundo en su dedo. “Cuando su dedito se cansa y cambia de dedo, dicen que la tierra se mueve”. Esto es muy peligroso para una mujer embarazada porque puede hacer que el bebé muera en su vientre.

La segunda creencia está relacionada con el *kabu*, un espíritu que vaga y llora de noche. A menudo es representado por un perrito blanco u otros animales como ovejas, caballos y cerdos. Las personas que cometen incesto con un miembro de la familia o un compadre están condenadas a convertirse en *kabu* cuando mueren. El grito de un *kabu* puede provocar un temblor pero ese temblor no afecta específicamente a las mujeres embarazadas.

10.4 Precauciones relacionadas con los espíritus

10.4.1 Cómo evitar el *manchakuy* ‘susto’ o el *antibuyasha* ‘ser capturado por un antiguo’

Una mujer debe tener cuidado de no ser *manchakusha* ‘asustada’ por animales o por un accidente como un resbalón o una caída durante la gestación. El susto puede hacer que la *sumra* ‘alma’ del niño nonato salga de su cuerpo. Después que el niño ha nacido, puede padecer de algunos de los siguientes síntomas: llora mucho, tiene vómitos y diarrea, y se sobresalta mientras duerme. El grado de enfermedad depende de la intensidad del susto o del trauma de la madre. Si el *sumra* ‘alma’ del niño (o de un adulto) no regresa al cuerpo, la persona muere.²

² Se considera que la *sumra* ‘alma’ es distinta del espíritu de una persona. “El *ispiritu* ‘espíritu’ nunca nos deja. *Pullanchik* ‘estamos juntos’, por eso estamos vivos. Cuando nos

Polia (1988) dice que “el desataque (desalojamiento) de la sombra equivale al pasaje (inconsciente e incontrolado) del “mundo aquí” al “otro mundo”, donde las entidades (espíritus, encantos) tutelares de los lugares donde el susto se produjo se apoderan de la sombra capturándola”. En Inkawasi encontramos, por lo menos, dos categorías de seres espirituales que pueden apoderarse de la mujer embarazada y de la *sumra* del bebé nonato a través del *manchakuy* ‘susto’; a saber, los espíritus del cerro y los espíritus de los antepasados. Puesto que tratamos con un sistema coherente de creencias en el que cada parte se relaciona con el todo, haremos un breve repaso de esas categorías de espíritus, sus atributos, las relaciones que tienen entre ellos y con los seres humanos, específicamente con las mujeres embarazadas a la luz del *manchakuy* ‘susto’ y de los hijos sobrenaturales (véase la sección siguiente).

10.4.2 Los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’

Los cerros tienen un lugar descollante en el pensamiento de los quechuas de Inkawasi. Se refieren a ellos como *qaqa* ‘cerros rocosos’ o *sirka* ‘cerros que pueden cultivarse’. Se considera que son seres vivientes y tienen nombre propio y personalidad. Algunos tienen un carácter más fuerte y se ofenden con más facilidad que otros. Si se les ofende, atacan más rápido y con más fuerza que otros. Los cerros “buenos” son más lentos para atacar y liberan más rápido al *sumra* ‘alma’ de una persona.

El *sirkapa saka* ‘cuy silvestre’ y el *lluychu* ‘venado’ son considerados crías de los cerros y desaparecen cuando uno trata de acercarse a ellos. Los cerros los protegen. Se cree que animales como el cóndor, el venado, el zorro, el zorrillo, el puma y el gavián son “mensajeros” de los cerros.

Según algunos inkawasinos, los cerros están agrupados en familias, con un “cerro madre” que se encuentra en el centro rodeado por sus hijos, o está más arriba y sus hijos están a sus pies. Otros dicen que la familia nuclear está compuesta sólo por dos miembros, la madre y el hijo. Las madres no son necesariamente más grandes, pero sí más agresivas y malvadas que los hijos. Los hijos pueden ser machos o hembras, siendo los

deja, morimos”, explicó un hombre anciano. La *sumra* ‘alma’, en cambio, puede dejar el cuerpo sin producir la muerte; pero su ausencia prolongada produce enfermedad, y a la larga lleva a la muerte si no es recuperada. Muchas cosas, como los cerros, también tienen una *sumra* ‘alma’ o incluso más de una *sumra*, pero no tienen espíritu.

machos más agresivos que las hembras. Los cerros también forman parte de un *ayllu* ‘familia extendida’, algunos de cuyos miembros están más tierra adentro en la sierra y otros están más cerca de la costa.

Todos los cerros tienen cabeza, un ojo y una boca. La cabeza del cerro es su parte superior. El ojo puede ser un acantilado peligroso que es *saqra* ‘feo’. Para los inkawasinos, los cerros observan las actividades de los hombres, no porque se preocupen por la armonía del grupo y el bienestar social, como ocurre en Sonqo, según Catherine Allen, sino con el propósito principal de *mikumanchik* ‘devorarnos’ o para enfermar a alguien para matarlo. La boca o “puerta” del cerro es una abertura como una *raqra* ‘quebrada’, una *maçhay* ‘cueva’, un *pukyú* ‘manantial’ o una *paqcha* ‘catarata’. La boca o puerta de cada uno de los miembros de la familia de cerros se abre a diferentes horas de la semana o del día, más a menudo al atardecer, al amanecer, a medianoche o cuando hay neblina. Se considera que los martes y los viernes son días peligrosos, especialmente cuando coinciden con la luna llena.

Dentro de los cerros, según la cosmovisión de los inkawasinos, viven grupos que se parecen a la sociedad humana. Un cerro puede tener muchos pueblos en su interior. Las sociedades que viven dentro de los cerros de la jalca, se parecen a los pueblos de la costa, con calles pavimentadas, luces, carros y edificios de dos pisos. Los pueblos que están en el interior de los cerros cercanos a la costa se parecen a los pueblos rurales de la sierra, con casas de adobe, ovejas, vacas, chacras, etc. Los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ habitan esos pueblos. Se aparecen a sus posibles víctimas en sueños, y se ven “exactamente como nosotros”, pero son “blancos, gringos y gringas con ojos bonitos”. Son los *sirkapa amun* o *dueñun* ‘amos o dueños de los cerros’ y se considera que son muy malvados: *dyablukuna* ‘demonios’, *malurakuna* ‘malvados’ y *demasyaw kridayashamaqa* ‘nos odian mucho’. Andan desnudos pero están cubiertos con *millwa* ‘pelo’ como monos, según un inkawasino. Los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ de los diferentes pueblos de un cerro forman un *ayllu* y se reúnen en el pueblo del miembro al que le toca abrirse. Ése es el momento en que atacan a los que no los respetan, y por lo tanto, el momento en que no sólo las mujeres embarazadas sino todos deben tener cuidado de cómo, cuándo y dónde caminan. No es prudente andar tarde y solo por esos lugares peligrosos.

Cada uno de los cerros tiene un *sirkapa maman* ‘madre del cerro’. Puede ser una mujer, un cerdo, un perro, una oveja, un venado o una serpiente y se describe como el *mantakuq* ‘el que da órdenes’, el *dueñu*,

‘señor’ de ese cerro, el *dyablu* ‘diablo’. Algunos cerros tienen como *sirkapa maman* a una enorme *kulibra* ‘culebra’ de color rojo, negro o dorado, dependiendo de quién la describe. En sueños se la puede ver de colores brillantes enroscada o estirada en la mitad superior del cerro con los demás habitantes debajo de ella. Cuida de los habitantes del cerro como una madre cuidaría a sus hijos. La culebra en el cerro “madre” es “la madre de todas” y es la más grande de las culebras. Los cerros que tienen una madre culebra son más peligrosos y poderosos que los que no la tienen.

Se cree que antiguamente no había muchas culebras, pero desde que “las mujeres tuvieron relaciones con la culebra, *kuruqa kriyakaran* ‘las culebras se multiplicaron’. Ésta es la razón por la que a las mujeres se las llama “madre del pecado”.

Una de las leyendas atribuye el origen de las *kulibrakuna* ‘culebras’ a un chamán que estaba en una sesión ritual de curación luchando contra un cerro. Bebió algunas bebidas de hierbas que no preparó bien y perdió la batalla contra el cerro. Quedó preñado de reptiles y animales que se arrastran. Su barriga creció y parió un montón de culebras, lagartijas, gusanos, etc. A partir de esa época, esos animales aumentaron. Por lo tanto, se le considera el padre de todas las culebras.

Es interesante mencionar que existen varios relatos de chamanes que “parieron” animales (a veces por medio del vómito) cuando no pudieron conseguir sus objetivos durante sesiones de curación. Algunos chamanes se convierten en las “esposas” de los cerros. Luego conciben del cerro. Dicen que paren animales como las mujeres dan a luz a sus hijos.

Hay diferentes maneras en que los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ pueden apoderarse de la *sumra* ‘alma’ de una persona. El *sirka* hembra puede visitar a los hombres en sueños eróticos invitándolos a ir con ella, y el macho invita a una mujer a acompañarlo. Aunque, a veces, un cerro “encanta” a una persona, y le amarra regalos de ceniza o carbón en un pañuelo alrededor de la cintura antes de enviarla a casa. El regalo se convierte en plata cuando la persona llega a casa. Eso hace que uno “se enamore del cerro”, de modo que la persona siempre regresa al cerro y con el tiempo se une al cerro cuando muere.

La manera más común en la que el *sirka* ‘espíritu del cerro’ puede apoderarse de la *sumra* ‘alma’, es a través del *manchakuy* ‘susto’. El cerro puede capturar el alma de una persona cuando sale de su cuerpo en una

saqra pacha ‘tierra mala’, es decir, tierra en la que el espíritu reside. Por esa razón, las mujeres embarazadas deben ser muy cuidadosas cuando andan por esos lugares que son bien conocidos. Un *sirka* puede capturar fácilmente la *sumra* de un niño nonato y llevarla al cerro, puesto que todavía es pequeño y emocionalmente débil. Si el niño nonato o la mujer embarazada son asustados en un cerro débil, ese cerro podría enviar su *sumra* a uno de los miembros más fuertes de su familia extendida o *ayllu*, de modo que es más difícil recuperarla. Hay armonía y cooperación dentro de una familia de espíritus del cerro, pero enemistad y competencia entre algunas familias de cerros. El cerro madre de la familia más pobre trata de obtener la fortuna (el oro) de la familia más rica, y el cerro madre de la familia más rica trata de que la familia más pobre se una con la suya para que esté bajo su control.

Los espíritus de los antepasados

Los términos genéricos que usan los quechuahablantes inkawasinos cuando se refieren a los antepasados que vivieron en el “primer siglo” o en los “tiempos antiguos” antes de la llegada de los españoles son *açhakay*, *jintil* ‘gentil’ y *antibu* ‘antiguo’.

Se cree que los *jintilkuna* ‘gentiles’ y los *antibukuna* ‘antiguos’ fueron una raza trabajadora y que ataban al sol para que no se ocultara para poder terminar su trabajo. Tenían algunos poderes extraordinarios como el poder para jalar el agua “como miel” cuesta arriba cuando hacían canales. Sus herramientas eran de hueso o de bronce puro, y construían casas bonitas hechas de piedras bien colocadas una encima de otra. Tenían bellos jardines de pura piedra y todavía se pueden encontrar restos en algunos cerros. Los chamanes usan los restos que atribuyen a los *jintilkuna*, como herramientas de bronce, piedras en forma de pito, piedras cuadradas o en forma de animales (como ovejas, patos, colibríes) en sesiones de curación.

Se llaman *jintilkuna* ‘espíritus de los gentiles’, porque *mana shutiyqunchu kasha* ‘no tenían nombres’. Dicho de otra manera, nunca recibieron el rito del *shutichikuy* ‘bautismo’ mediante el cual “un padrino y una madrina ponen nombre a un bebé, y al hacerlo el niño se vuelve verdaderamente humano” (Shaver, 1989). Se dice que el *jintil* es “como nosotros”, *nuqanchkipa wanuq aqwilunchki kasha* ‘eran nuestros abuelos muertos’. Los quechuahablantes dicen que los *jintilkuna* se les aparecen en sueños como personas feas, muy viejas, de ojos hundidos y cabello

canoso. En otra descripción se dice que algunos de ellos han sido *kuryusukuna* ‘chamanes’.

Parece que hay dos versiones de la manera en que desaparecieron el “primer siglo” o los antepasados. Según una versión, todos se ahogaron durante el diluvio cuando “llovió por cuarenta días y cuarenta noches y el mar lo cubrió todo”. Los restos de esos antepasados que se ahogaron durante el diluvio se convirtieron en *sirkapa sumran* ‘el alma del cerro’ o en *antibukuna* ‘los antepasados’.

Parece que la leyenda de los *aĉhakay* es la versión más común, y es, posiblemente, la versión prehispánica de la manera en que desaparecieron los antepasados. También da otra perspectiva sobre el origen de los dos tipos de *jintil* o *antibu* ‘antiguos’ que tienen influencia sobre los seres humanos, a saber los *chaki antibu* ‘antiguos secos’ y los *yaku antibu* ‘antiguos del agua’. Cuando los *aĉhakay* que se dedicaban a devorar niños fueron destruidos por Dios, quien hizo crecer un cerro que les cayó encima, sus espíritus se convirtieron en *antibu* o, mejor dicho, *chaki antibu* ‘los antepasados secos’ de la actualidad. La existencia del *yaku antibu* se atribuye a un *aĉhakay* que escapó y huyó al *pukyu* cuando lo atacaron los dos perritos creados por Dios del hígado del niño que el *aĉhakay* había devorado.

Aunque murieron físicamente, siguieron existiendo y ejerciendo influencia sobre los seres humanos. Dicen que había diferentes grupos de *jintilkuna* ‘espíritus de los gentiles’, tal como hay diferentes familias humanas, como los Manayay o los Céspedes, en la actualidad. Hay por lo menos tres grupos de *jintilkuna* que pueden afectar a la gente; a saber el *jintil*, el *antibu* ‘antiguo’ y el *aĉhakay*.

a) El *jintil* ‘espíritu de los gentiles’ o *chaki antibu* ‘antepasado seco’

Los términos *jintil* o *chaki antibu* se usan para referirse a los espíritus que ahora se encuentran en los lugares donde antes vivían, trabajaban y andaban. Los *jintilkuna* viven con los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ dentro de los cerros. Cuando capturan la *sumra* ‘alma’ de una persona, la llevan al cerro donde viven o a un cerro más fuerte de la familia de cerros locales.

b) Los *yaku antibu* ‘antepasados del agua’

Los *yaku antibu* se encuentran en los *jwirakunapi* ‘manantiales’, las quebradas “peligrosas”, los ríos, los canales de irrigación, los lagos con algas verdes y en algunos arroyos donde el *antibu* ‘antiguo’ puede capturar

la *sumra* de un niño nonato. La *sumra* del niño queda en el agua donde la madre fue asustada y no es llevada como en el caso en que el *sirka* o un *jintil* captura la *sumra*. Por lo tanto, una mujer embarazada debe tener cuidado para no caerse ni asustarse cuando está cerca del agua.

c) La *warmi antibu* ‘antepasada’ y el *ullqu antibu* ‘antepasado’

La *warmi antibu* captura las *sumrakuna* ‘almas’ de los niños. Los *antibu* no pueden tener hijos puesto que son viejos. Los espíritus desean las *sumrakuna* de los niños para tener compañía y más compañeros de juego para los demás niños. Las *sumrakuna* de los niños que mueren se convierten en espíritus, y luego una *antibu* “cría a nuestros hijos cuando mueren”. La *sumra* de un bebé que es asustado en el vientre de la madre y es llevada por la *antibu* es pequeña, pero sigue creciendo hasta ser adulta. Se cree que “cuando crecen, ellos también asustan a otros”. Las personas que mueren³ porque su alma ha sido capturada por un espíritu tienen el nombre de *jintil sirka marka*, una de las diferentes manifestaciones que tienen los espíritus de los difuntos.

El nombre *antibu* ‘antiguo’ también se usa como término genérico para muchas clases de seres espirituales, incluso los espíritus del cerro que causan enfermedades, especialmente en los niños, a través del *manchakuy* ‘susto’. Una anciana lo dijo de la siguiente manera: “lo llamamos *antibu* cuando nuestros hijos se enferman”. El adjetivo que a menudo precede a *antibu* indica el lugar donde vive y la enfermedad que causa: *yaku antibu* ‘antiguo del agua’ se refiere a los espíritus que viven en el agua, *chaki antibu* ‘antiguo seco’ se refiere a los que viven en los cerros, *sirka antibu* también se refiere a algunos espíritus de los cerros y *marka antibu* se refiere a los espíritus de los difuntos que podrían causar enfermedad. *Qasaq antibu* ‘antiguo del frío’ se usa de los espíritus que causan que el enfermo tenga escalofríos; *rupay antibu* ‘antiguo del calor’, cuando tiene fiebre alta.

³ Parece que existe una verdadera ambivalencia en cuanto al destino del muerto. Por un lado, se dice que el espíritu de la persona va a *Dyusninchik* ‘nuestro Dios’ en el cielo. Por otro lado también se cree que el espíritu se queda aquí en la tierra, *mana maymanpis riyanaqachuqari* ‘no va a ninguna parte’, sino que se convierte en una *aya* o *marka* ‘espíritu del muerto’. Tal vez esta ambivalencia sea el resultado de la coexistencia de dos sistemas culturales durante varios siglos: el sistema cristiano occidental y el andino ancestral.

Las expresiones *açhakayasha*, *antibuyasha* y *manchasha* se usan para referirse a la enfermedad causada por “el susto”, la captura de la *sumra* por un espíritu. El propósito de capturar *sumras* es reforzar el número y el poderío de la comunidad del cerro. Cuanto más grande y más rica es la comunidad, más malvada y más poderosa es una sociedad como las de los cerros que están cerca de Wasikaq y Marayhuaca.

Una mujer embarazada puede protegerse del *jintil* y del *sirka* llevando consigo una pluma de gallina, ajos o cebolla. Al *jintil* y al *sirka* no les gustan los malos olores y son repelidos por cualquier olor desagradable como el de las cebollas, los ajos, el culantro, etc. Los *sirka* no usan ningún tipo de condimentos en la comida, y las personas que son embrujadas por ellos dejan de comer comida con mucho condimento.

10.5 La curación del *manchakuy*

Un niño puede ser limpiado con *almuru* ‘alumbre’ para descubrir la causa de una enfermedad. El que cura coge un pedazo de alumbre y lo pasa por el cuerpo del niño. Luego entierra el alumbre en un hueco del fogón y lo cubre con ceniza. A la mañana siguiente, la forma que el alumbre ha tomado muestra el origen de la enfermedad. Si un *ullqu antibu* ‘antiguo macho’ ha llevado la *sumra*, se puede ver un rostro de hombre; si fue “asustado” en el agua, se ve un río.

La curación depende mayormente del lugar donde la persona fue asustada y del espíritu que capturó su *sumra*. Si la llevó el *sirka* ‘espíritu del cerro’, hay que limpiar al niño a medianoche con un cuy negro, gris o blanco y negro. Si el cuy es negro, se le amarra alrededor del cuerpo una tela blanca. Lo negro “chupa el demonio” y lo blanco alivia el dolor. El cuy se pasa por el cuerpo del niño, y luego se bota fuera de la casa.

El maíz se usa para limpiar a un niño cuya *sumra* ha sido llevada por el *jintil* o *antibu*. Existen algunas diferencias en la manera en que se realiza el ritual; varía según las personas o familias, pero la curación encaja muy bien con la descripción de Polia de la limpia y de llamar a la *sumra*.

Primero, el niño es *pichakasha* ‘limpiado’, colocando maíz (el elemento principal), un pedazo de sal, un pedazo de carbón y unas cagarrutas de cuy en las dos manos del que limpia; luego éste pasa las manos por el cuerpo del niño diciendo: *¿Maypitaq manchakushayki?*

Utqay pichi, kaypi amityuki. ‘¿Dónde te asustaste? Levántate alma, ven, aquí está tu dueño’.

La segunda fase de la limpia, que se llama “el despacho” o “la botada” consiste en la expulsión a la tierra, la noche o el agua de los objetos que, por el contacto físico, se han “contagiado” con algo de la persona enferma. Tiene lugar cuando el maíz es enterrado en el sitio donde se sospecha que el niño fue asustado, es arrojado en todas direcciones o a un canal para que el agua lo lleve. Esta ofrenda sirve como un sustituto por la *sumra* con la esperanza de que el *antibu* coma el maíz en vez de la *sumra*.

Luego, la *sumra* es *qayamusha* ‘llamada para que regrese’ por la persona que limpia al niño. Golpea el suelo con un palito en el lugar donde el maíz fue enterrado mientras llama en voz alta tres veces *shari pichi* ‘levántate alma’, y luego golpea al niño con el mismo palo diciendo tres veces *kaypi amuyki* ‘aquí está tu dueño’. Cuando el maíz se arroja afuera o en una acequia también vuelven a llamar a la *sumra* diciendo *utqay pichi* ‘apúrate alma’ varias veces.

Luego se quema la sal y cuando revienta en el fuego repiten varias veces *utqay pichi* ‘apúrate alma’. La dirección en que la sal salta del fuego al reventarse indica la dirección del lugar de donde fue llevado el espíritu del niño. Si salta en una dirección diferente del lugar donde enterraron el maíz, se sabe que fue asustado en otro lugar. Si no se revienta sino se quema como un carbón, se sabe que el niño padece de otra enfermedad. Shaver (1989) dice que los quechuahablantes inkawasinos creen que la sal tiene poder para recuperar el *pichi* del niño.

Algunos de los *jintilkuna* ‘espíritus de los gentiles’ o *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ son considerados mucho más fuertes que otros, y no dejan ir con facilidad el *pichi* o *sumra* del niño. Si la limpia con el maíz no funciona, se puede llevar un perro o una gallina y pisotear el suelo con el animal en el lugar en que el niño fue asustado diciendo *shari pichi* ‘levántate alma’. Algunos simplemente incluyen cinco frijoles *tawri*, una pluma de gallina y pelo de perro cuando limpian al niño. También pueden enterrar un cuy vivo donde el niño fue asustado para recuperar la *sumra*.

Si hay duda acerca de si el niño padece de *manchakuy* ‘susto’ lo llevan a un *pulsero* que le toma el pulso para hacer un diagnóstico. Si limpiar al niño con maíz no funciona, lo llevan al chamán que trata de curarlo con piedras antiguas que se cree que pertenecieron a los *jintilkuna*.

También se cree que el susto puede curarse antes que el niño nazca. Limpian “a distancia” al niño con cuy o con maíz, limpiando a la madre. Una mujer dijo que una vez uno de sus hermanos había sido asustado en el vientre de su madre: “Mi madre subió a los alisos para recoger leña seca en nuestra chacra en el lugar llamado Surru Pukru cuando estaba embarazada. Se resbaló y se cayó en el manantial. Al día siguiente por la tarde el bebé empezó a moverse mucho en su vientre. Mi padre le dijo: *Antibuyachishayki* ‘hiciste que el niño fuera capturado por el *antibu*’. Limpiaron al bebé y a mi madre, y después el bebé estuvo bien”.

Se debe notar que el *manchasha* ‘susto’ no afecta sólo a las mujeres embarazadas, sino que le puede suceder a cualquier persona de cualquier edad, pero especialmente a los niños. Hay mucha semejanza entre el *satanasyaakuy* ‘el toque del diablo’ de la cultura quechua wanka y el *manchakuy* de los quechuas de Lambayeque (véase el apéndice).

11. Hijos sobrenaturales

Se cree que una mujer puede dar a luz a un ser sobrenatural en la forma de un animal. Puede concebir un animal: teniendo relaciones sexuales con un espíritu o teniendo contacto físico con un objeto a través del cual la influencia del espíritu puede pasar a la mujer, tomando hierbas para el control de la natalidad o por medio del *pukyu* ‘manantial’.

11.1 Relaciones con seres sobrenaturales

Hay una gran diferencia entre el *duende* de Cajamarca, que se hace presente bajo la apariencia de una criatura de seis a ocho años de edad (Luis Iberico Más, 1988) y los seres espirituales de Inkawasi que pueden fecundar a una mujer. En Inkawasi se refieren a ellos como *dyablu* ‘diablo’, *kulibra* ‘culebra’, *infyirnu* ‘infierno’ o *inimigu* ‘enemigo’, términos que también se emplean para referirse a los *sirkakuna* ‘espíritus del cerro’ o la *sirkapa amun/maman* ‘dueño/madre del cerro’. Algunas descripciones de estos espíritus que pueden fecundar a una mujer corresponden exactamente a las de los *sirkakuna*: *nuqanchki upay*, *kay kristayanu upay igwalito punchu blanku* ‘se parece a nosotros, exactamente como un ser humano con poncho blanco’; *kusala blanku gringushari* ‘muy blanco, un gringo’. También los describen como diferentes especies de animales, como culebras, sapos y caballos. A esos animales se los considera como mensajeros del cerro o el *sirkapa sumran*

‘alma del cerro’ (salvo el sapo que se relaciona con el *pukyu* ‘manantial’). Todos los datos que tengo indican que son los espíritus del cerro los que principalmente fecundan a las mujeres y procrean animales a veces monstruosos. El *antibu* ‘antiguo’ es el responsable de los embarazos producidos por el *pukyu*. He notado que hay personas que hablan de este tema con cautela o con temor. Cinco inkawasinos dijeron abiertamente que las relaciones eran con el cerro o con otros espíritus. Esos espíritus se presentan a las mujeres disfrazados como seres humanos, como se ve en la siguiente leyenda presentada en forma de un diálogo entre el narrador (N) y un interlocutor (I).

N: El perro venía por las tardes para dormir con la mujer, pero como hombre con un poncho de colores. Dormía con la mujer cuando venía. La mujer le dijo: “Tú sólo vienes de noche”. A la mañana siguiente ya se estaba yendo al amanecer. La mujer dijo: “Espera hasta que el sol se levante”. “No, yo ando en la oscuridad”, dijo. Y se fue.

I: Pero, ¿era un hombre?

N: Un hombre, pero era un perro. Sólo se convertía en hombre para venir a dormir. Después era un perro.

Entonces dijo: “Voy a una minga. Me han pedido que vaya a la minga. Anda también para que estemos juntos en la minga”, le dijo a la mujer.

La mujer fue a la minga. Fue a la minga. El hombre no apareció. “¿Dónde está que no viene? Probablemente no va a venir”, dijo la mujer. Entonces comenzaron a comer. Cuando comenzaron a comer, un perro recogía todas las sobras que botaban. Cuando las recogía, las llevaba a la mujer y las echaba en su falda, las juntaba allí. Las llevaba y las echaba sobre ella.

I: ¿Quizá porque era su mujer?

N: Eso es. Las echaba sobre ella como *chani* ‘fiambre de sobras’.

Luego, cuando esa mujer fue a su casa a dormir, ese hombre vino nuevamente por la tarde. Cuando llegó, la mujer dijo: “Me mentiste mucho; fui a la minga y no estabas allí”.

“¿No estaba allí? ¡Te di *chani* ‘fiambre de sobras!’”, dijo.

“Ah, así que fuiste tú. Un perro me tiró huesos. ¿Así que fuiste tú?”

Cuando ella lo golpeó, huyó y se fue. Entonces la mujer supo. Eso es lo que mis antepasados me contaron.

Todos los relatos que he encontrado sobre relaciones sexuales con espíritus tienen carácter legendario, pero los relatos sobre mujeres que han concebido animales por haber usado hierbas para el control de la natalidad, y el miedo de utilizarlas están muy presentes en el pensamiento inkawasino. Algunos dicen que han conocido a mujeres que han tenido animales como hijos o que eso les ha sucedido a algunos miembros de la familia, aunque vacilan para identificar a las personas a quienes les ha sucedido eso. Sólo de una persona de edad se dijo que había dado a luz a un animal.

11.2 Hierbas para el control de la natalidad

Se cree que la savia lechosa del higuierón rojo, que se encuentra en las partes más bajas, es lo que mayormente “*dañakun*” ‘malogra’ a las mujeres, haciendo que den a luz animales. La parte más baja del tronco del árbol a menudo es parecida a culebras enroscadas. Dicen que el *platu qiru*, otro árbol de tronco parecido también puede hacer que una mujer dé a luz animales. En general, una mujer debe tener cuidado de comer alimentos desconocidos. Una mujer dio a luz una culebra porque cuando era joven siempre comía “una fruta muy deliciosa de un árbol silvestre cuyo tronco parecía una culebra”, mientras pastaba ovejas en el campo. Una persona explicó que la savia lechosa de la higuera silvestre disminuye (*pitir* ‘corta’) el flujo menstrual, de modo que queda sangre en el cuerpo. Las culebras se desarrollan de esa sangre coagulada.

Esas sustancias vegetales pueden hacer efecto muchos años después que se han consumido, incluso después que una mujer ha tenido hijos normales. No hay curación para una mujer que da a luz un animal. La savia del higuierón queda en el cuerpo de la mujer, y se considera que sus hijos son *iqirunpa churin* ‘hijos del higuierón’. Como padre, el higuierón “no permite que (la madre) lo olvide”.

En su artículo, “Body and Soul in Quechua Thought (El cuerpo y el alma en el pensamiento quechua)”, Catherine Allen observa que para los quechuahablantes el mundo material está invadido, o animado, por una

influencia creadora que pasa de un objeto a otro. En la siguiente leyenda que un padre (P) relata a su hija (H), encontramos que la “influencia creadora” de la serpiente pasa a la mujer a través de la sangre:

P: El *infyirnu* estuvo con una mujer.

H: El *infyirnu* es una culebra, ¿verdad?

P: Culebra. La culebra es un *infyirnu*. *Inimigu*. Los padres de esa mujer enviaron a ella y a su hermana a hacer mandados, pero las dos no fueron juntas. Fue sola a sacar agua de la acequia. Prefirió ir sola. Se encontró con el *inimigu* allí en la toma. Era parecido a nosotros, exactamente como un ser humano con un poncho blanco. Después que se encontraron durmieron juntos.

H: ¿Como enamorados?

P: Sí, como enamorados con la mujer. Luego, esa mujer quizá tenía sospechas, no sé, pero fue y le dijo:

“Siempre tengo una pesadilla cuando sueño contigo. Sueño que te matan golpeándote con un palo”.

“Eso no tiene nada de malo para mí”.

“Sueño que una roca te aplasta”.

“Eso tampoco tiene nada de malo para mí”.

“Sueño que un derrumbe te entierra”.

“Eso tampoco tiene nada de malo para mí”.

“Sueño que un gavián viene y te lleva”.

“¡Vaya, eso sí me asusta!”, dijo él.

Entonces la mujer lo supo. Ella se puso a tejer después de eso, y ese hombre del poncho blanco vino y se puso a descansar debajo del tejido. Luego mientras estaba echado allí, apareció un gavián; apareció en un lado del otro cerro, gritando. Entonces la mujer vio a la culebra, el *inimigu* que estaba echado debajo del tejido. El gavián lo atrapó enseguida y lo llevó lejos. Lo llevó, no sé a dónde y probablemente se lo comió. Había sangre en el lugar donde lo había atrapado; estaba con sangre. De eso la mujer quedó embarazada. Cuando la mujer quedó embarazada, se puso cada vez más grande. Sus padres la vieron y dijeron que

era del *inimigu*. Cuando el embarazo ya estaba avanzado, hicieron un hueco y encendieron un fuego en el hueco; quemaron el hueco.

H: ¿Pusieron a la mujer en el hueco?

P: Cuando la pusieron allí y la quemaron, una lagartija y una culebra escaparon del hueco de esa mujer. La mujer las había dado a luz.

Según Priest et al. (1995) el animismo puede considerarse como una forma de religión que emplea los principios de pensamiento mágico para la interacción con espíritus y deidades. Menciona dos principios de pensamiento mágico que son la base de la mayor parte de la magia: la magia homeopática (igual produce igual) y la magia contagiosa en la que el contacto físico transfiere el carácter o las propiedades de un ítem a otro. Este principio de contacto o contagio se ilustra bien en la siguiente explicación inkawasina del por qué las hierbas anticonceptivas, consideradas como *inimigu*, hacen que una mujer dé a luz animales. “Las *kurukuna* ‘culebras’, los *inimigukuna* ‘enemigos’ viven debajo del higuerón. Lamen el rocío de sus hojas y de ese modo las *kuntajyayan* ‘contaminan’”. Luego cuando una mujer toma una bebida hecha de la planta, *wamrakuyan kulibrakunata* ‘pare culebras’. La planta se convierte en el padre de la criatura. La influencia creadora de la *kulibra* pasa a la planta y luego al que consume la planta. Priest et al. también mencionan que una extensión del principio de contigüidad/contagio es la idea de que dos cosas que entran en contacto llegan a compartir una esencia común que los une. Eso también ocurre en el caso de una mujer que da a luz una *kulibra*. No se la considera víctima del poder del enemigo como en Cajamarca (Iberico Más, 1988), sino que ella misma se convierte en *inimigu* por su contacto con el mal. Se cree que su identidad se fusiona con la del *inimigu* y según un inkawasino, su “alma no va a Dios porque está con el *dyablu*, el *inimigu*”. El esposo de una mujer que dio a luz un animal dijo: “*Qam inimigu kanki. Nuqaqa kristyanuta upay yarpur purichishuray nir*” ‘Eres un *inimigu*. Pensé que eras un ser humano cuando me casé contigo’.

11.3 Hijos de un *pukyu* ‘manantial’

Antes se creía, como todavía ocurre en Cajamarca (Iberico Más, 1988), que una mujer puede quedar embarazada de un *pukyu* ‘manantial’,

y en consecuencia dar a luz un animal. Esto puede suceder cuando la mujer se sienta en cuclillas o se agacha para tomar agua de un manantial o pasa por encima de un manantial durante la menstruación, puesto que ése es el momento en que se cree que se produce la concepción. En una de las leyendas sobre el origen de las *kulibrakuna* se menciona que una mujer accidentalmente pasó por encima de un manantial muy malo que ella no conocía. Así quedó embarazada con animales. Dio a luz muchas culebras, gusanos, etc. y desde ese tiempo aumentaron. Los *yaku antibukuna* ‘antiguos del agua’ viven en el agua y son los dueños de los manantiales. El sapo está estrechamente relacionado con el *antibu*, y se dice que es uno de los animales que los chamanes pueden parir.

Aunque esta creencia en el poder de procrear que tiene el *pukyu* todavía existe, ya no es ampliamente aceptada, y mucha gente duda sobre su veracidad. Como una mujer dijo: “Después de estar en secreto con un hombre... mentían y decían: ‘Tomé agua de la acequia y eso me pasó’. Es como en la actualidad. Las solteras embarazadas dicen: ‘Comí y por eso estoy así’”.

Esta actitud confirma la conclusión a la que llega Iberico Más (1988) cuando dice que la creencia en los hijos sobrenaturales es el mecanismo social por medio del cual se encubren las relaciones adulterinas de las mujeres, aunque en la actualidad parece que es un mecanismo social que evita que las mujeres practiquen el control de la natalidad, como se ve en la respuesta de una asustada amiga cuando escuchó algunas de las historias: “¡O Padre Dios, nunca haré eso!”

El embarazo sobrenatural dura nueve meses, después de lo cual la mujer da a luz un animal deformado que puede ser una *lagartiga* ‘lagartija’, una iguana o con más frecuencia una culebra con dos cabezas y con el cuerpo cubierto de pelo marrón. En un relato, el hijo del higuerón se describe como que tiene “cabeza y nariz como las de un ser humano, pero no exactamente. De las costillas y de la cintura para abajo es un animal y llora diferente de un ser humano. No tiene brazos. Dice: *chereq, sereq*”.

Parece que nada indica que un embarazo es anormal antes del nacimiento. El abdomen de la mujer puede ser grande o pequeño y sólo una partera con experiencia sospecha algo raro cuando examina a la madre y no encuentra el cuerpo, sólo una o dos cabezas. No se considera al animal como humano, sino como *inimigu* ‘demonio’. Es una amenaza no

sólo para el individuo, sino para la comunidad entera, como lo muestra la siguiente historia de un acontecimiento calificado como reciente:

“Una mujer de Janque era casada y tuvo un embarazo normal, pero dio a luz una *kulibra*. La culebra dejó la casa y se fue a sus chacras. La familia de la mujer estaba asustada y decidió matar a la mujer al día siguiente del nacimiento de la culebra. Pero su hijo culebra apareció cuando la habían rodeado para matarla. Les dijo con voz de bebé: “No maten a mi madre; si lo hacen, me vengaré cuando crezca”. Entonces se fue a las chacras. Sólo venía cuando quería mamar. Su madre tenía pena por él. La gente lo quería matar, y la comunidad entera se juntó con ese propósito en mente. Pero simplemente desapareció y no se sabe a dónde fue”. Dicen que después encontraron y mataron a esa *kulibra*.

En otro relato, el animal deformado, en realidad, hace daño a su padre cuando éste trata de ayudar durante el parto: “Cuando su padre lo quiso salvar de caer al suelo, el animal le mordió la mano y le arañó la piel”.

Puesto que representa un peligro para el bienestar de la comunidad, la gente cree que hay justificación para matar al animal apenas nace, como se hace en Cajamarca (Iberico Más, 1988). Con la desaparición física del animal, el peligro que representa para la comunidad termina. Si el padre está presente, lo corta en pedazos con un machete o una pala; si no está, otra persona realiza esa tarea.

A una mujer le causa mucha tristeza dar a luz un animal. Se preguntan: ¿por qué sucedió eso? ; ¿qué le hizo tener un embarazo anormal?; ¿qué comió?; ¿es por las bebidas de hierbas que tomó? Su vida es triste; su esposo “la odia, la golpea”, y hasta puede tratar de matarla. En una ocasión una mujer fue salvada sólo porque sus suegros la defendieron. Antes esas mujeres eran quemadas. ¿Podría ser ésta una de las razones por las que nadie quiere identificar a las mujeres que han dado a luz animales?

12. Conclusión

Partiendo de una cosmovisión occidental, he descubierto que el sistema conceptual andino que sustenta las prácticas y creencias sobre el embarazo es complejo y difícil de entender; pero algunos aportes se han hecho en cuanto a la manera en que los quechuas de Inkawasi perciben e

interpretan su realidad. Su mundo material es animado y las propiedades de un objeto pueden transferirse a otro mediante el contacto físico, lo que muchos llaman “la magia contagiosa”. Por ejemplo, una mujer puede concebir hijos sobrenaturales por haber tomado hierbas anticonceptivas. Existe además, la creencia de que ciertas acciones pueden producir efectos similares sin el contacto físico. Por ejemplo, si una mujer embarazada pone en el fuego los “pies” de la leña en vez de la “cabeza”, su hijo puede nacer de nalgas. A ese efecto algunos llaman *sympathetic magic* “magia simpática” (Winick, 1970).

Lo material y lo sobrenatural están totalmente integrados en la cosmovisión de los quechuas inkawasinos. Lo sobrenatural es una fuerza siempre presente con la que deben relacionarse diariamente en términos prácticos y concretos. Pueden relacionarse con lo sobrenatural de diferentes maneras: dando comida o aguardiente a las *ánimas* a través de ofrendas que pueden ser maíz o cuyes, o teniendo relaciones sexuales con seres sobrenaturales. A los espíritus no se los considera omnipotentes, sino que pueden ser controlados y manipulados hasta cierto punto por medio de acciones como sembrar ajos en los lugares peligrosos para debilitar su poder.

Algunas de las creencias de los quechuas de Inkawasi son medidas prácticas para asegurar un embarazo saludable y un parto fácil; por ejemplo, evitar comidas muy grasosas, hacer ejercicio durante el embarazo y evitar actividades pesadas. Otras creencias explican preguntas que de otro modo serían imposibles de contestar; por ejemplo, ¿por qué se dan abortos involuntarios?, o ¿qué se puede hacer si hay complicaciones en el nacimiento, como cuando un bebé nace de nalgas o el saco amniótico no se rompe? Parece que la creencia en la concepción de hijos sobrenaturales es un medio



poderoso que asegura que se siga la norma social de no practicar el control de la natalidad.

El estudio de este aspecto de la cultura de los quechuas de Inkawasi, ha sido de una valiosa ayuda para relacionarme mejor con las mujeres de Inkawasi y comprender sus preocupaciones. No pretendo haber aprendido o comprendido todo lo concerniente a este aspecto de su vida y su cultura; pues, creo que queda mucho por aprender.

Apéndice

PARALELOS DE LAS CREENCIAS SOBRE EL EMBARAZO: QUECHUA DE LAMBAYEQUE Y QUECHUA WANKA (véase Floyd 1989)		
CAUSA	EFECTO	
	INKAWASI	WANKA
trabajo pesado	hemorragia y aborto involuntario	se desliza en la matriz, parto difícil y posible muerte
sentarse mucho tiempo	la cabeza del niño se hincha y el parto es difícil	la cabeza crece anormalmente causando sufrimiento en el parto
amamantar a otro niño	el niño se enferma con diarrea y vómitos	la leche se avinagra y se cuaja y no sirve para la lactancia
alzar y acariciar a otro bebé	el bebé alzado se dobla para atrás o sufre de ataques hasta que la mujer dé a luz	llanto y sufrimiento excesivo para el que fue alzado
sentarse mucho sobre piedras	el frío le entra y no podrá dar a luz rápido; una bola de sangre “como una piedra” queda en el vientre después del parto (<i>rumiyasha</i>)	durante el embarazo el vientre se endurece como una piedra, dificultad en el parto
desear comida que no se puede conseguir	aborto involuntario cura: escupir mientras tiene el deseo; tomar hierbas <i>wayrapaq</i> ‘para el viento’ o el estómago de un venado macho	aborto involuntario cura: mezclar un poco de tierra que haya pisado en la puerta, mezclarla con un poco de agua

PARALELOS DE LAS CREENCIAS SOBRE EL EMBARAZO: QUECHUA DE LAMBAYEQUE Y QUECHUA WANKA (véase Floyd 1989)		
CAUSA	EFECTO	
	INKAWASI	WANKA
trabajo pesado	hemorragia y aborto involuntario	se desliza en la matriz, parto difícil y posible muerte
deslizar una <i>pullu</i> 'manta' por debajo del brazo para comer alimento de ella	nace con el cordón umbilical alrededor del cuello	nace con el cordón umbilical alrededor del cuello
colocar el hilo del ovillo alrededor del cuello cuando teje	nace con el cordón umbilical alrededor del cuello	nace con el cordón umbilical alrededor del cuello

PARALELOS ENTRE <i>MANCHAKUY</i> 'SUSTO' Y <i>SATANASYAAKUY</i> 'AGARRADO POR EL DIABLO' (véase Floyd 1989)		
	INKAWASI	WANKA
lugares peligrosos:	<i>saqra pacha</i> 'tierra mala' donde los espíritus subterráneos habitan como algunas colinas y otros lugares peligrosos, corrientes, canales de irrigación, lagos con algas verdes, algunos manantiales, cuevas y cataratas	árboles de <i>inwa</i> , algunos desfiladeros, colinas y otros sitios bien conocidos
peligros:	el <i>sirka</i> 'espíritu del cerro' o el <i>antibu</i> 'antiguo' puede	puede ser cogida por el

PARALELOS ENTRE <i>MANCHAKUY</i> ‘SUSTO’ Y <i>SATANASYAAKUY</i> ‘AGARRADO POR EL DIABLO’ (véase Floyd 1989)		
	INKAWASI	WANKA
	capturar la <i>sumra</i> ‘alma’ cuando sale del cuerpo de alguien por un susto	diablo
síntomas:	llanto excesivo, vómitos, diarrea y movimientos durante el sueño	malparto
cura:	<ol style="list-style-type: none"> 1. cualquiera puede realizar el ritual 2. sacrificio hecho al “dueño” del lugar donde la madre sufrió el susto 3. dirección en que salta la sal indica el lugar del susto y allí se pone la ofrenda 	<ol style="list-style-type: none"> 1. los <i>jampikuna</i> realizan el ritual 2. sacrificio en honor al cerro 3. la dirección del humo indica el lugar para la ofrenda
resultado si no se cura:	el bebé muere y su <i>sumra</i> es llevada por el <i>jintil</i> o el <i>antibu</i> al cerro	la madre no puede dar a luz y muere



Bibliografía

- Allen, Catherine J. 1982. "Body and Soul in Quechua Thought". *Journal of Latin American Lore* 8(2):179-196.
- Floyd, Melanie. 1989. "Mipa: Explicación de las creencias sobre el nacimiento". *Estudios Etno-lingüísticos*, 25-42. Documento de Trabajo 21. Lima. Instituto Lingüístico de Verano.
- Iberico Más, Luis. 1988. "Los hijos sobrenaturales". *Anthropológica* 6(6): 249-256.
- Polia, Mario. 1988. "Glosario del curanderismo andino en el departamento de Piura, Perú". *Anthropológica* 6(6): 177-232.
- Priest, Robert J., Thomas Cambell y Bradford A. Mullen. 1995. "Missiological syncretism: The new animistic paradigm". *Spiritual power and missions – Raising the issues*, Evangelical Missiological Society Series, N° 3, William Carey Library.
- Shaver, Dwight A. 1989. "Peepholes into Inkawasi Quechua Worldview" Ponencia presentada a la Eighth Annual Peru SIL Ethno-Linguistic Conference (ELCON VIII).
- Winick, Charles. 1970. *Dictionary of Anthropology*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams & Co.



LA COCA Y EL CERRO: Observaciones sobre la cosmovisión de los quechuas de Panao¹

Terry P. Smith

1. Introducción

1.1 Las culturas como patrones del cosmos

El estudio de programas computacionales para la publicación de libros me familiarizó con el concepto de “patrones”, las partes de una publicación que ya están en el formato adecuado. Preparar una publicación resulta más simple puesto que todo lo que se tiene que hacer es colocar el texto dentro del formato ya programado, y automáticamente toma la forma diseñada. La cultura es el patrón de vida de una sociedad; las experiencias de un individuo encajan en los recuadros de una “página” cultural, cuyos significados ya están diseñados. El “formato” básico se desarrolla durante el proceso de socialización, da significado a la experiencia y define los parámetros de conducta. Y así como uno puede modificar el formato de un párrafo, puede también modificar el patrón de la propia cultura. Esta analogía ilustra la definición de cultura que da Spradley (1980:6) donde dice que es “el conocimiento adquirido que las personas emplean para interpretar la experiencia y generar comportamiento”. Al mismo tiempo es importante reconocer que no somos solamente la creación de nuestra cultura, sino también los creadores y modificadores de ella.

Donald Smith (1991:16) ilustra cuatro niveles de la cultura por medio de cuatro círculos concéntricos. El círculo exterior está compuesto por los componentes observables de la cultura: el comportamiento social observable entre los miembros de un sistema sociocultural, y las herramientas, estructuras y otros objetos que esos miembros producen. Dentro de ese círculo está otro círculo, el de los valores. Esto tiene que ver con los criterios que definen lo que se considera bueno y malo;

¹ Ponencia presentada en la XIV Conferencia Etno-lingüística del Instituto Lingüístico de Verano, Perú, 1995. Una versión en inglés apareció en 1996 (ver las referencias).

determinadores culturales que tienen influencia en la conducta. El siguiente círculo es el de las creencias, el conjunto de conocimientos sobre lo que es verdad, y lo que no es verdad, y que tiene aún más influencia en la conducta. El círculo interior representa la cosmovisión del individuo y de su cultura. La cosmovisión es el concepto cultural general de la realidad material, emocional, psicológica y espiritual; representa todo lo que existe para una sociedad. En el presente trabajo se describen elementos de estas capas exteriores, las costumbres y las creencias asociadas con el Cerro² y la coca, para poder comprender la cosmovisión de los quechuas de Panao.

1.2 Razón y finalidad del estudio

La comunicación dentro de un contexto sociocultural es normalmente efectiva porque los patrones básicos de pensamiento son más o menos compartidos por los miembros de un sistema sociocultural. Pero la comunicación intercultural es más compleja y difícil, porque la combinación de patrones de pensamiento de cada cultura es única. Mis patrones culturales, por ejemplo, son occidentales. El presente estudio describe observaciones de los patrones culturales de los quechuas de Panao, especialmente en lo que se refiere al hombre y su relación y comunicación con el mundo que nosotros llamaríamos “sobrenatural”.

La interacción con el mundo sobrenatural es un fenómeno casi universal, muchas veces expresada como creencias y prácticas religiosas. Dentro del campo de la religión, las culturas encuentran respuestas a las preguntas de “¿Quién soy?” y “¿Para qué existo?” Las respuestas dan pautas de conducta y ayudan a comprender las experiencias de la vida, especialmente las que están fuera del control del individuo. Dentro de las respuestas se encuentran explicaciones sobre la vida anterior y posterior a la existencia actual. Las observaciones sobre las relaciones y la comunicación de los quechuas de Panao con lo sobrenatural es, pues, un intento de comprender varios aspectos de su religión.

El noventa y cinco por ciento de los quechuas dice que su religión es la cristiana, ya sea católica o protestante. Por ello, se podría suponer que las prácticas religiosas que observan estarían de acuerdo con las prácticas

² “Cerro” se escribe con mayúscula porque representa una deidad quechua.

y las creencias históricamente codificadas en la Biblia o en las tradiciones religiosas de la iglesia, sea católica o protestante. Sin embargo, a menudo ése no es el caso. La presente investigación se aplica al proceso de la traducción de pasajes de la Biblia; la manera en que los quechuas interpretan los conceptos judeocristianos acerca del hombre y su relación y comunicación con Dios. Para ilustrar la necesidad de comprender el patrón cultural de los quechuas, veamos dos ejemplos que muestran el sincretismo de las creencias cristianas y no cristianas en la cultura quechua:³

Rosa es una mujer que vive en el pueblo de Anku Marka. Se la considera cristiana. Partiendo de un patrón bíblico sería de suponer que es monoteísta, y que la deidad en la que ella confía es Dios el Creador. Sin embargo, Rosa también mastica coca para la adivinación y lleva ofrendas al Cerro para la sanidad de alguna persona. Estas dos ideas muestran el sincretismo. El “formato” bíblico y el formato quechua tradicional no son idénticos. En muchos casos ni son semejantes, pero se han combinado en la mente de Rosa. Puesto que las prácticas de esta mujer aparentemente no crean lo que los psicólogos llaman “disonancia cognoscitiva” con su sistema original de creencias, ¿cómo ha resuelto las diferencias, y hasta las aparentes contradicciones, entre los dos sistemas de creencias?

³Los textos incluidos en este estudio fueron provistos por los siguientes amigos que hablan el quechua de Pano: Alfonso Jorge Jara, Apolinario Baylón Jorge, Guillerma Sandoval Espiritu, Juan Villogas Durán, Juana Simón Maíz y Pablo Villogas Javier.



María protege a su hijo del Cerro.



Un niño más grande recibe la misma "inoculación".

Otro ejemplo: María tiene un hijo de un año de edad. Al sacrificar una vaca, desviste al niño, le cubre la cara con una tela. Tan pronto como sacan la panza del animal, hacen dos orificios grandes en ella y pasan al niño por el contenido de la panza. Luego sin lavar, María lo viste rápidamente. El olor del contenido de la panza es desagradable para el Cerro, y por eso no tocará al niño para asustarlo y robarle su ánima. Estos patrones de comportamiento deberían chocar con los patrones bíblicos, porque María dice que es evangélica y que confía en el Dios de la Biblia quien la sanó de calcificaciones de la vesícula. ¿Cómo resuelve ella el contraste entre su curación por fe y la práctica a la que somete a su hijo?

Para que los pasajes bíblicos traducidos sean comprendidos, el traductor debe comprender la cosmovisión de los hombres y las mujeres quechuahablantes. Debe comprender las semejanzas y las diferencias que existen entre sus propios patrones culturales y los de los quechuas, y las

perspectivas culturales de la Biblia o de otras obras que piensa traducir al quechua.

1.3 Los quechuas de Panao

La comunidad andina con la que mi familia y yo hemos vivido y trabajado es una comunidad quechua de Panao. Los hablantes del quechua de Panao son campesinos dedicados a la agricultura que viven entre la Cordillera Occidental y la Cordillera Azul en los distritos andinos de la provincia de Pachitea, departamento de Huánuco. Los distritos andinos de Panao y Chaqlla, Molinos y Umari, con una población rural aproximada de 40,000⁴ personas, representan un grupo social distinto de los demás: se autoidentifican como *Panao runakuna* ‘gente de Panao’. Panao es la capital de la provincia. Lingüística y culturalmente se consideran diferentes de los grupos quechuas vecinos.⁵

La familia nuclear es la unidad social básica. Sin embargo, el grupo social principal es la familia extendida. El origen de muchas comunidades puede remontarse a los grupos de familias extendidas llamadas *ayllu*. La familia extendida es la fuente principal de identidad, seguridad, recursos y trabajo. Al crecer, las comunidades formadas por varios grupos familiares o al fragmentarse el *ayllu*, las relaciones del grupo primario se pueden extender por medio de otros vínculos sociales, como los del compadrazgo. Estas relaciones también contribuyen al sentido de identidad del individuo; se supone que son confiables y son fuentes de recursos y de trabajo. Quicaña (1995:72) dice que esa identificación con el *ayllu* se basa en el parentesco, el compromiso con las metas agrícolas de la comunidad y en una cosmovisión común.

⁴Datos del censo realizado en 1993 por el Instituto Nacional de Estadística e Informática. La población de la provincia de Pachitea, 46,162 habitantes, se divide casi equitativamente entre hombres y mujeres, 88% de los cuales viven fuera de los centros urbanos. El 88% de la población es católica. El 56% habla quechua como lengua materna; y el 5% de la población tiene educación secundaria o superior, aunque el 52% de los mayores de 10-12 años de edad declararon ser analfabetos.

⁵Las variedades que se hablan en las regiones vecinas se identifican como quechua de Ambo-Pasco al sur, quechua del Huallaga por el oeste; ambas clasificadas como “Quechua I” por Torero y como “Quechua B” por Parker. Hacia el norte y el este van desapareciendo las cadenas de montañas y empieza la selva.

A la entrada del pueblo de Chaqlla hay un gran letrero que anuncia que uno se encuentra en “La capital de la papa del Perú”. El producto predominante de la región es la papa. Algunas comunidades producen hasta 30 toneladas métricas por hectárea. Las papas se siembran tanto en la altura como en los valles y en las estepas altas andinas. En los valles también se siembra maíz, frijol y zapallo. En algunas temporadas del año los agricultores de Panao emigran a la selva alta donde siembran coca y otros productos tropicales, como arroz, plátano y yuca.

La provincia de Pachitea fue creada políticamente el 2 de febrero de 1956. Sin embargo, su carácter cultural distintivo fue mencionado por los españoles a mediados del siglo dieciséis, cuando el capitán Gómez Arias de Ávila fue enviado a conquistar la región de los chupaychos y especialmente a los panatahuas de la región de Panao. Arias y algunos clérigos fueron los que se encargarían de la cristianización de los indígenas. El proceso de cristianización por parte de la iglesia católica ha continuado por más de 450 años, y en los últimos sesenta años los protestantes han participado en la evangelización.

Weber (1996:31) describe el quechua del Huallaga y su vecino de Panao “como ‘reliquias’, puesto que no han sufrido tantos cambios como las variedades occidentales que estuvieron mucho más cerca a los centros precolombinos de prestigio”. Parece que la cultura continúa resistiendo el cambio provocado por el mundo exterior, y mantiene la lengua y las tradiciones, como se ve en las costumbres y las tradiciones descritas en el presente trabajo.

1.4 Adquisición de los patrones culturales

En el proceso de enculturación dentro del mundo quechua de Panao, descubrí que las hojas de coca y el Cerro son elementos importantes en su cosmovisión. Los cuentos, los mitos y otras narraciones enseñan la cosmovisión a la generación siguiente, y son una fuente de datos de mucho valor para los que quieren entender una cultura. Por eso, a manera de introducción, veamos en los dos relatos breves que siguen cómo se entrelazan esos dos elementos.

CUENTO DEL CERRO HEMBRA Y EL CERRO MACHO

Una vez un hombre andaba cazando venados. Pasó la noche en una cueva, la casa de un Cerro Hembra (María) y de un Cerro

Macho (José). Mientras estaba allí pernoctando, llegó José Takarpu. “¡Hola, señora María Matikula!” “Pase señor José Takarpu”, dijo ella. Más tarde, cuando él (el cazador) se iba a acostar, él (José, el Cerro Macho) preguntó: “¿Qué es lo que apesta a algo a medio cocinar?” Ella contestó: “Es nuestro nieto. Él me acaba de dar unas hojas de coca. Me acaba de dar un cigarro”. “Ah, bueno”, dijo él. Entonces cuando él (José, el Cerro Macho) se levantó de dormir dijo: “He soñado con los huesos de los antepasados”. Ahora cuando el cazador se levantó, vomitó un hueso de los antepasados. Por eso él (el Cerro) había soñado con huesos de los antepasados.

CUENTO DEL CERRO QUE QUERÍA CORAZÓN Y PULMONES

Una vez un hombre pasó la noche en Pashpa Pata. En esa pampa está la boca del Cerro. El viento sale de allí. Allí a medianoche el Cerro Wanakawri llamó a otro Cerro diciendo: “Solamente su corazón. Solamente sus pulmones”. Entonces el otro Cerro contestó: “Pero ha comido hierbas amargas. Ha comido ajos. Pero aquí hay un hombrecito flaco que puedes comer. Pero sus pulmones son sólo para mí”. Así que el otro Cerro dijo: “Por favor, por lo menos invítame para probar un poquito de los pulmones. Estoy queriendo eso, puesto que hace un año que no he probado pulmones”. Al oír esa conversación, masticando coca, el hombre vio el amanecer del nuevo día. Pero el hombrecito flaco, él no masticó coca. Estaba muerto al amanecer del día. Así que comemos hierbas amargas y ajos, para que el Cerro no nos devore. Cuando pasamos la noche en lugares deshabitados, masticamos hojas de coca.



El vocabulario de estos textos es bastante claro. Sin embargo, resultan confusos para el lector que no comparte el conocimiento enciclopédico de los quechuas de Panao. La comprensión de la cosmovisión quechua es indispensable para poder entender todo el significado de los textos.⁶ Relatos como éstos destacan las prácticas y las creencias que me sirven para comprender mejor la cosmovisión andina.⁷

La sección siguiente inicia una descripción detallada de las prácticas y las creencias de los quechuas, específicamente las relacionadas con el Cerro y la coca. La sección final contiene mis observaciones de la cosmovisión andina e ilustra las implicancias que tienen para el trabajo del traductor.

2. El cerro

2.1 El Cerro como una realidad material y espiritual

Los cerros dominan el mundo de los quechuas de Panao quienes habitan entre las cordilleras y los valles de la vertiente más oriental de los Andes centrales, la cordillera de Huachón. Las comunidades de la zona ecológica quechua (o *chakra*)⁸ están ubicadas entre los 2,500 y los 3,000 metros sobre el nivel del mar, y otras comunidades están en la puna (o *jirka*) entre unos 4,100 y 4,800 metros. Pero el predominio de los cerros no

⁶Los quechuas saben que el Cerro es un ser viviente, y que es principalmente malévolo. Posee sentidos semejantes a los del hombre, y no le gustan los olores fuertes, como el de los ajos. Las cuevas son las puertas de su casa. Siendo una divinidad, conoce el futuro. Los huesos de los antepasados también tienen vida, y lo normal es que se trate de evitar el contacto con ellos. Esto es importante, pues se espera que haya una resurrección (véase Quicaña 1995:67). Cuando se mueven, pueden adherirse a una persona o animal; no se pueden extraer y ocasionan molestias a la persona o animal hasta que muere. Masticar coca quita la somnolencia.

⁷Cuando se habla de los quechuas y del mundo andino en el presente trabajo, la referencia es específica a los hablantes del quechua de Panao, a menos que se indique lo contrario.

⁸Las zonas ecológicas de la quechua (2,500-3,000 m) y la puna (4,100-4,800 m) son los nombres más globales que se dan en el atlas. Los de *chakra* y *jirka* se adecúan más a la realidad de los quechuas de Panao. Véase Benavides (1982) para los detalles en cuanto a las zonas ecológicas verticales del Perú.

se limita al ambiente físico, sino que también satura la dimensión espiritual de la vida cotidiana. Los personajes predominantes de los textos introductorios que presentamos son los cerros. Son seres animados, predispuestos a la maldad y, por lo tanto, exigen la devoción de sus “nietos”, que son los quechuas, para asegurar su benevolencia.

2.1.1 Origen del Cerro

Parece que la creación de los cerros y de los quechuas es un tema que no se menciona en la cultura. No se habla mucho de los eventos de la vida de los padres y de los abuelos de un individuo y su historia se pierde.⁹ Y aunque, se dice: *Tayta Jirka kawan pasaypa. Manam wañunchu*. El Padre Cerro vive para siempre. No muere, su origen como un ser animado se recuerda de la siguiente manera:

Tayta Jirka se originó hace mucho tiempo cuando llovió fuego sobre la tierra y algunas personas trataron de escapar metiéndose en los huecos y las cuevas de la tierra. Esas personas quedaron atrapadas, enterradas con el camino para regresar a la superficie cerrado. Así que se quedaron dentro de la tierra. Se encogieron, sus espíritus se quedaron y ahora viven en los cerros. Ellos son el Cerro.

El cerro Mashkara Punta parece la cabeza de un hombre con la mirada distante y es considerado un Cerro poderoso. Juntamente con el Apallakuy, el Ismalón, el Waräkuy y la Punta Siete Colores son los Pichgan Punta (Sus Cinco Cerros) de los quechuas de Panao. Se les considera los más altos y más poderosos de la región. Aunque todos los cerros tienen un nombre, al referirse al Cerro en general se emplea el nombre común de *Yaya Jirka* o *Tayta Jirka*. Estos nombres indican que el Cerro es masculino. Pero también es posible referirse a ellos con el nombre de *Pacha Mama*, que tradicionalmente es la ‘Madre Tierra’. Esta dualidad se ve en el texto “El Cerro Macho y el Cerro Hembra”. Sin embargo, el nombre más conocido en la cultura es el de *Tayta Jirka* (Padre Cerro), como se ve en el presente trabajo.

⁹Quicaña (1995) describe algunas de las instrucciones del III Concilio de Lima, realizado en 1551, en el que se elabora un plan agresivo para eliminar el sistema de creencias de los quechuas de modo que la iglesia católica pudiera evangelizar mejor a los “idólatras”.

Para los campesinos quechuas de Panao la tierra es el punto central de la vida y la Tierra (de su región) es el Cerro. Por lo tanto la presencia de *Tayta Jirka* satura toda la vida y la cultura. Los *ushnukuna*, los restos arqueológicos de casas que se encuentran en los cerros, hacen recordar la presencia del *Jirka*.

2.1.2 El corazón del Cerro

Cuando se pregunta por la naturaleza de *Tayta Jirka*, se dan muchas respuestas. Esas respuestas revelan el corazón, o el carácter, del Cerro:

- *Juyu Tayta Awwillu*, el Padre Abuelo es malo.
- *Munayniyuj*, es poderoso.
- *Runakuna manchakun*, la gente se asusta.
- *Jishyächin*, produce enfermedad.
- *Mankurmäshunpaj*, nos hará lisiados.
- *Kapashunkipämi*, te castrará.
- *Runakuna waskan*, castiga a la gente.
- *Wañuchishunki*, te matará.

Aunque la naturaleza del Cerro es aparentemente malévolas, la gente confía en que protegerá todos los aspectos de sus vidas.¹⁰ Su presencia puede estar representada en la casa por medio de piedras traídas de lugares arqueológicos prehistóricos: una piedra grande representa al hombre de la casa; una más pequeña representa a la esposa; y piedras pequeñas representan a los hijos. Esas piedras “vivas” aseguran el bienestar de la familia.

Para invocar la protección del *Jirka*, la gente le ofrece hojas de coca, aguardiente, cigarrillos, caramelos, galletas y a veces la punta del corazón de un animal sacrificado. Dicen: *Jirkata jaranchi alli kawananchipaj* ‘Alimentamos al Cerro para que vivamos bien’.

¹⁰Esta naturaleza malévolas contrasta con la naturaleza benévola de *Pachakamaq* que, según Quicaña (1995), era el dios andino establecido durante el reinado del inca Pachacutec.

2.2 La alimentación del Cerro

2.2.1 Protección para las cosechas y los animales

Antes de arar una chacra el hombre dice: *Tayta Jirka, yanapaykallämay aruynikunachru* ‘Padre Cerro, ayúdame por favor en mi trabajo’ mientras coloca *juk amuy* (un puñado de unas diez hojas verdes de coca) en un hueco debajo de una roca grande, o mientras rocía aguardiente en el suelo diciendo: *Tayta Yaya Jirkata mallichishaj kay awardintita* ‘Haré probar al Padre Cerro este aguardiente’. Si la tierra absorbe rápidamente el licor, el hombre sabe que el Cerro se ha agradado con la ofrenda. Luego se colocan hojas de coca, cigarros y quizá un poco de caramelos en la hendidura de una roca o en un hueco del suelo. A veces la punta del corazón de una oveja o una vaca se ofrece como sacrificio al Cerro. Una cosecha de papas que rinde entre veinte y veinticinco sacos por saco de semilla sembrada evidencia la respuesta favorable del Cerro a la ofrenda del agricultor. Por el contrario, si solamente se obtienen algunos sacos por saco de semilla, el Cerro no se ha agradado, y la gente sufrirá por falta de comida hasta la siguiente cosecha de papas.

Cuando una mujer lleva los animales a pastar, puede invocar al espíritu del Cerro para que proteja a los animales diciendo: *Tayta Jirka, uywäkunata rikaykullay* ‘Padre Cerro, por favor vigila mis animales’.

2.2.2 Protección en los viajes

Cuando van de viaje, invocan al Cerro para que vea con ojos favorables el viaje y para que quite el cansancio a los viajeros. Para hacerlo, al andar por el camino recogen una piedra y la llevan a la parte alta del paso y la colocan allí como una ofrenda al Cerro.

Cuando uno va a un lugar por primera vez, estando todavía lejos, recoge un palito y lo amarra en forma de cruz (*kasha matanka*) para colocarla en la parte más alta del paso como una ofrenda para el Cerro. Los pasos de Chawllinka Punta (4000 m) y Minasilla Punta (3750 m) son lugares tradicionales donde se colocan estas ofrendas. Así también, cuando llevan animales a pastar en un lugar donde no han estado antes, ofrecen hojas de coca al Cerro, y le piden que acepte su presencia y los vigile, y los haga reproducirse bien.

2.2.3 Protección para la casa

La presencia del Cerro también se invoca durante la construcción de una casa. Antes de construir, un *chrajchrakuj* (uno que sabe masticar coca y sabe hablar con el Cerro, es decir, un adivino) mastica toda la noche hasta el amanecer¹¹ invocando la ayuda del Cerro para los constructores, y para que la casa sea sólida. Luego traen una *wanka* (una piedra plana) desde Ushnu Punta, la cumbre donde vivieron personas prehistóricas y la entierran cerca del lugar donde se va a construir la casa. El *wanka* es parte del Cerro y se cree que tiene poder. Es un *mikuj* (uno que devora) y un *kawakuj* (uno que vive). Sobre el *wanka* se coloca una vasija pequeña de barro que contiene hojas de coca y otros objetos ofrecidos al Cerro. Entre ellos está un poco de aguardiente en una sección de bambú. Todos los meses se renuevan las ofrendas al Cerro. Como respuesta, la responsabilidad del Cerro es proteger la casa contra los ladrones, y hablar por medio de sueños para anunciar a los dueños de casa eventos futuros, tales como la llegada de un familiar o amigo, o algo relacionado con los animales.

2.2.4 Favor en los acontecimientos especiales

La construcción de una casa es un evento no muy frecuente en la vida de una persona. Es un evento especial, como el matrimonio o la compra de terrenos grandes en las distintas zonas agrícolas. En cambio, el *jatun murukuy* ‘la siembra mayor’ en la chacra desde mediados de mayo hasta julio y la *iniru murukuy* ‘la siembra de enero’ así como trasladarse a otras zonas agrícolas y a nuevos pastos son eventos cíclicos durante el año. Sin embargo, durante todos esos eventos la gente lleva ofrendas al Cerro para recibir su favor durante todo el año.

¹¹La coca en realidad no se mastica, sino que las hojas se colocan entre el carrillo y la encía y se chupa el líquido que se produce. Se le añade cal con lo que se “endulza” la mascada y ayuda a liberar los alcaloides; el alcaloide principal es la ecgonina, no la cocaína. Burchard (1992:477) cita a Neischulz que dice que la “ecgonina es unas ochenta veces menos tóxica que la cocaína; que tiene poco efecto o no afecta el sistema nervioso simpático; no tiene propiedades anestésicas ni eufóricas; y que dosis orales aumentan las aptitudes activas de las ratas aunque menos que dosis orales semejantes de cocaína”. Pero Cabieses (1993:214) indica que el alcaloide liberado es la cocaína como tradicionalmente se ha sostenido.

Los cumpleaños son una ocasión para preparar el *punchi*, una mazamorra suelta, pero antes de servirlo se arroja un poquito al fogón para que el Cerro lo pruebe. Cuando los hombres se reúnen a tomar, hacen una ofrenda parecida arrojando un poquito de bebida al suelo.

El fogón es el corazón del hogar quechua. Allí es donde hacen la mayoría de las ofrendas, especialmente durante la luna llena. Unas hojas seleccionadas de coca verde y un poco de cal se colocan en las brasas; si las hojas se convierten en ceniza blanca, el Cerro se ha agradado; si se vuelven negras, el Cerro está ofendido, y el día siguiente traerá lluvia e infortunios. Si la ofrenda se ha hecho antes de un viaje y el Cerro está ofendido, lo mejor es postergar el viaje.

2.2.5 El rescate del espíritu

La gente de los Andes sabe cuándo debe invocar el favor del Cerro para eventos venideros. Sin embargo, a veces ocurre algo inesperado, y el Cerro lleva el espíritu de una persona. Este peligro genera mucho temor que se ha evidenciado en los viajes que he hecho caminando por los cerros con amigos quechuas. Cada vez que tropiezo con una piedra me dicen que el Cerro me va a matar. Este temor se refuerza cuando los padres advierten a los niños que no dejen que sus hermanos menores se tropiecen o se caigan en el camino. Lo que ocurre si uno se cae es lo siguiente:

Cuando uno se cae, *Tayta Jirka* agarra tu espíritu. Si no te lo devuelve en uno o dos días, morirás. Para rescatar el espíritu, hay que alimentar al Cerro. Algunos, después de alimentar al Cerro, extienden una manta en el suelo. Entonces el espíritu regresa y recogen su manta. Así reciben de nuevo su espíritu. Otros alimentan al Cerro y llaman al espíritu perdido, diciendo: “Regresa, regresa espíritu mío” a medida que agitan una flor de un lado a otro. Entonces regresa.

Alimentar al Cerro es necesario para obtener su benevolencia o rescatar el espíritu perdido, pero a veces no basta. Por eso, los quechuahablantes están siempre bajo el temor del poder que el cerro tiene para ocasionar la muerte o traerles desastres. Cuando el *Tayta Jirka* está ofendido, la persona tiene que darle una mejor ofrenda. Así como a las personas les gusta la coca, los cigarros, el aguardiente, los caramelos, las galletas y la fruta, así también el Cerro se alegra cuando recibe cantidades pequeñas de esos productos.

2.3 El Cerro, agente de enfermedades

2.3.1 Cómo se ofende al Cerro

Se dice que todas las enfermedades son producidas por el Cerro; la sanidad también viene de él. Cuando está ofendido, envía enfermedad. Cuando la gente peca contra él, orinando o defecando en la entrada de una cueva que es la entrada de su casa, sacando piedras de un *ushnu* (una morada prehistórica) para construir, o cuando tiran piedras al *ushnu*, el Cerro se enoja y, como resultado, vienen las enfermedades: las papas sufren de alguna plaga; la persona se vuelve ciega o se llena de llagas, o tiene infección en los órganos genitales. Cuando estas calamidades le llegan a una persona, debe alimentar al Cerro para apaciguarlo y recobrar la salud.

Los pecados que ofenden al cerro son pocos y pueden evitarse fácilmente. Es mucho más común ofender al prójimo. Es malo raptar a una mujer, robar, matar, mentir y pelear. Cuando los adultos dicen a una persona que ha hecho mal, esa persona sabe que ha pecado.¹² La persona debe hacer restitución y confesar su pecado al sacerdote. Sin embargo, la persona ofendida o perjudicada puede hablar con el Cerro acerca del mal que ha sufrido, y el Cerro castigará al ofensor. El ofensor no sólo debe hacer restitución y confesar, sino que debe también alimentar al Cerro para aplacarlo.

2.3.2 Enfermedad del Cerro

Al hablar del Cerro, es preciso también describir el *ajay* o *manchakay* ‘susto’, la enfermedad que produce. Durante toda la investigación para el presente trabajo se repitió la palabra *manchachimanchi* ‘nos asusta’. Este temor restringe muchas de las actividades cotidianas, y se vuelve agudo cuando uno se tropieza o cae al suelo o cuando sufre una enfermedad de origen no determinado.

¹²El ofensor sabe que ha hecho algo malo cuando sus mayores se lo encaran. Cuando la falta llega al conocimiento público, el ofensor se avergüenza.

2.3.3 Temor crónico

El temor al Cerro es crónico en el sentido de que la noche se convierte en un ambiente hostil en el que vagan los espíritus malos, y la gente debe protegerse quedándose en casa después del anochecer. Lugares como los arroyos y las quebradas están poblados por espíritus, y hay que evitarlos. Las cuevas son la “boca del Cerro” que pueden devorar a las personas. Uno no debe sentarse en una piedra; el Cerro puede castrarlo. Como dice la gente: “Tenemos que alimentar al Cerro para que no nos haga daño y para que nos ayude”. Cuando el Cerro ha sido alimentado y está contento, puede proteger a la gente de muchos peligros.

2.3.4 Temor agudo

El temor se vuelve agudo cuando un niño u otra persona mayor se caen, su espíritu es desalojado y el Cerro se apodera de él. El malestar que resulta, *manchakay* ‘susto’, debe curarse con los tratamientos adecuados que devuelven el susto al Cerro y el espíritu a la persona. Los síntomas y su tratamiento se describen en las secciones siguientes que hablan del empleo de la coca. Sin embargo, también existen medidas de protección para defenderse contra la malevolencia del Cerro. Esas medidas se describen en la sección siguiente.

2.4. Protección contra el Cerro

La presencia del Cerro domina todo el mundo andino; no es posible escaparse de ella. La primera defensa que la gente tiene es mantener al Cerro satisfecho. Las ofrendas de coca, aguardiente y golosinas se han descrito en secciones anteriores. Pero para los que necesitan mayor protección existe otra respuesta.

2.4.1 Protección para los indefensos

Los niños nacen indefensos y, por lo tanto, necesitan protección especial que solamente puede dársele una *chuspa* ‘amuleto’. La *chuspa* es una bolsita tejida que contiene elementos especiales, y se cuelga alrededor del cuello del niño para protegerlo contra el Cerro. Los elementos que

refrenan al Cerro son de dos tipos: los primeros son semillas de ruda,¹³ ajos y azufre, cuyo olor es desagradable para el Cerro. El segundo tipo es la semilla de *wayrush* ‘huairuro’ que por su color rojo brillante y su mancha negra resulta atractiva para el Cerro al punto que lo distrae y ya no ve al niño.¹⁴ Con esta doble protección, un niño tiene más posibilidad de sobrevivir los años más vulnerables de su infancia y de convertirse metafóricamente en un *awkis* ‘una persona mayor’ de tres o cinco años, que ya puede andar sin caerse.



Una lana de color brillante

El hecho de que se pueda distraer la atención del Cerro por medio de objetos de colores brillantes se aprovecha para extender protección a otros y también a los animales. Una lana de color brillante que se amarra alrededor de la muñeca o el cuello, o una *wayta* ‘flor’ de lana que las mujeres se cuelgan en la cintura sobre la pollera negra sirve como un *piñi* ‘borla’ y son amuletos para protegerse contra el Cerro. Las mismas borlas se ven a menudo en las orejas de las ovejas, las vacas y los animales de

¹³Las hojas de la ruda, *Ruta graveolens*, que también son de olor muy acre, se pueden utilizar también para bañar al niño, y una semilla de ruda de cinco puntas es muy efectiva para contrarrestar una maldición.

¹⁴El *wayrush* o semilla de huairuro, *Erythrina Leguminosae*, se trae de la selva. Algunas variedades son comestibles; otras son apreciadas por sus propiedades medicinales.

carga.¹⁵ Es mejor que el Cerro “se muera por” esos objetos que lo atraen que por una persona o sus animales.¹⁶

Estos ejemplos muestran la relación que existe entre los quechuas y el Cerro. El Cerro es el ser espiritual que predomina en el mundo andino, pero hay muchos otros espíritus que también son temidos. Lo que la gente habla de encuentros que tiene con los espíritus que vagan en la noche hace pensar en los cuentos de fantasmas que los niños cuentan alrededor de una fogata en los campamentos que se organizan en algunos países occidentales. Pero en este caso se trata de adultos que hablan de sus propios encuentros nocturnos con seres y circunstancias que les han provocado terror. El temor está presente cuando relatan experiencias de segunda mano cuya veracidad no se duda. A continuación se da una breve descripción de los espíritus.

2.5 Otros seres malignos

Los *ushnukuna* no son solamente ruinas arqueológicas de origen prehistórico; también son los espíritus de personas que quedaron atrapadas bajo tierra cuando llovió fuego sobre la tierra; son también *Tayta Jirka*. No sólo viven en las ruinas sino que también están en las grietas de la superficie. Si una persona se encuentra accidentalmente con los *ushnukuna*, la escupen y le producen heridas conocidas como *ajay* o “enfermedad del Cerro”, o pueden producirle ceguera. El Cerro debe recibir alimentos, para que las heridas *ajay* sanen. A veces los *ushnukuna* y otros espíritus devoran a personas o a perros; no los distinguen.

El *supay*, *kuchipa sikin* o *shapshiku* ‘diablo’, ‘trasero de cerdo’ o ‘Satanás’ vive en los valles¹⁷ y vaga en la oscuridad. Se sabe que arrastra

¹⁵Las llamas y las alpacas aparecen en fotografías con esas borlas y la explicación que se da es que sirven para identificar al dueño.

¹⁶Pero el Cerro no es la única amenaza para personas o animales que son atractivos; *Wakin warmikuna yurishanpita juyu ñawiyuj. Imas kuyashan wañun. Wamrāta allāpa kuyar, ukyangapaj.* ‘Algunas mujeres, desde su nacimiento, tienen mal ojo. Todo lo que quieren se muere. Si quieren mucho a mi hijo, lo quieren hasta matarlo’. Puesto que las personas pueden tener mal ojo, hay que distraer su atención con objetos de colores brillantes.

cadáveres por la noche, especialmente en ciertos barrancos donde hay más oscuridad por la vegetación. Asusta a la gente y puede causar locura. La gente reza el Padre Nuestro para que el *supay* no los asuste.

El *kuku* o el *alma* vive en los valles, las cuevas y los cementerios. Durante un eclipse cuando “muere el sol”, la gente no sale de su casa porque los *kukukuna* están muy activos y pueden enloquecer a una persona. Cuando una persona mala muere, su *kuku* busca a personas para devorarlas o para llevárselas. Sale del cementerio y asusta a la gente. Por esa razón, lo normal es que los cementerios estén distantes de las comunidades. Los cementerios están rodeados por una pared para evitar que los niños y los perros se acerquen inadvertidamente, puesto que el *kuku* devora especialmente niños y perros. Cuando una persona está muy enferma, su *kuku* va a buscar a alguien para pasarle la enfermedad. Si por engaños puede hacer que alguien reciba la enfermedad, el dueño del *kuku* no muere.

Un *kundinadu* es el espíritu de una persona que ha tenido una mala muerte. Se considera que una persona ha tenido una mala muerte si alguien lo maldice y muere, si alguien lo mata, si se despeña, si se suicida tomando veneno o si se ahoga. El *kundinadu* asusta a la gente. Está condenado a vagar hasta que pueda por engaños hacer que una persona conteste su llamado. Entonces puede cambiarse por el espíritu de esa persona.

El *Tayta Inti* ‘Padre Sol’ y la *Mama Killa* ‘Madre Luna’ fueron deidades supremas en la tradición inca. Pero los quechuas de Panao no les adjudican la misma posición. Solamente dan luz y calor. La luna creciente señala el tiempo propicio para la siembra. Las *istrillakuna* ‘estrellas’ son consideradas malignas. Sin embargo, durante los meses de julio y agosto, cuando el cielo se vuelve muy claro, indican el mejor tiempo para sembrar *kalabasha* ‘zapallo’ para asegurar una cosecha abundante. Las estrellas fugaces son fuente de enfermedad porque contaminan la ropa que se ha dejado tendida afuera durante toda la noche.

¹⁷ Los valles son los lugares donde el agua sale del suelo y por lo tanto son entradas al mundo subterráneo. Debido a la excesiva humedad no son apropiados para el cultivo pero producen vegetación exuberante que hace que el ambiente sea sombreado, es decir, que son lugares oscuros.

El *turmanya* es el espíritu del arco iris. Hay tres tipos de arco iris: el *turmanya* que aparece en el día, y dos que aparecen de noche, el *yana turmanya* y el *yuraj turmanya* ‘el arco iris negro’ y ‘el arco iris blanco’. El arco iris nocturno que se ve a la luz de la luna es el más peligroso; puede dejar embarazadas a las mujeres y hace que den a luz piedras de molino o diablitos. Durante el día a veces se ve un *chrinan-urgun* ‘arco macho y hembra’ o ‘arco iris doble’. El más brillante es la hembra; el más opaco es el macho. Si una persona señala con el dedo a cualquiera de los *turmanya*, hará que el dedo se le pudra.

El *waräkuy* es un espíritu grande parecido a una serpiente. Lo normal es que viva en los lugares donde el agua mana del suelo. El agua de manantial que tiene algo de color y que para el occidental es agua que contiene sustancias minerales, es la orina del *waräkuy*. Este líquido es bueno para los embarazos producidos por el *turmanya*. Cuando el *waräkuy* sale de las áreas anegadas ocasiona derrumbes. Este espíritu es especialmente peligroso porque cambia de forma. Se convierte en un animal como un perro o un gallo cuando quiere escapar de personas que lo pudieran matar. También puede tomar forma humana. Si se convierte en un hombre joven, vive con una mujer, la embaraza y ella da a luz un pequeño *waräkuy*. Si se convierte en una muchacha, ella vive con un hombre y él queda embarazado. Cuando da a luz un *waräkuy* el hombre muere.

3. La coca

En todas las relaciones que existen entre los quechuas y el Cerro, la coca tiene un rol importante. Esta sección se ocupa de la coca y sus empleos.

3.1 La coca, tema de debate

La coca ha generado un debate a nivel internacional, por lo menos desde la conquista española. Tanto Colón como Vespuccio observaron y documentaron su empleo por parte de los nativos del Caribe. Fray Vicente Velarde, obispo del Cusco, informó a la corona española en 1539 acerca de los efectos benéficos que la coca tenía en los indios que trabajaban todo el día bajo un sol ardiente sin sufrir (véase Boldó 1986:41). La opinión del obispo no era compartida por los clérigos que creían que el uso de la coca impediría la cristianización de los indígenas. El Concilio de Lima,

realizado entre 1567 y 1569, determinó que la coca "...es cosa inútil, perniciosa y que conduce a la superstición por ser talismán del diablo" (véase Naranjo 1974:625). Este conflicto hizo que el rey Felipe II respondiera que el empleo de la coca debía tolerarse entre los indios, pero que los sacerdotes debían estar siempre vigilantes para evitar que se empleara en prácticas supersticiosas y en la brujería.

A principios del siglo veinte, el Dr. W. Golden Mortimer de Nueva York escribió acerca de los beneficios de la coca, y el médico peruano Carlos Monge Mendrano la describió como un elemento indispensable en la vida en la altura y en los rigores de los Andes. Estas opiniones fueron refutadas por Gutiérrez-Noriega (1949), quien escribió enérgicamente de "adictos a la coca", y con datos empíricos intentó demostrar que la empleaban personas con un cociente bajo de inteligencia. Sostiene, además, que la pobreza conduce a un mayor consumo de coca para disminuir el dolor producido por el hambre. Es un círculo vicioso.

En la actualidad, con las técnicas farmacológicas avanzadas, el debate se concentra en los compuestos químicos de la coca y las reacciones fisiológicas que causan. Sólo se menciona de paso el hecho de que la coca sigue siendo masticada por personas que viven en un mundo muy alejado de los centros de la medicina moderna. Pocos investigadores reconocen que la coca es un símbolo cultural indígena; Cabieses (1993) es una notable excepción. Pero la coca, *Erythroxylum coca*,¹⁸ ha tenido un rol preponderante en la relación entre el hombre quechua y el Cerro.¹⁹ Es el elemento esencial que se ofrece al Cerro. Sin embargo, su función en la sociedad andina es más amplia, como se verá en los párrafos siguientes.

¹⁸La coca, *Erythroxylum coca*, es un arbusto que se ha sembrado tradicionalmente en la selva alta de los contrafuertes orientales de los Andes. El clima tropical y húmedo de la zona entre los 500 y los 1,500-2,000 metros sobre el nivel del mar produce la coca que se conoce como "Huánuco" o "boliviana", la única especie que contiene suficiente alcaloide para masticarla con provecho.

¹⁹Los quechuas de Panao identifican dos variedades de coca: la *jachra kuka*, coca silvestre que dicen que es de sabor amargo, y la *alli kuka*, la variedad que se cultiva.

3.2 Fuente de poder

La coca ha sido una fuente de poder por miles de años. Su empleo generalizado desde Nicaragua por el norte hasta Chile por el sur está bien documentado. Vasijas de cerámica de varias culturas preincas registran el hecho y llevan a la conclusión de que su empleo se limitaba a la élite y los funcionarios religiosos. Su poder servía para la adivinación y también en los ritos de fertilidad y pubertad, y se le ha considerado una deidad en algunas culturas.

Los quechuas de Panoa atribuyen el poder de la coca a la Virgen María. Esta creencia es generalizada en diferentes partes de los Andes. Se dice que Dios hizo la coca y se la dio a la Virgen María cuando ella perdió a su hijo, Jesús. Por medio de la coca, María pudo informarse del bienestar de su hijo. Otros dicen que cuando estuvo afligida, María arrancó la hoja de un arbusto que se convirtió en coca. Allen (1988:220) menciona "...el mito de que la Mamacha Santísima María inventó la costumbre de masticar coca durante el duelo por el hijo perdido...". Un reportaje aparecido en uno de los principales diarios del Perú dice que la coca es la sombra de la Virgen.²⁰ La prueba de que María utilizó coca son las "marcas de sus dientes que todavía se ven en el envés de las hojas. Y ahora masticamos coca haciendo la señal de la cruz en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo".

3.3 Fuente de ingresos

El cultivo de la coca entre los quechuas de Panoa no es una actividad reciente. Dicen que una de las principales rutas para el tránsito de llamas atraviesa la región andina y sigue hasta la selva al norte de Tingo María.

²⁰El Comercio, Lima, domingo 25 de junio de 1995, en un artículo relacionado con la celebración del Día del Campesino dice: "Rindieron culto a la Pachamama en la Plaza de Armas de Lima" y más tarde, "...(una joven) pasea hojas de coca regada en su falda para comprender que estamos ante algo más que una representación. 'La coca es la sombra de la Virgen' recita un anciano explicando sus propiedades médicas". En otras regiones se dan perspectivas diferentes sobre el origen de la coca. Boldó (1986) dice que en tiempos remotos solamente el sol masticaba coca, pero que enviaron una llama a la esposa del sol, la luna, y esa llama por engaños hizo que la mujer le diera la bolsa de coca de su esposo que la llama trajo a la tierra. Naranjo también menciona varios relatos sobre el origen de la coca.

Esta ruta antigua de abastecimiento es una de las rutas que se utilizaban para transportar productos entre la selva y la sierra. La necesidad de garantizar un abastecimiento adecuado de alimentos ha motivado la migración temporal a tierras ubicadas en la selva alta. Pero el auge de la producción de coca y la ganancia resultante son de origen reciente. White (1989) dice que un peón que trabaja en el cultivo de coca puede ganar dos veces el salario de un peón común.²¹ Allí puede preparar chacras nuevas, cultivarlas, juntar la coca tres o cuatro veces al año y secarla para la venta. El gobierno adquiere una pequeña parte de la cosecha para procesarla, pero los precios que la industria ilegal de la cocaína paga son mucho más altos. Un kilo de hojas secas de coca rinde aproximadamente un gramo de pasta básica que debe procesarse para sacar clorhidrato de cocaína que, según los informes en el tiempo de esta investigación, tenía un valor de 45 mil dólares por kilo. Este precio elevado favorecía la industria que producía unos cinco a seis mil millones de dólares al año.

La coca es, pues, una verdadera fuente de ingresos para los quechuas. Tradicionalmente se ha empleado para el trueque de productos con las comunidades andinas así como con poblaciones de la selva y de la costa. En la actualidad, el gran número de camionetas y de camiones Volvo, así como las casas construidas de material noble evidencian ingresos que no provienen de la venta de papas. Pero al mismo tiempo las ganancias refuerzan los valores tradicionales; pues las personas que tienen mayores ingresos son las que resultan nombradas como mayordomos de las fiestas. La generosidad del mayordomo permite celebraciones suntuosas que promueven valores culturales tradicionales.

3.4 Fuente de energía

Se afirma que la palabra “coca” viene del aymara y que significa “una comida o el alimento de viajeros y trabajadores” (Naranjo 1974:607). A través de la historia se ha mencionado el empleo de la coca como “fuente de energía”. McElroy (Boldó 1986) dice que alivia la sensación de fatiga,

²¹La información recibida por comunicación personal indica que un peón que trabaja en el cultivo de coca gana diez veces más que para hacer trabajo semejante en el cultivo de papa o maíz. Cabieses (1993) compara el ingreso anual por hectárea de coca, \$4,600, con el de cacao, \$975; con el de arroz, \$720; y con el de maíz, \$240. Dice que una hectárea rinde una tonelada métrica de hojas que produce 3.3 kilos de clorhidrato de cocaína.

ayuda a mantener el calor del cuerpo y satisface la sensación de hambre. Burchard (1992) sugiere que esos efectos se deben a que funciona como un regulador de la glucosa de la sangre. La costumbre de tener la mascada entre el carrillo y la encía puede proveer las condiciones naturales para una liberación lenta que modera la hidrólisis de los carbohidratos en un período largo de tiempo lo cual mantiene o restaura los niveles de energía. A falta de recursos tecnológicos necesarios para comprobar científicamente los beneficios de masticar coca, la experiencia centenaria de la cultura tiene que ser una prueba suficiente. Esa experiencia se ha formalizado en los descansos de veinte minutos durante la jornada de trabajo. Antes de empezar a trabajar se mastica coca y se invoca la ayuda del Cerro: “*Mä, ¿aruyta mirachishächu?*” ‘Me pregunto, ¿haré multiplicar mi trabajo?’ Alrededor de las diez de la mañana viene el descanso *chrajchra* para eliminar el cansancio. Después del descanso del mediodía y antes de comenzar la jornada de la tarde, se mastica coca para que vuelvan las fuerzas. Luego, más o menos a las tres de la tarde, viene el descanso *mallway*, y con las fuerzas restauradas el trabajo continúa hasta las cinco.

Durante la minga del *wasi ushyay* ‘terminación de la casa’ y durante el *runa wañuy* ‘el velorio’ también se utiliza la coca como fuente de energía. En esas dos ocasiones, el dueño de la casa entrega la “juntada”, cantidades generosas de coca, para dar energía a la gente para celebrar la terminación de una casa o para velar al difunto toda la noche. Aquí se notan otros efectos farmacológicos de la coca. Hulshof (Boldó 1986) dice que la coca estimula el sistema nervioso central provocando insomnio e intranquilidad, y disminuyendo el cansancio, que es justamente lo que se necesita para que la reunión siga adelante.

En estos eventos, los hombres y las mujeres se juntan en grupos separados y, después de la abundante comida provista por el dueño de casa, mastican coca, sirven licor en pequeña cantidad, cuentan anécdotas y dicen chistes toda la noche, para que todos se rían y se diviertan. En estas ocasiones no se invoca el favor del Cerro.

Estas costumbres muestran que mientras se debe seguir un ritual relacionado con el Cerro, otra función importante de la coca es dar energía física, o como se podría decir desde el punto de vista occidental, es un buen estimulante.

3.5 Fuente de información

Así como se cree que la Virgen utilizó coca para averiguar por el bienestar de su hijo, los quechuas de Panao aprecian la coca porque puede proveer información valiosa. *Kuka willan* ‘la coca avisa’, y es la fuente de información para tomar las decisiones más importantes de la vida. Cualquier persona puede utilizar coca para obtener respuestas para algunas preguntas, pero se puede consultar a un *chajchrakuj* ‘uno que sabe masticar o adivinar’ que puede ser eventual o profesional, según la seriedad del caso. A continuación se presentan ejemplos de estos tres niveles de adivinación.

3.5.1 El empleo de la coca por individuos

La migración cíclica a las distintas zonas ecológicas es un patrón de vida para los quechuas de Panao. Cada zona tiene sus propias épocas para sembrar y cosechar, lo que hace que la gente viaje distancias bastante largas: desde la *chrakra* a la puna es un día normal de subida a pie; de la *chrakra* a la *yunka* ‘selva alta, tierra cálida’ es por lo menos un día de viaje por carro, y luego hay que caminar una distancia. Los viajeros tratan de asegurarse de que no encontrarán dificultades en el viaje, y para ello preguntan a la coca *¿allichush kanga?* ‘¿será bueno?’ La consulta se hace colocando entre las manos unas hojas seleccionadas de coca, y en voz baja se les hace la pregunta. Al abrir las manos, la persona puede leer la respuesta. El anverso (derecho) de la hoja es la *kara alli* ‘cara buena’, que indica que la respuesta es favorable. El reverso de la hoja es la *chapa*, y representa una mala señal o una respuesta desfavorable; el tallito indica que habrá dificultades. Hulshof (Boldó 1989) menciona las siguientes generalidades sobre las hojas de coca:

- Las hojas lisas, pequeñas y verdes significan hijos,
- Las desteñidas y rotas, enfermedad,
- Las arrugadas y dobladas, desgracia,
- Y las hojas largas, viajes.

Las respuestas de la coca se consideran más confiables y verdaderas que la palabra de una persona. Bean (1989) dice que las respuestas de la coca pueden emplearse como testimonio legal a nivel local. Las respuestas de la coca para los quechuas de Panao se detallan y se ilustran en el apéndice.

Una persona también puede querer asegurarse del éxito antes de solicitar algo de otra persona, por ejemplo, cuando solicita un préstamo de dinero. La respuesta de la coca determina si se solicita o no el préstamo. Para los asuntos más importantes, el individuo puede ir a un pariente o un vecino amigo para pedirle que pregunte a la coca por él. Esta persona es un adivino eventual y no un adivino profesional.

3.5.2 El empleo de la coca por un adivino eventual

El “usuario eventual” de la coca es una persona que sabe escuchar lo que la coca dice, y puede leer y comprender lo que las hojas dicen después de haber sido masticadas. La credibilidad de esa persona se establece mediante la práctica acertada para amigos y vecinos. Los ejemplos siguientes ilustran la práctica típica de los adivinos eventuales.

Se llama a una vecina, una *chrajchrakuj* eventual, a una casa en la que una mujer sufre de cálculos en la vesícula, y se le pide que *chrajchrapämay* ‘mastique (adivine) por mí’. La paciente quería saber si el tratamiento que estaba tomando iba a ser efectivo. Luego le da a la vecina un puñado pequeño de hojas de coca (aproximadamente 25 hojas) para que consulte a la coca en su favor. La mujer coloca unas seis hojas en su mano, las acerca a la boca y le pregunta suavemente *¿allichu kanga?* ‘¿estará bien?’. Luego después de masticar la coca por un rato, saca de la boca con los dedos un pedacito de hoja de coca, se lo coloca en la mano y lee la respuesta. El proceso se repite dos o tres veces hasta que la coca responda a la pregunta. También considera si la coca estuvo dulce o no; el sabor dulce es una respuesta afirmativa y el sabor amargo es una respuesta negativa. Luego paga al *chrajchrakuj* por el servicio y también para asegurarse de que la coca responda si fuera necesario hacer una nueva consulta.²²

El bebé de una familia ha estado enfermo por varios días con un malestar general y un poco de diarrea. La madre sospecha que tiene *manchakay* ‘susto’, puesto que se ha caído varias veces, ha

²²El pago que el *chrajchrakuj* eventual recibe por su trabajo está entre cincuenta céntimos y un sol, o el equivalente de tres a cinco huevos.

estado intranquilo por la noche y llora estando dormido. La madre me informa que una vecina *pulsuta tantiyan* ‘entiende el pulso’. Efectivamente, el pulso indica que el niño tiene *manchakay*. Se pide a la vecina que mastique coca para saber si es posible tratarlo y curarlo. La respuesta de la coca es afirmativa, y la madre luego aplica al niño el tratamiento correspondiente: *shujpishkä kuchipa puñunanchru* ‘llevé al niño al lugar donde duermen los chanchos y allí le pasé un poco de tierra sobre el cuerpo’. El *manchakay* es absorbido por la tierra y por lo tanto *jirka masinta mikunga* ‘el Cerro devora a su pariente (la tierra colocada en el cuerpo)’. El tratamiento fue exitoso y el niño se sanó. La madre dice que si la respuesta de la coca hubiera sido negativa, no habrían dado tratamiento al niño y lo habrían dejado morir.

Aunque los ejemplos dados parecen serios, estos adivinos se diferencian de los *sumaj chrajchrayta yachran* ‘los que de veras saben masticar’. Para los asuntos más críticos de la vida se consulta a un *chrajchrakuj* (experto en masticar e interpretar la coca).

3.5.3 El empleo de la coca por los adivinos profesionales

El *chrajchrakuj* sabe masticar coca, oír la respuesta y también hablar con el Cerro. Por lo tanto, el empleo de la coca por parte del experto permite la comunicación directa con el Cerro, o como dicen los quechuas: *Tayta Awillu jatun munayniyuj kay pachachru. Kay pachapa Diosninchi* ‘El Padre Abuelo (el Cerro) es el que es grande y poderoso aquí en esta tierra. Es nuestro Dios de esta tierra’. Sin embargo, ser un verdadero adivino no es para los pusilánimes; una sesión puede durar toda la noche o puede seguir durante tres o cuatro días sin interrupción, y si el Cerro no está satisfecho con los esfuerzos del adivino puede matarlo.

Elegir a una esposa es una decisión muy importante en una sociedad en la que la familia es la unidad social principal. Puesto que la vida depende de la tenencia de tierras en las distintas zonas ecológicas y de trabajarlas bien, la atracción emocional no es una base suficiente para que una pareja contraiga matrimonio. El joven puede expresar su deseo a su padre o a un tío, para que hable por él, pero antes de tomar una decisión, se consulta con un *chrajchrakuj* para saber lo que dice la coca. Los expertos mastican coca repetidas veces, añadiendo coca del *jatun isku puruwan* ‘la calabaza grande para cal’, que dicen que aumenta la producción de

alcaloides. También fuman cigarros y toman licor.²³ Mastican un bocado tras otro hasta que el adivino quede convencido de que la coca ha contestado. Si una hoja buena aparece en el bocado con el lado oscuro para arriba, dice al intermediario que haga los arreglos matrimoniales con los padres de la mujer. Pero si la respuesta es negativa, dice al joven que debe olvidarse de esa mujer, que ella o él va a morir, o que ella va a casarse con otro. El pago por este servicio equivale al salario de uno o dos días de trabajo.

En las decisiones que tienen que ver con el matrimonio, las cosechas o los negocios (como la compra de nuevas tierras o animales) solamente se consulta a la coca, no al Cerro. Pero cuando se trata de una enfermedad de origen no reconocido fácilmente, se supone que un enemigo le ha echado una maldición, y el *chrajchrakuj* tiene que buscar la intervención del Cerro. En la siguiente sección se describe cómo intercede un adivino por un enfermo.

3.6 La coca como fuente de salud

Los beneficios medicinales de la coca han estado en discusión en el mundo occidental por muchos años. Pero la población andina ha confiado en sus poderes curativos por siglos. La tecnología moderna reconoce que cien gramos de coca contienen el cien por ciento del RDA de las vitaminas B1, B2 y C, y que también aporta a la dieta cantidades significativas de calcio, fósforo y vitamina A.²⁴ Físicamente, también aumenta la resistencia, alivia el dolor y reduce la inflamación. Psicológicamente, genera una sensación de bienestar y contrarresta los estados de depresión.

La coca tiene un empleo limitado en la medicina. La gente a menudo prepara infusiones de coca para curar dolores de cabeza y malestares generales. Dicen: “*Loryadu upunchi wayrapaj*” “Tomamos té (de coca)

²³Los quechuas de Panao reconocen dos tipos de cal: *chawcha isku*, que es la preferida porque se la considera más dulce, y la *lluta isku*, que es la cal común. La *chawcha isku* que se hace en Puchguy, el valle que está entre Pinquiray y Chaglla, se quema con estiércol seco de vaca, porque dicen que al arder produce más calor que la leña y por eso produce la cal preferida.

²⁴Recommended Daily Dietary Allowances (RDA). Es decir que el promedio de coca que se consume diariamente, que es de 58 gramos según el estudio de Fuchs (1978) sería más o menos la mitad del RDA recomendado para los elementos mencionados.

para el aire²⁵. Para el dolor de cabeza, se muerde ligeramente una hoja de coca hasta humedecerla y se adhiere al área donde el dolor es más agudo. Como fuente de salud, la coca se emplea principalmente por la relación benéfica que establece entre el paciente y el Cerro. Cuando el Cerro está complacido con el paciente, se rompe el hechizo de un enemigo y el paciente se mejora. La transcripción siguiente de una narración grabada en quechua ilustra el proceso de sanidad:

Cuando la enfermedad agarra a uno, la gente busca a un curandero, uno que sabe hablar con el Cerro. El curandero sana con el Cerro. El curandero o curandera pasa un cuy por el cuerpo del enfermo. Toda la noche hasta el amanecer mastica coca, toma aguardiente y fuma. Entonces el curandero sale a medianoche llevando el cuy y se va lejos a un lugar solitario para ofrecerlo al Cerro. El curandero va borracho llevando muchas cosas para entregárselas al Cerro a nombre del enfermo. Cuando llega al lugar solitario, se arrodilla y llama al Cerro diciendo: “Haz que mi enfermo mejore. Cúralo. Te he traído estas cosas”. Y da muchas cosas: coca, caramelos, galletas, dulces, un poco de cada cosa. Entonces prepara un poco de aguardiente. Corta una sección pequeña de bambú y allí echa el aguardiente. Entonces dice: “Te he traído muchas cosas. Las he traído para que sanes a mi enfermo”. Luego regresa contento a la casa del enfermo. Ahora hay otras personas en la casa del enfermo masticando coca sin parar, para no dormir. Al que se duerme, el Cerro lo toca y muere. Así que la gente no duerme por temor. Mientras están masticando coca, el curandero que llevó el cuy regresa. Desde afuera llama tres veces: “¿Quién está ahí?” y toca tres veces la puerta. Pero los que están adentro no contestan. Finalmente, después de llamar y tocar las tres veces, contestan: “¡Entra!” Entonces abre la puerta y entra. Va directamente a donde está el enfermo. Entonces le dice: “Te he traído esto”. Solamente tiene unas piedras en la mano. “El Cerro me recibió. Está contento. Ahora te sanarás. De ahora en adelante, no olvides al Cerro. Todo lo que hagas, hazlo en nombre del Cerro. Aquí en esta tierra él es el más grande y poderoso”. Ahora el enfermo

²⁵Se cree que el aire es la causa de los resfriados, la gripe y las enfermedades bronquiales.

está muy feliz. Todas las mañanas clama alegremente a los Cinco Cerros: “Padre Abuelo, cúrame por favor”.

Entonces el curandero dice: “Ahora te mejorarás. Ahora págame una vaca”. Así que a la mañana siguiente agarran una vaca para él. Pero el enfermo no se mejora. Como no se mejora van al curandero otra vez y le dicen: “¿Por qué mi enfermo no se mejora? Está lo mismo”.

Entonces el curandero dice: “Tendremos que hacer *shujpi* cinco veces; vamos a tener que hacer *shujpi* así, entonces mejorará. Ahora preparen todo. Compren coca, aguardiente y vino. Eso es lo que el Cerro quiere. Busquen también cinco adivinos más que sepan de veras masticar, esos que duran hasta la mañana. Si los adivinos se duermen, todo se volverá contra nosotros. Busquen también a un hombre verdaderamente bueno que me ayude cuando lleve el cuy. La enfermedad es causada por la mano de una persona. Eso es muy difícil de curar. Pero no se preocupen, lo sanaremos. No tengan pena”.

4. Componentes de la cosmovisión quechua de Panao

Las costumbres y creencias descritas revelan los componentes centrales de la cosmovisión de los quechuas de Panao. Esos componentes se dan a continuación.

- El cosmos es uno solo, pero contiene tres regiones: el sol, la luna y las estrellas están en el mundo superior; el hombre y el Cerro están en este mundo; los seres prehistóricos y los espíritus existen en el mundo subterráneo.
- Los quechuas viven en este mundo. La familia nuclear y la familia extendida, cada cual con sus funciones específicas, forman la unidad básica de la sociedad. Esta unidad se extiende a través de relaciones sociales especiales, como el compadrazgo; las demás personas son ajenas y no se debe confiar en ellas.
- La tierra es la fuente de vida. El hombre cultiva y cosecha lo que la tierra produce, entre lo que está también la coca; la mujer pasta los animales en la tierra y utiliza los productos derivados de ellos.

- Los Cerros tienen vida. Son los seres animados supremos de todo lo que tiene vida. Son a la vez el Padre Cerro y la Madre Tierra.
- El Cerro es por naturaleza hostil hacia el hombre. Sin embargo, el hombre puede apaciguarlo y asegurar su favor. Cuando el Cerro está contento hace que las cosechas del hombre sean abundantes, que sus rebaños se multipliquen y que su familia viva bien. Los bienes materiales de la familia aumentan y todos gozan de buena salud. Sin embargo, si el Cerro está ofendido, todos estos beneficios se le niegan, y como resultado llega la miseria, la pobreza y la muerte.
- El Cerro es la fuente de la enfermedad y de la salud.
- Es posible invocar al Cerro por medio de la coca y del *chrajchrakuj* (adivino) para traer desgracias y muerte o para restaurar la salud.
- La esfera de influencia del Cerro se limita a los que viven en los alrededores.
- También existen otros seres espirituales y todos son malignos. Debe evitarse todo contacto con ellos porque pueden sacar el espíritu de una persona, traerle un desastre o quitarle la vida.
- La coca tiene vida y es poderosa.
- La coca es la ofrenda ideal para apaciguar al Cerro. Otros alimentos que son agradables para el hombre también lo son para el Cerro. Lo importante es la calidad de la ofrenda y no la cantidad.
- La coca dice la verdad al hombre; le revela lo desconocido.
- La coca da fuerza y salud.

5. Resumen

La cosmovisión de un pueblo refleja la realidad sobre la que se establecen las creencias, los valores y las costumbres de la cultura. Es el núcleo que explica o da sentido a todos los aspectos de la vida. En el presente trabajo se han descrito el Cerro y la coca para poder formarse una idea de la cosmovisión de los quechuas de Pano. Este conocimiento es indispensable en el proceso de traducción en el que se busca una correspondencia de significado entre dos idiomas. El idioma provee una representación simbólica de la cosmovisión de una cultura, porque el habla de la gente puede revelar lo que para ellos existe de manera subconsciente. Por lo tanto, una traducción correcta debe generar una verdadera

correspondencia de significados entre dos cosmovisiones, la del idioma y la cultura originales y la del idioma y la cultura receptores.

En la traducción de pasajes bíblicos, la cosmovisión judeocristiana presenta una perspectiva muy diferente de la perspectiva de la cosmovisión andina. Vale la pena mencionar algunos contrastes entre las dos cosmovisiones para destacar lo difícil que es encontrar los significados correspondientes. Los componentes de la cosmovisión de los quechuas de Pano se resumen en el cuadro siguiente y se contrastan con la perspectiva judeocristiana del mismo campo.

Componentes de la cosmovisión de los quechuas de Pano	Componentes de la cosmovisión judeocristiana
El origen del hombre y el universo carece de importancia.	El hombre y el universo son creados por Dios y tienen un valor eterno.
Los Cerros (dioses) son caprichosos y hostiles hacia el hombre. Por eso, el hombre debe tomar la iniciativa para aplacarlos y ganar así su favor.	Dios es el que inicia una relación y es fiel, amante y benévolo hacia el hombre. Por eso, el hombre debe ofrecer dádivas de gratitud como respuesta.
Los ritos y las costumbres sirven como protección contra la hostilidad del Cerro o para invocar su favor.	Los ritos y las costumbres mantienen y profundizan la relación de amor entre el hombre y Dios.
Las exigencias morales del Cerro son mínimas. El pecado es principalmente la conducta que interrumpe o destruye las relaciones sociales.	Dios exige una respuesta moral por parte del hombre, tanto en la conducta, como en la actitud. Pecado es todo lo que interrumpe o daña la relación con Dios y con el prójimo.
Hay muchos Cerros. La esfera de influencia de cada uno de ellos se limita a los alrededores de su ubicación geográfica. El mundo quechua es politeísta y animista.	Dios es uno y su esfera de poder e influencia es ilimitada.

Componentes de la cosmovisión de los quechuas de Panao	Componentes de la cosmovisión judeocristiana
Los seres sobrenaturales son malos o dañinos para el hombre.	Algunos seres sobrenaturales son buenos y están al servicio de Dios. Otros son malos y están vinculados con el diablo, el enemigo de Dios.
La existencia de la personalidad del hombre termina con la muerte, pero la dimensión espiritual es eterna.	La existencia del hombre continúa en otra dimensión después de la muerte.
La coca es un intermediario entre el hombre y lo sobrenatural. Revela el futuro.	El Espíritu de Dios interactúa directamente con el espíritu del hombre. La adivinación es prohibida.

6. Algunas implicancias de estos descubrimientos culturales

A la luz de la cosmovisión de los quechuas de Panao, es posible comprender el temor de los pastores ante la aparición de los ángeles que les anunciaron el nacimiento de Jesús. Un pastor quechua no creería la afirmación de que los ángeles eran portadores de buenas noticias. Los espíritus no traen buenas noticias, sino que tratan de engañar al hombre. (No existen espíritus buenos en la cosmovisión quechua. Resulta, pues, muy difícil traducir el nombre y el concepto del Espíritu Santo.)

Cuando Jesús es tentado por el diablo en el desierto, éste le dice que los ángeles de Dios “te levantarán con sus manos, para que no tropieces con piedra alguna” (Lucas 4:11).²⁶ ¿Por qué? ¿Para que Jesús no tropiece o para que el Cerro no lo mate? Para los quechuas es muy claro que si una persona tropieza en una piedra el Cerro lo matará o lo hará enfermarse.

La reacción de los discípulos cuando Jesús anduvo sobre las aguas es comprendida por los quechuas. Los infantes que mueren sin ser bautizados se convierten en angelitos, fantasmas de algún tipo que flotan en el limbo sobre el mar. Jesús debe haber sido uno de esos angelitos. (Pero el “mar”

²⁶Versión *Dios Habla Hoy*.

no es la masa de agua que conocemos, sino una existencia nebulosa que está en algún lugar desconocido.)

Las tres leyes de los incas,²⁷ y también de los quechuas de Panao describen el pecado como la conducta perjudicial para el prójimo. Los pecados que ofenden al Cerro son pocos y de alcance limitado. Esta dicotomía andina requiere que se identifiquen claramente los componentes semánticos del “comportamiento pecaminoso”, según la Biblia, es decir, quién es el ofensor y quién es el ofendido. El robo o el adulterio, por ejemplo, no ofenden directamente al Cerro; por lo tanto, en la cosmovisión quechua, no existe el componente bíblico de que esas acciones son ofensivas para una deidad. El Cerro solamente interviene si la persona ofendida se lo pide, por intermedio del *chrajchrakuj*, para lograr venganza.

El Salmo 121 presenta una pregunta retórica acerca de pedir ayuda a los montes. Si no se da una respuesta explícitamente negativa a la pregunta, el lector supone que Jehová es otro *Tayta Jirka*, aunque desconocido porque está ubicado en otro lugar.

No sólo la versión impresa de pasajes bíblicos puede interpretarse según la cosmovisión quechua, sino también lo que se transmite por otros medios de comunicación. Por ejemplo, en un video del evangelio según San Lucas, la escena del nacimiento de Jesús aparece discretamente disimulada con escenas de los animales del establo, entre ellas una en que aparece un gallo colorado. Felizmente, no se filmó un gallo negro, que representa a un espíritu malo.

Pero, al mismo tiempo, es posible que los quechuas puedan comprender mejor que yo muchas de las verdades de las Sagradas Escrituras. Por ejemplo, para mí lo que dice el Salmo 98: “...que se unan las montañas en gritos de alegría” es una “metáfora”, y también Isaías 55:12 “...los montes y las colinas estallarán en cantos de alegría y todos los árboles del campo aplaudirán”. Pero para los quechuas, que viven en un mundo animado, esto es algo normal y real (no metafórico), que debiera esperarse y que mostrará el gozo de toda la creación de una manera que yo no puedo ni imaginar.

²⁷Las tres leyes de los incas son: no robar, no mentir, no ser perezoso.

Estos son algunos ejemplos que muestran las diferencias significativas entre dos cosmovisiones. El haberlas pasado por alto en la evangelización realizada por los conquistadores españoles condujo al sincretismo de las creencias y prácticas religiosas que son ajenas a los patrones bíblicos. Esta investigación de la cosmovisión de los quechuas de Panao me ha vuelto más consciente de las diferencias que existen. Me ha mostrado perspectivas diferentes sobre la realidad y la necesidad de traducir cuidadosamente, pero no me ha dado todas las respuestas. Es de esperar que a lo largo del trabajo de traducción se descubran más respuestas.

Apéndice: *Kuka willan* ‘La coca dice’

No se discute el hecho de que la coca desempeña un rol importante en el mundo andino; el tema en discusión a través de la historia ha sido determinar el rol exacto que desempeña. La coca (*Erythroxylum coca*) ha sido endiosada y satanizada, según la perspectiva del individuo. Como Cabieses (1993:206) dice: “Por una razón o por otra, por razones religiosas, mágicas, higiénicas, médicas o antropológicas, la coca ha sido perseguida, pero también ha sido defendida”.

El mundo occidental antiguo condenó la costumbre de masticar coca por el rol que tenía en la adivinación, y el mundo occidental moderno, por el derivado farmacológico: la cocaína. Los quechuas de Panao creen que la coca no solamente da fuerza, sino que también es un ser animado que tiene poder recibido de la Virgen María, y que responde a sus preguntas y peticiones. En este apéndice se describe e ilustra la manera en que la coca se comunica con el hombre.

Cuando la coca “se mastica”, no se mastican en realidad las hojas, sino que se les da vuelta suavemente con la lengua para formar una bola que se coloca entre la parte interior del carrillo y la encía. Se pueden morder las hojas suavemente para humedecerlas y hacerlas más moldeables. Los pecíolos leñosos se sacan al preparar las hojas para masticarlas. Se añade cal a la bola de coca para “endulzarla”. El proceso de formación de la bola puede demorar entre diez y veinte minutos, pues las hojas son seleccionadas una por una para añadirlas a la bola. Cuando la coca pierde su sabor, se retira de la boca y se arroja a una buena distancia.

Doña Guillermina es una vecina nuestra del pueblo de Huarichaca. A menudo se le pide *chrajchrar* ‘masticar coca’ en favor de los suplicantes. Por medio de la observación y haciendo preguntas a diferentes personas, doña Guillermina y otros amigos nos han enseñado a escuchar lo que dice la coca.

La calidad de la hoja es de primera importancia. Las hojas buenas son las que están enteras y han mantenido su color durante el secado. Al cosechar coca, las hojas se sacan rápidamente de la planta para luego secarlas. Muchas hojas se rompen o se maltratan durante la cosecha, otras se ennegrecen, otras se vuelven frágiles y se descoloran durante el secado.

Éstas no son buenas para masticar, porque representan enfermedad y mala suerte.

El color también cobra importancia cuando se queman hojas de coca en el fogón de la familia como una ofrenda para el Cerro, ofrenda acompañada por una petición. Si las hojas se vuelven blancas, queda asegurado el éxito en el viaje o la empresa; si se vuelven negras, el viaje o la empresa debe postergarse para evitar desgracias.

El sabor de la coca también es muy importante. Cuando las hojas son “dulces” es agradable masticarlas, y comunican una respuesta afirmativa a una pregunta; si es amarga, la respuesta es negativa.

Cuando se le pide a doña Guillermina masticar coca y escuchar lo que dice, el suplicante debe darle unas veinticinco hojas que ella utiliza, en número de cuatro a seis en las tres o cuatro veces que mastica hasta recibir una respuesta definitiva de la coca. Después de masticar cada porción, saca una parte de la bola con los dedos y ve lo que dice. La primera señal que se busca es la superficie de la hoja que se ve, la haz o el envés. El lado superior, verde oscuro, la *kāra* es buena; el lado inferior, amarillento, la *chapa* anuncia mala suerte, y el peciolo anuncia problemas.

Bibliografía

- Allen, Catherine J. 1988. *The hold life has: coca and cultural identity in an Andean community*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Bean, Patti. 1989. "El uso de la coca entre las mujeres de Margos". En Stephen Parker, ed. *Estudios Etno-lingüísticos*, pp. 126-132. Documento de Trabajo N° 21. Yarinacocha, Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano. También en *Kotosh* 14:28-31. Instituto Nacional de Cultura, Huánuco.
- Benavides Estrada, J. Augusto. 1982. *Geografía: Atlas del Perú y del mundo*. Lima: Editorial Escuela Nueva.
- Boldó, Joan y Climent, eds. 1986. *La coca andina: Visión indígena de una planta satanizada*. Coyoacán, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Burchard, Roderick E. 1992. "Coca chewing and diet". *Current Anthropology* vol. 33, N° 1.
- Cabieses, Fernando. 1993. *Apuntes de medicina tradicional: la racionalización de lo irracional*. Convenio Hipólito Unanue-Organismo de Integración Andina en Salud. Lima: A&B.
- Dios Habla Hoy*. 1983. Sociedades Bíblicas Unidas. México, D.F.
- Fuchs, Andrew. 1978. "Coca chewing and high-altitude stress: possible effects of coca alkaloids on erythropoiesis". *Current Anthropology* 19(2):277-291.
- Gutiérrez-Noriega, Carlos. 1949. "El hábito de la coca en el Perú". *América Indígena* 9(2):143-154.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática. 1994. Censos nacionales 1993, tomo 1. Departamento de Huánuco. Lima: Dirección Nacional de Censos y Encuestas.
- McElroy, Ann. 1979. Profile: coca chewing and health in the high Andes. *Medical Anthropology in Ecological Perspective*. North Scituate, Massachusetts: Duxbury Press.

- Naranjo, Plutarco. 1974. "El cocaísmo entre los aborígenes de Sud América: Su difusión y extinción en el Ecuador". *América Indígena* 34(3):605-628.
- Plowman, Timothy. 1986. "Coca chewing and the botanical origins of coca (*Erythroxylum Spp.*) in South America". *Cultural Survival Report N° 23, Coca and cocaine*. Latin American Studies Program, Cornell University y Cultural Survival, Inc. New Hampshire: Transcript Printing Company.
- Quicaña, Fernando. 1995. "El desafío de hacer teología en el contexto Andino". *Hacia una teología evangélica indígena*. Ediciones CEMAA. Lima: Ediciones Puma del Centro de Investigaciones y Publicaciones.
- Smith, Donald K. 1991. *Make haste slowly: developing effective cross-cultural communication*. Portland, Oregon: Institute for International Christian Communication.
- Smith, Terry P. 1996. "Coca and the Mountain: Observations into the worldview of the Quechua of Panao". *Notes on Anthropology and Intercultural Community Work* 22:1-21.
- Spradley, James P. 1980. *Participant observation*. Nueva York: Holt, Rinehart y Winston.
- Steyne, Philip M. 1989. *Gods of power: a study of the beliefs and practices of animists*. Houston, Texas: Touch Publications.
- Weber, David J. 1996. *Una gramática del quechua del Huallaga*. Serie Lingüística Peruana N° 40. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- White, Peter T. 1989. "Coca – an ancient herb turns deadly". *National Geographic* vol. 175(1):3-47.

EL TEJIDO Y LA CULTURA: El significado de los tejidos en Inkawasi

Ronel Groenewald

Resumen

La función del tejido en Inkawasi,¹ comunidad quechuahablante del departamento de Lambayeque, va más allá de las funciones generales de proteger el cuerpo y contribuir a la apariencia personal. En el presente trabajo² se examinan las múltiples funciones y los significados simbólicos que tienen los tejidos en una comunidad andina. Los datos que se presentan tratan de temas como la forma en que el diseño y el color se usan para expresar la identidad cultural y personal, y el arte de tejer como una analogía del ciclo vital. Se habla también de la existencia de tejidos como seres vivos que comparten una esencia y un destino con sus dueños.

1. Introducción

Hilar y tejer son algunas de las ocupaciones que más absorben la vida de las mujeres en la sierra norte del Perú. Por ello, lo más natural para mí fue aprender y participar en esas actividades cuando llegamos a Inkawasi en 1991,³ especialmente durante los dos primeros meses que vivimos con una familia quechuahablante de Machaycaj, un caserío del distrito de Inkawasi. Los datos que presento los he sacado de mis primeras

¹ Una versión anterior del presente trabajo, “El tejido y la cultura - el significado de los tejidos en Inkawasi”, fue presentada en el Seminario de Tejidos Andinos: Continuidad Cultural, XVI Reunión Anual del Comité Nacional de Conservación Textil que se realizó en Lima del 4 al 8 de noviembre del 2002.

² Tengo una enorme deuda de gratitud con Bonnie Billeb quien revisó y dio muchas sugerencias útiles en la preparación del presente trabajo y a Marlene Ballena Dávila por la traducción de la versión inglesa al castellano.

³ La autora y su familia trabajaron en la comunidad quechuahablante de Inkawasi en Lambayeque desde 1991 hasta el 2005 bajo los auspicios del Instituto Lingüístico de Verano.

experiencias mientras trataba de aprender a hilar y tejer, y a hablar el quechua de Lambayeque. En los años siguientes también he recogido datos proporcionados por varias mujeres con quienes he formado una estrecha amistad y a quienes he tratado de ayudar a utilizar el tejido para generar un ingreso económico. También grabé algunas entrevistas etnográficas hechas con mujeres quechuahablantes cuyas edades estaban entre veinte y casi setenta años. Esas entrevistas me han ayudado a comprender el significado de los tejidos desde su punto de vista. Los tejidos son una ventana a su mundo que sólo he entreabierto, y que todavía está empañada por mi modo de pensar occidental. Por lo tanto, las observaciones que se hacen aquí son intentos de comprender mejor la cosmovisión de los quechuahablantes de Lambayeque.

2. Una expresión de identidad del grupo

El distrito de Inkawasi está formado por unos cincuenta y seis caseríos en los que se hacen tejidos en telar de cintura para la fabricación de costales y ropa para la familia. A simple vista de un foráneo la ropa se ve tan parecida que no es fácil notar las diferencias, pero en realidad el estilo de la ropa y los diseños del tejido son diferentes en cada zona. Las diferencias entre los tejidos de dos pueblos vecinos pueden parecer mínimas para un foráneo, pero son muy notorias para los lugareños. Los ojos de los quechuas ven colores y diseños en los tejidos como uno que lee las palabras como unidades y no como letras separadas. Los colores y los diseños tienen significado. Silverman (1998:47) dice que todos los motivos de los tejidos *q'ero* funcionan como un texto que comunica mensajes que son inmediatamente comprendidos por los miembros de la comunidad.

Las tejedoras de Inkawasi comunican por lo menos dos mensajes relacionados con su identidad por medio de los colores y la organización espacial de la mayoría de los tejidos. Aquí nos ocuparemos breve y superficialmente del *pullu* 'manta' para comprender cómo se crean esos mensajes. Las mujeres usan el *pullu* para cubrirse los hombros y protegerse del frío, pero también sirve para cubrir y llevar a los niños a la espalda (o para llevar objetos), para envolver y guardar cosas como lana y para cubrir un asiento para mostrar hospitalidad al visitante. Se teje como un *kallu* 'pieza' larga que luego se divide en dos partes para formar un reflejo simétrico. También puede dividirse en cuatro *kallukuna* que también forman un reflejo simétrico, pero cada una de las mitades de los

cuatro *kallu* son también simétricas. En la organización espacial de las mantas, sólo se identifican tres zonas, y se usan en todos los caseríos de Inkawasi: el *kwirpu*, que es la sección ancha de un solo color, el *shuyu* ‘listas’ y el *kiru*, que es el borde lateral. La manipulación de estas tres zonas transmite mensajes que dan suficiente información sobre el lugar de origen, la residencia y la afinidad regional.

Una breve comparación de las mantas del mismo caserío pero hechas por diferentes tejedoras, y luego una comparación con mantas de otros caseríos ayuda a percibir la forma en que el mensaje se crea y se comunica en los tejidos.

Al comparar mantas tejidas por tres mujeres de Inkawasi notamos las siguientes similitudes:

- el *kwirpu* en todas las posiciones tiene más o menos el mismo ancho
- el *kwirpu* se repite seis veces
- el ancho de cada uno de los grupos de listas es mayor que el del *kwirpu*
- todos los *shuyukuna* ‘listas’ son más o menos del mismo ancho
- el grupo central de listas es más ancho que los demás
- tiene un *kiru* (borde lateral) y un *siqin* (lista muy angosta que separa el *kiru* en el centro)
- los colores amarillo claro, rosado y anaranjado están siempre separados y nunca están uno al lado del otro; y esos colores nunca se repiten dentro de un grupo de listas
- el rojo se emplea por lo menos dos veces en cada grupo de listas

Al comparar mantas de diferentes caseríos, se nota que las tejedoras siguen la misma organización espacial, pero en distintas combinaciones para distinguirse de las tejedoras de otros caseríos. Entre los rasgos distintivos están la combinación de los colores, la frecuencia con que se repite un color y la manera en que se juntan los colores.

1. En el caserío de Machaycaj:

- el *kwirpu* se repite seis veces
- el *kwirpu* es muy ancho pero no tiene necesariamente el mismo ancho en todas las posiciones
- las listas son angostas

- los dos grupos de listas en el centro son más angostos que los dos grupos de los bordes laterales
 - frecuentemente tiene un *kiru* que tiene un *siqin*, normalmente un tercio o dos tercios del borde lateral, pero no en el centro
 - emplean dos colores para el *siqin*
 - los colores rosado y anaranjado, y azul y verde están siempre separados y nunca están uno al lado del otro
 - los colores más empleados son el rojo, el verde, el anaranjado, el azul y el amarillo;
2. En el caserío de La Playa:
- el *kwirpu* se repite cuatro veces
 - el *kwirpu* no tiene el mismo ancho en todas las posiciones
 - el *kwirpu* es ancho
 - los *shuyukuna* no son del mismo ancho
 - el *kiru* tiene un *siqin*, siempre exactamente en el centro
 - todos los *shuyukuna* anchos llevan en el borde dos *iti shuyukuna*
3. En Kallima:
- el *kwirpu* es ancho —el *kwirpu* en todas las posiciones tiene el mismo ancho
 - el *siqin* separa el *kwirpu* en el centro
 - el grupo de *shuyukuna* central es más ancho que los demás
 - los rosados y los morados son muy notorios
4. En Uyurpampa:
- el *kwirpu* en todas las posiciones tiene el mismo ancho
 - el *kwirpu* se repite solamente dos veces
 - el ancho del *kwirpu* es más o menos una tercera parte del ancho de uno de los grupos de listas
 - se emplean colores oscuros para el *kwirpu*
 - las listas son anchas
 - tiene un *kiru* que es más ancho que las listas
 - el *siqin* que separa el *kiru* es blanco o amarillo
 - el verde, el rojo y el azul se emplean dos a tres veces en cada grupo de listas

- el amarillo, el anaranjado, el azul claro o el verde claro se emplea sólo una vez en cada grupo de listas
5. En Lanchipampa:
- no tiene *kwirpu*
 - las listas son anchas
6. En Tuluqampa:
- no tiene *kwirpu*
 - las listas son angostas
7. En Tuku:
- no tiene *kwirpu*
 - las listas son medianas

3. Expresión de la identidad personal

Los quechuahablantes del distrito de Inkawasi no sólo reconocen el origen de una persona cuando observan o “leen” el mensaje comunicado por medio de los colores y los diseños de su ropa, sino que también pueden identificar a la creadora de un *pullu* perdido por el diseño del *shuyu*. Es decir, que el color y el diseño no sólo expresan o afirman la identidad cultural de una comunidad y de la región, sino también son un medio importante para la expresión personal de sus creadoras. Las normas sobre los colores y la organización espacial son suficientemente flexibles para que la omisión de algunos rasgos y la inclusión de otros no impidan identificar a una persona como miembro de una comunidad. Por lo tanto, las personas tienen libertad para expresarse en los tejidos. Una mujer que se casa con alguien de otra comunidad no tiene que abandonar sus raíces, sino que puede seguir usando algunas (o todas si quiere) de las combinaciones de colores y de los rasgos espaciales que le enseñó su madre en su comunidad de origen.

Lo dicho puede ilustrarse por medio de un examen de las combinaciones de colores utilizadas en las mantas tejidas por las mujeres de una familia durante un período que abarca tres generaciones. Al examinar las combinaciones de colores utilizadas por la madre, Catalina

Vilcabana Manayay,⁴ que era natural de Lanchipampa, y que murió en 1975, notamos que usaba una combinación de los siguientes colores: amarillo, azul, rojo *andanka*, verde y rojo vivo. También usaba un color mostaza y separaba los hilos un poco más para darle un poquito más de ancho, lo que hacía resaltar esa lista entre las demás. La organización espacial es la que probablemente se usaba en ese tiempo en Kallima, la comunidad a la que se trasladó cuando se casó. Se ve que esa combinación de colores y el ancho de la lista de color mostaza han continuado en las mantas tejidas por sus hijas, Elena (de 53 años) y María Ester, quien murió en el año 2002 a la edad de 65 años. Pero ellas comenzaron a añadir rasgos personales a los tejidos. Elena Vilcabana Purihuamán mantuvo la lista *sigi* que se usa en Kallima y María Ester Vilcabana Purihuamán añadió un *iti shuyu* ‘lista angosta’ al borde del segundo grupo de *shuyu*. La hija de María Ester, María Purihuamán Vilcabana, que se casó con un hombre de Wasikaq, sigue la organización espacial de esta comunidad pero sigue usando la combinación de los colores amarillo, azul, rojo y verde, y añade otros colores según su gusto. Sigue utilizando la lista de color mostaza pero no le da más ancho.

También es importante hablar de las “tendencias de la moda” que influyen en la manera en que se usan los colores y se organiza el espacio. Una amiga que tiene más de cincuenta años me dijo que antes hacían mucho más ancho el *kwirpu*, y cuando le pregunté la razón del cambio me contestó: “¡*Modernunashiri!* ‘¡Es moderno ahora, pues!’” De manera que, además de las diferencias personales y regionales, es preciso identificar las tendencias actuales que traen cambios en la organización espacial de los tejidos.

⁴ Los nombres de las personas mencionadas en este párrafo han sido alterados para proteger su privacidad.

Es posible notar algunas de esas tendencias si examinamos las mantas tejidas por Aniseta Manayay Sánchez que, según sus hijos, debe tener unos 80 años de edad. Desafortunadamente no fue posible saber la fecha en que tejió las mantas, pero se nota bien la incorporación de nuevas tendencias en sus tejidos. A lo largo de sus años como tejedora usó las combinaciones de colores de su comunidad de origen, Machaycaj, aun después que se trasladó a Uêhkuyaku (un lugar cercano). En sus primeros tejidos, usó principalmente lana de oveja para las listas. Cuando llegó la moda de hacer el grupo de listas más ancho, comenzó a ensanchar esa sección. Cuando aparecieron los colores más brillantes de la lana manufacturada, comenzó a incorporarlos en la parte central del grupo de listas. Por último, cuando ya no podía tejer, su nieta bajo la dirección de la abuela, le tejió una manta que obviamente “actualizó” para la abuela con el estilo “moderno” multicolor y de *kwirpu* más angosto. Parece que el aspecto de la expresión personal no se ha explorado mucho en los tejidos andinos. Un estudio de la manera en que los mensajes “escritos” en los tejidos son leídos por otros miembros de la comunidad podría mejorar nuestra comprensión de varios aspectos de la cultura, tales como la identificación generacional, la posición social y los rasgos del carácter.



4. Analogía con el ciclo vital

Entre los quechuahablantes de Inkawasi, los tejidos y su elaboración son una analogía con el ciclo vital que va desde la procreación, el desarrollo del feto, el nacimiento, el crecimiento hasta llegar a la adultez y

finalmente la vejez y la muerte. Para mostrar esa analogía, consideraremos brevemente las etapas del tejido.

4.1 *Uysha rutur* ‘esquilar una oveja’

Según los inkawasinos, la primera esquila de una oveja debe hacerse durante la *iti killa* ‘luna nueva’.⁵ Cuando se termina de esquilar la oveja, se cogen las patas delanteras y traseras y se estiran lo más posible a lo largo y hacia afuera. Después la oveja es mecida y se hacen súplicas al animal para que tenga mucha lana. A una oveja negra, por ejemplo, se le ruega: *Atunta millwakunki; pampa intiru millwakunki anuku aypashata mamitay!* ‘Ten mucha lana; ten una pampa llena, suficiente para una falda, mamita’. A un carnero se le puede pedir que tenga suficiente lana para un poncho, a una oveja blanca, que tenga suficiente lana para un *kustal* ‘costal’ o una alforja, y así sucesivamente. Cada vez que la luna está en la fase de luna creciente, la lana crece con ella, “bien y bastante”, hasta que otra vez está “madura” para esquilar.⁶ En cambio, si no se esquila la *uña millwa* ‘primera lana’ en la fase lunar adecuada, se cree que con el tiempo la lana se vuelve áspera y se apelmaza; crece despacio y no sirve para hilar. Algunas mujeres escarmanan toda la lana de la primera esquila de una sola vez para formar una bola grande de lana. A esa bola grande la llaman *shipash* ‘muchacha soltera’. También hay que tratar con mucho cuidado el vellón; no se debe pisar ni dejarlo caer, para que después la lana crezca bien. Es importante mencionar que los quechuahablantes de Inkawasi creen que la lana es un ser “vivo”, y que su bienestar depende de la *mama killa* ‘madre luna’ que la alimenta y la hace crecer.

4.2 *Ichin* ‘cardado’

La lana es *ichin* ‘cardada’ a mano, separando la fibra en capas. La lana cardada se enrolla para formar el *wanku* ‘copo de forma cilíndrica’ que se amarra a la *galla* ‘rueda’, lista para hilar. Cuando el *wanku* es demasiado grande se le da el nombre de *shipash* ‘muchacha soltera’.

⁵En Maçhaykaq la primera esquila de las ovejas se realiza durante la luna llena.

⁶Los animales son castrados durante la luna nueva. Se cree que si se castran en ese tiempo, los animales engordan, pero mueren si los castran durante otra fase lunar.

4.3 Puchkar ‘hilar’

El verbo *untachi-* ‘llenar; empreñar (un animal)’ se usa para describir el proceso de llenar el huso: *untachinchik shukshunchikta* ‘llenamos nuestro huso’. El mismo verbo se emplea para referirse a una mujer en avanzado estado de gestación, especialmente después de los siete meses, cuando el vientre está bien abultado y se nota claramente (vea Groenewald, 2008). Las mujeres fácilmente comparan el hilado con el período de gestación, cuando el feto se desarrolla en el vientre de la madre. Una mujer dio la siguiente explicación: “Al principio el vientre es pequeño, luego crece un poco hasta que sobresale. Es como llenar el huso. Al principio sólo hay un poquito de lana, luego se vuelve más pesado hasta que por fin es demasiado pesado para seguir hilando”. Otra mujer dijo: “Nuestro huso es exactamente como estar embarazada. Cuando ovillamos el hilo, decimos que está *shinalana* ‘vacío, sin nada’. Cuando una mujer da a luz y ya no tiene el vientre (abultado) decimos *shinalana* ‘vacío, sin nada’”.

Hay una paradoja interesante relacionada con el hilado. El hilado se compara con el embarazo, el desarrollo de la vida, pero al mismo tiempo se refieren al hilado como “matar”. Una vecina me dijo: “*Wanchishaq iluta*” ‘Voy a matar la lana’. Luego añadió: “La matamos al hilar, desenrollarla, y la hacemos vivir de nuevo cuando la destorcemos. La volvemos a matar cuando *kawpunchik* ‘torcemos dos hebras en una’”. Cuando un tejido resulta más corto de lo que se había calculado, o si el *tumpi* ‘emparejador’ se angosta, se dice que el tejido ha “muerto”. Es decir que *wanusha* ‘ha muerto’ es sinónimo de “se acortó” en este contexto, ya que cuando se hila la fibra se junta y, en realidad, se acorta. Puesto que en la mente de los inkawasinos, la muerte no significa dejar de existir, sino existir en otro estado, ¿se podría pensar que por medio del hilado la lana de oveja pasa de un estado a otro?

4.4 Kururar ‘ovillar’

El ovillo hecho de dos husos de hilo se llama *runa* ‘hombre’.⁷ Cuando dos o más *runas* se juntan para hacer un ovillo grande *warmipaq*

⁷ *Runa* es la unidad de medida con que se calcula la cantidad de hilo que se necesita para un tejido en Inkawasi.

tikrakayan ‘se convierte en una mujer’. La forma redonda del ovillo se asocia con la suavidad y las curvaturas del cuerpo de una mujer, especialmente cuando está embarazada. Cuando uno de esos ovillos grandes cae al suelo, las mujeres lo cogen y lo soplan *mana shullunanpaqchu* ‘para que no aborte’.

4.5 *Masachar* ‘juntar dos hebras en una’

El hilo que resulta del hilado es normalmente muy débil y no soporta la tensión del telar de cintura. Por eso las tejedoras juntan dos hebras en un ovillo antes de preparar un tejido. Esta “acción de unir sin torcer juntos dos hilos en uno” (López y Sánchez, ms.), se llama *masachar* en el quechua de Lambayeque.

Cuando una tejedora no tiene suficientes husos para juntarlos hasta poder, en una sola sesión de trabajo, ovillar la lana juntando dos hebras, tiene que *chullanta kururan* ‘ovillar uno sin su par’ para poder usar el huso. *Chulla* ‘sin su par’ también se emplea para referirse a una persona soltera. En cambio, *masa* se refiere a ‘pareja, compañero, miembro de una yunta’ (Taylor, 1996:99). El verbo *masachar* ‘juntar, unir dos en uno’ también se emplea para describir la unión de una pareja en matrimonio. Me describieron la analogía entre ovillar dos hebras paralelas y el matrimonio de la siguiente manera: “*Masachar* es como el *pirdunakuy* ‘matrimonio tradicional’. Cuando se casan ya tienen su pareja. Cuando ovillamos dos hebras, tienen su pareja. ¡Es exactamente lo mismo!” Es importante notar que en Inkawasi no tejen si esa “unión” no se ha realizado.

4.6 *Awallir* ‘urdir’

Se compara la acción de urdir el hilo para el tejido con el desarrollo del feto y el nacimiento. Uno de los primeros pasos después de clavar las estacas para urdir es hacer y amarrar el *chi̇chi* ‘cordón de la urdimbre’ al *chi̇chi aypaq*, la primera y la última estaca. Una mujer lo comparó con el cordón que va al *munchu* ‘cordón umbilical’ que se corta una vez que se termina el tejido, pero otra comparó el *illwa marqana* ‘liso’ con el cordón umbilical. Se considera que el *chi̇chi* está *liri* ‘desnudo’, y que se cubre lentamente con la urdimbre. “El urdido, amarrando de aquí para allá, desde que está pequeño hasta que está terminado — es como nacer”, según la explicación de una mujer. Otra tejedora dijo: “Como el bebé se forma



dentro de nosotras, de esa misma manera crece la urdimbre hasta que está terminada”.

4.7 Awakur ‘tejer’

El proceso de tejer se compara con el trabajo de criar a un recién nacido hasta que llega a ser un *uchkula wamra* ‘niño pequeño’. Las mujeres hablan a menudo de que tejer es un proceso laborioso, del cuidado que hay que tener para enlazar el hilo en el *illwa marqana*

‘liso’, las largas horas que tienen que sentarse bajo el sol, la incomodidad que causa el rollo de tela que va creciendo sujeto a la cintura y de la dificultad para rematar el tejido. Comparan este proceso con las dificultades que tienen para criar a un recién nacido hasta que sea un niño pequeño en un ambiente en el que el porcentaje de mortalidad infantil es bastante alto. Como en los procesos de hilar y urdir, en el tejido se nota también el crecimiento gradual. “Nuestros hijos crecen poco a poco. Así crece nuestro tejido. Aumenta a medida que tejemos”.

Hay distintas opiniones en cuanto a la edad que este “ser” tiene cuando se termina de tejer. En general, las respuestas a esta pregunta fueron desde seis meses hasta tres años de edad o de doce años o más. Las que consideran que el “ser” es muy tierno se basan en que dos o tres días de trabajo es corto en comparación con la “vida” o los años de utilidad de un tejido, y por lo tanto debe ser muy tierno cuando recién se ha terminado, es decir que debe tener la edad de un bebé o de un niño que recién comienza a caminar. Otras dicen que un tejido es útil apenas se termina, es más bien como un muchacho de doce años o más que es útil para su familia, que, en las palabras de una mujer, “puede ayudar en casi todas las tareas”. Otra mujer dijo que el “ser” es un *viejo upayna*, término utilizado para referirse a un muchacho de quince años o más.

Edad adulta, vejez y muerte

Se considera que los años más productivos de la vida son los años de la adultez. De la misma manera, los inkawasinos consideran que los años “adultos” de los tejidos son los años en que les sirven mejor. Pero el tiempo se hace sentir y, según la explicación de una mujer, “como nuestros hijos se envejecen, nuestro *pullu* también envejece. Envejeciendo, envejeciendo, envejeciendo, desde que se usa por primera vez, después usándola, usándola, usándola nuestra ropa también se termina”. Otra mujer dijo: “Se llena de huecos y también envejece. Cuando se envejece decimos *wanushana* ‘ha muerto’. Como un muerto, se vuelve polvo. Envejece así como envejece nuestro cuerpo. Ya no nos ponemos (la ropa). Se queda allí como un muerto”.

Un ser viviente

A la pregunta de si los tejidos de Inkawasi eran vivos o no, la respuesta fue siempre enfática: ¡*Kawsayan!* ‘¡Son vivos!’ El vocabulario que las tejedoras de Inkawasi emplean para definir la organización espacial de los tejidos confirma el concepto de que son “seres vivos”. En Inkawasi, como en Taquile, Puno (Zorn, 1987:518), los tejidos sin terminar tienen ojos y dos juegos de dientes. No tienen corazón como en Taquile, pero tienen cuerpo, pies y huesos. Se emplean los siguientes términos para definir la organización espacial de los tejidos en Inkawasi: *chaki*, *nawi*, *kiru*, *kwirpu*, *shuyu* y *siqin*.

Chaki ‘pies’ se refiere a la sección inicial del tejido. Uno de los primeros pasos después que se han colocado los enjuelos de cintura y la urdimbre, es *chakipar* ‘emparejar los hilos de la urdimbre’ para que el tejido quede liso.

Nawi ‘ojos’ se refiere a la sección que se va a tejer al final, cuando se llega al final de los hilos de la urdimbre. Una vez terminado el tejido, no es común referirse a sus “ojos”.

Kiru ‘dientes’ se refiere a los bordes laterales del tejido, entre el borde y el primer grupo de listas.

Kwirpu ‘cuerpo’ se refiere a la parte central de un solo color entre dos grupos de listas. Más comúnmente se refiere a todos los hilos de la urdimbre. Lo tradicional era que el *kwirpu* se tejía con lana de color

natural, pero en la actualidad es común utilizar lana manufacturada. En algunos caseríos, como Kallima, a estas secciones se les llama *pampa*.

Shuyu se refiere a los grupos de listas que separan al *kiru* del *kwirpu*, o que separan las dos secciones del *kwirpu*, pero a veces se usa lista como sinónimo de *shuyu*. *Iti shuyu* es el nombre que se da a las listas angostas y *anchu shuyu* es el nombre de las listas anchas. *Siqin* es la lista formada sólo por uno o dos hilos de la urdimbre que separan el *kiru* o el *kwirpu*.

Respecto a los tejidos de Inkawasi, la *mini* ‘trama’ es equivalente a los *tullukuna* ‘huesos’, y la urdimbre al cuerpo. Como ocurre con un cadáver, lo normal es que el *kwirpu* ‘urdimbre’ se desintegre primero pero quedan los huesos. El significado simbólico de todas las “partes del cuerpo” de los tejidos de Inkawasi aún no ha sido investigado. Pero las tejedoras inkawasinas confirmarían la observación de Zorn (1987:518), en cuanto a las *unkhuñas* de Macusani y de los tejidos andinos en general: “...la impresión que tengo es que nos encontramos frente a unos ejemplos, sutiles pero claros, de la naturaleza viviente de un ‘ser’ que parece ser creado por las mujeres andinas en los tejidos de cuatro orillos que fabrican en el telar andino”. Debemos añadir que las mujeres de Inkawasi creen que todos sus tejidos tienen vida, pero también reconocen que no son seres humanos. Entonces, ¿qué tipo de vida tienen los tejidos y hasta qué punto son seres vivos? ¿Se cree que los tejidos son más animados que otras posesiones? Sea cual fuere la respuesta a estas preguntas, existe una relación íntima entre el “ser” del tejido y su dueño, que va más allá de la vida presente. Un estudio de algunas de las creencias y costumbres relacionadas con la muerte y la vida después de la muerte, aclara un poco más esa relación.

Esencia compartida con el dueño

Uno de los primeros procedimientos del funeral una vez que se ha hecho el ataúd es vestir al muerto. Se cubre cuidadosamente el cuerpo con tela de algodón porque se cree que la lana de oveja puede “quemar”⁸ el *aya*⁹ ‘espíritu del muerto’. Luego el cuerpo es vestido con su mejor ropa,

⁸ Una persona vinculó la “quemazón” del espíritu del muerto cuando está en contacto con la lana de oveja con la sensación que tienen cuando llevan puesta la ropa tradicional de lana durante una visita a la calurosa ciudad de Ferreñafe.

⁹ Los quechuahablantes de Lambayeque también emplean otros términos para referirse al espíritu de los muertos, como *marka*, *anjil guardya*, *sumra* y *alma*. Como parece que *aya*

pero no con un solo juego de ropa sino con varios juegos uno sobre otro. Algunas piezas de ropa se doblan para formar una almohada que se coloca debajo de la cabeza. El resto del ataúd se llena con más tejidos doblados. Es interesante notar que al muerto solamente lo acompañan su ropa¹⁰ y sus artículos tejidos, pero no van con él sus herramientas ni otros artículos del menaje doméstico. ¿Por qué? Es posible que haya una relación más íntima con los tejidos que con las demás posesiones materiales. Una persona dijo que se hace para que una persona y sus tejidos lleguen juntos al final. Es evidente que el dueño y sus tejidos tienen una esencia común que los vincula, aun después de la muerte. Se dice que cuando una persona muere, sus posesiones materiales también mueren. Una mujer lo explicó de la manera siguiente: “Lo que pertenece al *aya* ‘espíritu del muerto’ se termina pronto. Sus sembríos ya no quieren crecer. Los árboles que plantó también se malogran y se secan. Se terminan. Nuestra ropa también muere con nosotros”.

Todavía no se ha investigado hasta qué punto y bajo qué circunstancias ocurre la fusión de identidad y finalmente la “muerte”.

Sin embargo, esta esencia común es una de las razones por las que se hace un segundo velorio al día siguiente del entierro. En este ritual se velan todas las posesiones del difunto y recibe el nombre de *rapchanchikta bilakunchik* ‘velorio de la ropa’; hay que recordar que la mayor parte de la ropa de los quechuahablantes de Inkawasi se hace con telas tejidas. Después del entierro, todas las posesiones del muerto, todas las cosas imaginables y no sólo los tejidos y la ropa, se juntan y se colocan sobre la mesa donde estuvo el ataúd la noche anterior. Queman un par de paquetes de velas y hacen una libación con *yonqui* ‘aguardiente’, rezan y cantan *wanushapa kansyunkuna* ‘canciones de los muertos’ toda la noche. Al día siguiente temprano, antes de desayunar, juntan la ropa y la llevan al río. La ropa vieja y remendada se aparta de la ropa que todavía se puede usar, y mientras las mujeres la lavan, los hombres cavan un hueco para enterrar el resto. Cuando la ropa se seca la llevan a la casa y la dejan en un atado grande en el centro del piso. Cierran bien la casa y la llenan de humo que

se emplea como un término genérico para referirse al espíritu de las personas que recién han muerto. Solamente se emplea este término en el presente trabajo.

¹⁰ Una anciana dijo que antiguamente se enterraban a los perros con sus dueños. Se decía que los perros les daban a beber agua que sacaban de sus orejas.

se produce quemando plantas de olor fuerte como el *chamqash*, el *qutiqiru* y el eucalipto. Se cree que los olores fuertes ahuyentan a los espíritus. Cuando se termina de sahumar, todos los rinconcitos de la casa desde los muebles hasta las paredes han quedado *pichakusha* ‘barridos ceremonialmente’ con *chamqash* y *qutiqiru*. A todos los miembros de la familia también se les frota todo el cuerpo, de la cabeza a los pies, con las mismas plantas. Después de todo eso, recién se cuelga la ropa en la *wayuna* ‘palo para colgar ropa y mantas’. Se recitan más oraciones antes que los miembros cercanos de la familia regresen a sus hogares. Unos dos meses después, vuelven a rezar de rodillas al pie de la ropa y finalmente (después de un tiempo que va desde seis meses hasta dos años), la ropa es distribuida entre los miembros de la familia. A la pregunta de por qué debía haber un velorio para la ropa me respondieron: “Son como el difunto. Nuestra ropa también muere. Cuando su dueño muere, (su ropa) también muere”. La esencia compartida y la muerte del tejido juntamente con la del dueño es una de las razones que motivan el segundo velorio. Otra razón es la relación permanente del *aya* ‘espíritu del muerto’ con los tejidos y los demás miembros de la familia, razón que tiene profundas ramificaciones en la vida de la gente.

Conexión con el mundo de los espíritus

Durante el velorio del difunto y el velorio posterior de la ropa, los asistentes brindan muchas veces con *yonqui* ‘aguardiente’ por los *ayakuna* ‘espíritus de los muertos’ que se cree que vienen¹¹ para acompañar a los deudos. La etiqueta compleja de los brindis que Shaver (1989b:98) ha descrito para otras actividades sociales, también se sigue para brindar por los *ayakuna* en los velorios. El que sirve invita a brindar a cada uno de los deudos por nombre, y les dice *tomashun* ‘bebamos’, y al servir deja caer aguardiente al suelo. Una mujer que había perdido a su madre hacía unos veintiséis años dijo: “Ella está siempre conmigo, como mi aliento. Ella ve todo lo que hago. Estamos juntas como el aire, como el viento. No importa lo que hacemos, ellos están con nosotros”. Una mujer, después de describir la unión que existe entre las personas y los espíritus de los difuntos, y el

¹¹ Hay dos posiciones en cuanto al destino de los muertos. Por un lado, dicen que el espíritu de la persona va al cielo para estar con Dios, pero también creen que se queda en la tierra para convertirse en *aya* o *marka*.

consuelo que se deriva de las conversaciones que tienen con ellos en sueños, se puso a llorar, porque no tenía ese sentimiento de *ayllu* ‘familia extendida’, puesto que había quedado huérfana a edad muy temprana y no había conocido a sus padres. Es evidente que se considera que los muertos participan en la vida de la familia y son una parte significativa del *ayllu*.

El consuelo que se deriva de la relación permanente con los miembros muertos del *ayllu* fue una sorpresa para mí, pues ya tenía conocimiento del temor que los inkawasinos tienen a los *ayakuna*. Los *ayakuna* pueden hacer daño y lo hacen a los parientes si se sienten menospreciados. Por eso, las tejedoras de Inkawasi deben guardar luto por un tiempo que va desde los seis meses hasta dos años, dependiendo de la relación de parentesco con el difunto. Durante el luto no deben teñir lana ni hilarla ni tejerla, y cuando vuelven a hacer esas tareas no deben utilizar lana de los colores negro y rojo. Cuando pedí una explicación de por qué los *ayakuna* no querían que tejieran ni que trabajaran con esos colores, surgió el tema de la “existencia compartida”. “Ellas están con nosotras cuando tejemos. En realidad, es como si nos ayudaran. Cuando escogemos los colores, ellas lo hacen con nosotras”, dijo una mujer. Por otro lado, puesto que los *ayakuna* acaban de pasar de nuestro mundo a otro tipo de existencia, todavía no quieren participar en actividades que les han sido tan queridas, y se vengan cuando no se observa el tiempo de *lutu*. Escuché varios relatos espantosos sobre personas que *pitikasha* ‘rompieron’ el luto y pagaron las consecuencias. Dicen que algunos murieron después de larga agonía; otros han quedado tullidos, con las manos y los pies encogidos, y ninguna curación ritual puede sanarlos.

Se cree que las posesiones de un difunto, y de manera especial los tejidos, pertenecen al *aya* hasta que termina el período del luto. Los *ayakuna* “regresan” y “se sientan” con su ropa y “lloran” por la ropa, porque “era de ellos; la habían hecho con sus manos”. Por lo tanto el *aya* “se entristece” y “se enoja” si no tratan sus cosas con el respeto debido. Si alguien se atreve a tocarlas, el *aya* puede golpearle la mano con un palo o morderla dejando un moretón, una hinchazón o huellas de dientes que sólo desaparecen mediante una limpieza ritual. Una vez terminado el tiempo del *lutu*, el *aya* se desprende un poco más de sus posesiones; ya no tiene ansiedad por sus cosas, y éstas pueden ser distribuidas y utilizadas por otros sin ningún peligro.

Conclusiones

Los datos presentados en este trabajo muestran la función de los tejidos en diversas situaciones sociales dentro del contexto cultural de los quechuahablantes de Inkawasi. Las creencias descritas son compartidas por todos y no representan sólo a la generación de los mayores. Hemos visto que los tejidos sirven para comunicar el lugar donde una persona ha nacido y crecido, el lugar donde actualmente vive y algunos aspectos personales y familiares. Hemos visto que las tejedoras crean esos mensajes por medio del hábil manejo de los colores y la organización espacial, y la manera en que el mismo mensaje toma un “aspecto” un poquito diferente gracias a las tendencias de la moda. Queda como sugerencia un estudio de la manera en que esos mensajes de expresión personal son interpretados por diferentes miembros de la comunidad.

Para los inkawasinos, el tejido es una analogía visual del ciclo vital que va desde la procreación, el desarrollo del feto, el nacimiento, el desarrollo hasta llegar a la adultez, y por último la vejez y la muerte. Los tejidos son seres vivientes que tienen cualidades antropomórficas. La “vida” de los tejidos está íntimamente relacionada con la vida de su dueño, pues comparten una esencia común que trasciende la vida terrenal. El *aya* ‘espíritu del muerto’ sigue siendo el dueño de los tejidos hasta que termina el largo proceso del duelo, pero la relación del *aya* con los miembros de la familia es permanente. Se cree que el tejido es una de las actividades en que el *aya* no sólo está presente, sino que participa con los vivos en la elección de los colores y en todo el proceso de tejer, lo cual muestra que existe una relación íntima entre los vivos y los muertos que pertenecen al *ayllu*.

Como resultado de esta investigación, surgieron otras preguntas que todavía no han sido contestadas. ¿Es posible que los inkawasinos vean características (emociones) de una persona en sus tejidos? ¿Hay colores que están asociados con rasgos del carácter o con las emociones? ¿Qué tipo de vida se cree que tienen los tejidos y en qué grado la tienen? ¿Se cree que los tejidos tienen más vida que otras posesiones? Es de esperar que estas preguntas, y otras que pudieran surgir, despierten el interés por estudiar más el mundo fascinante de los tejidos de Inkawasi.



Referencias

- Allen, Catherine J. 1982. "Body and Soul in Quechua Thought". *Journal of Latin American Lore* 8(2):179-196.
- Allen Wagner, Catherine. 1978. *Coca, chicha and trago: Private and communal rituals in a Quechua community*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press.
- Groenewald, Ronel. 2008. "Prácticas y creencias sobre el embarazo entre los quechuahablantes de Inkawasi" en el presente volumen.
- López, Silvia y Armando Sánchez. "Awakushun". Manuscrito.
- Shaver, Dwight A. 1989a. "Peepholes into Inkawasi Quechua Worldview". Ponencia presentada a la Ethno-Linguistic Conference (ELCON VIII) (Octava Conferencia Etno-lingüística del ILV), Perú.
- Shaver, Dwight A. 1989b. "Las costumbres sociales relacionadas con el consumo de bebidas alcohólicas entre los quechua de Incahuasi". *Estudios etno-lingüísticos*, Documento de Trabajo 21:97-104. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- Silverman, Gail. 1998. *El tejido andino: Un libro de sabiduría*, Banco Central de Reserva, Lima.
- Taylor, Gerald. 1996. *Fonología, morfología, léxico*. Acku Quinde, Cajamarca.
- Zorn, Elayne. 1987. "Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores". *Revista Andina*, 5(2):489-522.

***T'INKACHiy*: Un rito andino de fe tradicional**

Eric W. Kindberg

1. Introducción

En octubre de 1983, oímos por primera vez de la existencia de un rito llamado *t'inkachiy* que solían practicar los quechuas de la localidad de Coporaque, en la provincia de Caylloma del departamento de Arequipa.¹ Una mujer, amiga nuestra, dijo que ella regaba aguardiente en el suelo e invocaba a sus antepasados, diciendo: “Abuelo, abuela”. También habíamos observado que el sacerdote católico rociaba agua bendita sobre una yunta de bueyes. En ambos casos se dio al procedimiento el nombre de *t'inkachiy*. Los habitantes de Coporaque se dedican a la agricultura de subsistencia y al pastoreo. Su supervivencia depende fundamentalmente de un exacto ciclo atmosférico de sol y lluvia. Tras siglos de relación armoniosa con la tierra y el clima, han aprendido a respetar, admirar y temer las furias y las bendiciones de la naturaleza, debido a que, para el habitante de Coporaque, su tierra es su vida.

Cinco personas complementaron la información que obtuve en Coporaque mediante la observación directa y seis entrevistas en las que utilicé la lista de preguntas descriptivas de Spradley (1980) como una guía, porque me ayudaron mucho a comprender el contexto más amplio. Tomando en consideración ceremonias rituales similares que se practican en comunidades quechuas de Huancayo,² Ayacucho (Isbell 1978), Cusco (Condori y Gow 1982) y Bolivia (Bastien 1978), en este trabajo trataremos de describir las ceremonias de *t'inkachiy* de la localidad de Coporaque. Con relación a estas ceremonias, daremos una definición del *t'inka(chiy)*, hablaremos de las diferentes variedades o formas del *t'inkachiy*, de las clases de personas que lo practican y de las metas más comunes que persiguen a través del *t'inkachiy*.

¹ Versiones anteriores del presente trabajo se presentaron en el Simposio Colca, Arequipa, 1985, y en el VII Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Huaraz, 1985.

² Juan Raymundo de la comunidad de Andamarca, Junín; comunicación personal.

2. La definición de las palabras *t'inkay/t'inkachiy*

Mis asesores culturales de Coporaque me dieron a conocer que el significado ritual del verbo *t'inkay* contiene las ideas siguientes: pagar a la madre tierra, pedir algún beneficio personal y dar veneración. Conlleva también la idea de invocar a la *pachamama* ‘madre tierra’ o a uno de los demás seres sobrenaturales a los cuales se dirigen durante la ceremonia del *t'inkay*. Una definición más concisa sería: la relación o encuentro del hombre con el mundo sobrenatural (aunque también debemos reconocer que la cultura quechua no hace tanta distinción entre lo “natural” y lo “sobrenatural”, como se hace en las culturas occidentales).

El sufijo *-chi* añade al verbo el concepto de “mandar hacer algo”. En consecuencia, el rito ceremonial del *t'inkay* recibe el nombre de *t'inkachiy*, que significa: “mandar hacer el *t'inkay*”, aparentemente porque siempre es necesario que se celebre con la intervención de un intermediario que oficia la ceremonia.

3. Las variantes del *t'inkachiy*

En Coporaque se pueden observar cinco formas básicas o variantes del *t'inkachiy*³ que pueden ocurrir independientemente, en las que se usan símbolos o instrumentos diferentes. Existe una relación entre la forma del *t'inkachiy*, el ser al que se dirige y la identidad del beneficiario.

³ Existe otra variedad de *t'inkachiy* en el departamento de Junín donde la expresión principal es rociar la ofrenda con la boca. Es también una expresión mayor en Ayacucho. Si el licor se rocía con la boca hacia el *wamani* y vuelve a la cara por acción del viento, significa que el espíritu ha rechazado la ofrenda y hay que volver a ofrendar. No hemos encontrado la forma de *t'inkachiy* relacionada con la iglesia (bendición) en otro estudio.

CUADRO 1
VARIANTES DEL T'INKACHY

	<i>Iranta</i> 'ofrenda quemada'	Ofrenda enterrada	Libación	<i>Aytyi la</i> 'Santa Misa'	Bendición
El instrumento	Grasa	Coca	Chicha o licor	Plata o una piedra <i>khuya</i>	Agua bendita
Los seres invocados					
La madre tierra	x	x	x		
Los cerros	x		x	x	
Los antepasados	x	x	x		
Los volcanes	x			x	
Los manantiales	x				
Dios y los santos	x				x
Los beneficiarios					
El oferente	x	x		x	x
Las cosechas	x	x	x	(en Cusco) [†]	x
Los animales	x		x	x	x
Las posesiones			x		
Las almas	x	x	x		x

[†]Bastien (1978:45, 54)

3.1 La *iranta* 'ofrenda quemada de grasa animal'

La ceremonia *t'inkachiy* más complicada es aquella en la que participan varios beneficiarios, realizada en una *kantaya* 'fuego ritual', que por lo general se construye en la chacra, en la base de una roca. Casi siempre se celebra de noche, y a veces comienza por la tarde y termina al

día siguiente. Se lleva a cabo en muchas ocasiones: para la bendición de animales, la curación de enfermedades, la limpieza de las acequias de regadío y las represas, y para pedir protección para un viaje.

La grasa animal, de alpaca o de llama, se deposita en un *q'eso* ‘concha marina’. Representa a los rebaños del propietario y también es una fuente de energía que alimenta la tierra. Es el ingrediente central de la ceremonia del *iranta*.⁴

Juntamente con la grasa animal, se coloca en el *q'eso* incienso, hierbas aromáticas, una pluma verde de loro, algunas hojas de coca y semillas y granos de maíz de tres a cinco variedades. En una ceremonia *iranta* de importancia especial, se coloca un *sullu* ‘feto’ de llama o vicuña en una concha marina grande y se quema en el fuego.

Entre cinco y seis conchas marinas se pasan entre los parientes y amigos presentes. Todos *samaykun* ‘exhalan con fuerza’ sobre el *q'eso*, ofreciendo una plegaria en favor del anfitrión en voz baja. Luego se coloca el contenido del *q'eso* en el fuego.

Durante los *iranta* del carnaval y de agosto (ver el cuadro 2), los animales participan en la ceremonia. Como parte del ritual, son marcados con hierro candente o con otra marca del propietario que se pone en las orejas.

Las ceremonias *iranta t'inkachiy* del carnaval siguen el orden que una persona describió en siete pasos.

3.1.1 La preparación

Para la ceremonia que comienza al finalizar la tarde, los miembros de la familia se reúnen en la chacra donde el *paqo* ‘chamán experto en ceremonias *t'inkachiy*’ (ver la sección 5.1.3) ha encendido una pequeña fogata.

Los hombres se sientan o están de pie junto al *paqo*. Las mujeres se sientan en un semicírculo frente a los hombres en el extremo opuesto de

⁴ La palabra *iranta* probablemente viene de *wiranta* (*wira* ‘grasa animal’ + *-nta* ‘por medio de’); es decir, “ceremonia por medio de grasa animal”.

una manta extendida en el suelo. Los elementos que se utilizarán se arreglan en la manta (que se denomina “mesa”). El *paqo* se sienta con las piernas cruzadas frente al fuego; los animales que se beneficiarán con la ofrenda quemada están al alcance de su vista, detrás del fuego.

Varios objetos están esparcidos sobre la “mesa”: conchas, un paño con incienso, una bolsa de coca, grasa de alpaca o llama, un feto de llama, agua de mar, *mallku yaku* ‘agua de regadío’, granos de maíz de tres o más variedades, una pluma verde de loro, una mazorca de maíz, *khunuka* ‘hierbas aromáticas’, vino, aguardiente y algunos objetos como una cruz pequeña, un objeto redondo y plano de latón o bronce, y piedras *khuya*.

3.1.2 El *k'ichiy* ‘llenar las conchas marinas’

En este paso, los *q'esokuna* ‘conchas del mar’ se llenan con varios objetos: hojas de coca, incienso, granos de maíz, una bola de grasa animal y *khunuka*. Este procedimiento de llenar o “servir” las conchas (que también se denominan “platos”) se llama *k'ichiy*. El *paqo* acomoda los ingredientes en el primer *q'eso*, mientras frota el instrumento de bronce contra una piedra directamente sobre el *q'eso*, musitando algo inaudible. Luego sostiene la cruz sobre la concha repitiendo “San Mateo, San Lucas”, varias veces, juntamente con otras frases inaudibles.

Las conchas son platos simbólicos en los que se sirven los elementos (la comida) que están en la “mesa”. Cada una de las conchas representa una de las posesiones de la familia; por ejemplo, una o varias chacras, una hacienda donde la familia celebrante posee animales u otros bienes mayores (Bastien 1978:7, 55).

3.1.3 El *samaykuy* ‘la petición’

Seguidamente, el *paqo* acerca la concha a su boca y la *samaykun* ‘la sopla’. Manteniendo la concha cerca de su boca, dice un pequeño discurso inaudible antes de pasar la concha a la persona más cercana. Esa persona, repite la ceremonia y pasa la concha a la siguiente persona, y así sucesivamente a todos los presentes hasta que el *q'eso* regresa al *paqo*.

3.1.4 La *kantaya* ‘fuego ritual’

El *paqo* lleva la concha al fuego, la alza con ambas manos y extendiendo los brazos en dirección del Pumachiri (el cerro guardián más importante de Coporaque) arroja el contenido del *q'eso* en el fuego. Repite

esta acción varias veces y cada vez arroja el contenido de las conchas en la *kantaya*.

3.1.5 La repetición del *k'ichiy*

Una vez más el *paqo* llena cinco o seis conchas con los mismos elementos. En esta parte de la ceremonia, mientras las conchas circulan, el *paqo* da forma a un objeto utilizando una mazorca de maíz, un poco de grasa de llama y semillas de coca. Colocando la mazorca en posición vertical sobre su extremo más grueso, moldea la grasa sobre un tercio de la mazorca y la distribuye bien. Al terminar de hacerlo, la coloca en una concha vacía o caparazón y la hace circular entre los asistentes para que hagan su “petición” junto con las últimas conchas llenas.

Entonces, el *paqo* coge una botella de chicha mezclada con harina de maíz y camina alrededor del ganado dos veces. El oferente del *t'inkachiy* sigue detrás con las últimas conchas servidas y la mazorca. A medida que andan alrededor de las reses, el *paqo* echa parte del líquido sobre el lomo de los animales. El *paqo* entonces arroja el contenido de las últimas conchas y también la mazorca en el fuego. Después se procede a marcar las vaquillonas con hierro calentado en la *kantaya*, y en seguida se les echa chicha en la piel chamuscada y luego sueltan a los animales. A todo este rito se le denomina el “cumpleaños” del ganado.

3.1.6 El *aytiy* (la “santa misa” quechua)

Después de las actividades realizadas en el campo, todos los asistentes van a la casa del celebrante alrededor de las ocho o nueve de la noche. En ese momento, la mayoría de los celebrantes y el chamán están en estado de ebriedad. Los que entran a la casa, se quedan allí hasta el día siguiente, con las puertas cerradas con llave. Allí termina el *iranta* con una ceremonia *aytiy*, conocida también como la “santa misa”. El *aytiy* se celebra en la casa del anfitrión del *iranta*, y es motivado por el deseo de los participantes de honrar al anfitrión, expresándole sus buenos deseos mediante ruegos a los cerros y los volcanes para que lo ayuden y lo bendigan.

3.1.7 El *samaykuy* ‘petición’ final

Ésta es la etapa final del *iranta* de carnaval. Aunque se la considera como una parte del *aytiy*, mi asesor principal la identificó como un acto

conceptualmente distinto. En la entrevista recitó la siguiente oración típica del *samaykuy*:

Samaykamusaq haciendamanta huk iskay chunka waranqa torota, huk chunka waranqa minata lecherakunata, y pishqa waranqa ternerakunayoq, y huk pishqa waranqa turiyukuna, y huk iskay cuidaqniyoq. Chayllata samaykamuni kay santa misaman.

‘Yo pediré veinte mil toros, diez mil vacas lecheras, cinco mil terneros, cinco mil terneras y dos pastores de la hacienda. Esto es todo lo que pido (para él) en esta santa misa’.

3.2 Entierro de coca o grasa de animales

La coca sirve más de un propósito en las ceremonias del *t'inkachiy*, pues tiene poderes mágicos y curativos, de modo que se utiliza en muchas ceremonias de curación. Asimismo, es utilizada por los curanderos expertos para adivinar los deseos de los seres sobrenaturales: “Sobre todo en las hojas de coca se adivinan las necesidades y los deseos de la *Pachamama*, de los dioses-cerros y de los demonios del granizo y del viento” (Condori y Gow 1982:6).

La coca es la ofrenda principal para proteger las cosechas y los campos de cultivo, y el entierro de coca se lleva a cabo en la chacra que se va a sembrar. Durante la época de la siembra, el propietario cava un hueco poco profundo y entierra varias hojas de coca y un poco de licor con unas semillas del producto que va a sembrar. El hueco se vuelve a tapar antes de proceder a la siembra.

Para curar a un paciente del “susto” se utiliza la grasa animal. El susto es una enfermedad en la que se cree que el espíritu de la víctima ha sido capturado por los cerros. La curación consiste en enterrar coca con un trozo de grasa animal moldeado en la forma de un animal en un hoyo cavado en la tierra a medianoche y pedir a los cerros que liberen al espíritu del paciente. Eso debe hacerse en el mismo sitio donde el espíritu fue “desalojado”. Si el cerro que arrebató el espíritu al paciente queda satisfecho con la ofrenda, devuelve el espíritu del paciente y éste se recupera del “susto”.

3.3 Libación con chicha

La forma más popular del *t'inkachiy* es la simple libación de chicha o licor. Se practica rociando unas gotas de la ofrenda con el índice y el pulgar o ladeando el vaso a fin de derramar el líquido en el suelo o sobre la persona o cosa que va a ser bendecida. Por ejemplo, la bebida se rocía sobre las semillas que se van a sembrar, a fin de asegurar una buena cosecha; o también se arroja una mezcla de chicha y *mashka* ‘harina de maíz’ sobre el lomo del ganado como parte del rito *t'inkachiy* del carnaval, para protegerlo durante el año.

En una ocasión durante el sembrío de papas, la mujer que proveyó la chicha llenó un vaso y derramó un poco diciendo: “Santa tierra, *pachamama*”. Los hombres hicieron lo mismo antes de tomar, diciendo: “*Sumaq papa kananpaq*” ‘para que haya buenas papas’. Luego abrieron el saco de semilla de papas y las rociaron con chicha.

Bastien llama a la chicha la “bebida sagrada de los Andes”, y comenta que “los cerros y sus habitantes beben chicha en todas las celebraciones rituales” (Bastien 1978:78). El licor es, en cambio, símbolo de fertilidad (ibid.). Por lo general, una persona *t'inka* de su vaso o su copa antes de beber. Luego, después de beber, echa las últimas gotas al suelo antes de devolver el vaso al anfitrión. Este tipo más frecuente del *t'inkachiy* se practica en las épocas de siembra y de cosecha, en las fiestas, en casi todas las reuniones sociales y también como parte de otros *t'inkachiy*. La frecuencia con que se practica depende de la “fe” de cada persona (ver la sección 8.7).

3.4 El *aytiy* (la “santa misa” quechua)

Los miembros de una familia o los amigos se reúnen en la casa del anfitrión para la ceremonia del *aytiy*. Todos los invitados participan, agitando la chicha que se encuentra en un *qero* ‘vaso ceremonial de madera’, y uno por uno hacen una “petición” breve en favor del anfitrión.

Aytiy significa literalmente ‘agitar’ o ‘enjuagar’. Hay dos variantes del rito *aytiy* en las que uno de dos objetos se coloca en el *qero*. En el *aytiy* con *khuya*, los *khuya* ‘piedras en forma de animales’ se colocan en el *qero* con la chicha y se agitan dentro del vaso. Igualmente, en el *aytiy* con plata, se colocan monedas de plata con la chicha. Todos los presentes brindan por turno antes de pasar el vaso a la persona siguiente.

Después que una persona ha bebido se le ofrece la *ch'uspa* ‘bolsa de coca’, símbolo de amistad. Mastica unas hojas y, colocando la bolsa de coca a cierta distancia de su boca, *samaykun* ‘exhala profundamente’, haciendo una petición en favor del anfitrión.

El anfitrión se limita a comentar: *hamunqa* ‘vendrá’. Siempre se celebra con la presencia de todos los miembros de la familia; por lo tanto, si algún pariente no asiste, el anfitrión se ofende y se escandaliza.

La ceremonia del *aytiy* puede realizarse independientemente, aunque también puede formar parte de una ceremonia mayor de *t'inkachiy* (ver el cuadro 2). En ese caso, constituye el rito final de una noche de actividad ceremonial, y en español se llama la “santa misa” (Condori y Gow 1982:14).

3.4.1 El *aytiy* con *khuya*

En el *aytiy* con *khuya* se colocan piedras que se asemejan a animales domésticos (de dos en dos, “macho” y “hembra”) dentro del vaso ceremonial de madera, y se agitan en la chicha. Las piedras pueden parecerse a la cabeza o a todo el cuerpo de los animales. El *khuya* es el símbolo del animal que representa, y se usa para traer buena suerte sobre esos animales. El hombre que posee varias especies de animales desea tener amuletos *khuya* que representen a todas esas especies. “La vaca tiene su piedra, la oveja tiene su piedra”, y así para cada uno de los animales. La finalidad de la ceremonia en Coporaque es asegurar la protección y la fertilidad de los rebaños (Condori y Gow 1982:41).

En el Cusco, las piedras *khuya* se conocen con el nombre de *inkaychu*. Sirven como amuletos para la buena suerte, no sólo para los animales, sino también para las cosechas: “Estas piedras sagradas encarnan la esencia del poder del *Apu* ... y aseguran que el beneficiario del *inkaychu* tenga siempre una provisión abundante de papas sanas... otros *apus* locales controlan la suerte de los animales” (Condori y Gow 1982:72).

3.4.2 El *aytiy* con plata

En otra ceremonia independiente de la anterior, el símbolo que se utiliza es la plata, y el objetivo principal es obtener ganancias financieras mediante el *samaykuy* ‘la petición’. Se utiliza una moneda colonial de plata, así como un tazón pequeño o un plato de plata. Las monedas se

colocan en el vaso; el tazón o plato se coloca encima. Se invoca a los volcanes porque los quechuas de Coporaque creen que en esos cerros hay plata.

Durante el *samaykuy*, los miembros de la familia hacen “peticiones” a los seres sobrenaturales, y “prometen” ir personalmente a los bancos para sacar fuertes sumas de dinero para el anfitrión, sea que tengan cuentas bancarias o no. Algunos dicen que irán al extranjero para traer grandes sumas de dinero para el anfitrión. Sin embargo, los participantes no tienen planes de ir realmente al banco ni al extranjero. Estas “promesas” son simplemente una parte retórica del rito. La esperanza es que, con estas peticiones y promesas, los espíritus de los volcanes los ayuden a prosperar económicamente.

3.5 Bendición con agua bendita

En Coporaque, los ritos de la iglesia han sido incorporados al sistema de creencias y prácticas religiosas tradicionales, pero no tanto a la inversa. En otras palabras, ha ocurrido más sincretismo que contextualización del cristianismo. Por ejemplo, el rezo del Credo, así como el uso del agua bendita y otros símbolos de la fe católica han sido asimilados a la práctica ritual tradicional. Aun los representantes de la iglesia local quechuas actúan como líderes en los dos sistemas religiosos; los cantores y el sacristán de la iglesia de Coporaque son los más respetados intermediarios para las ceremonias *iranta* o *aytiy t'inkachiy*.

En tres ocasiones especiales en que el sacerdote llega a Coporaque para celebrar la misa, los quechuas se refieren a la ceremonia como *t'inkachiy* (ver el cuadro 2). Al agua bendita se la considera como agente purificador (compárese con el “agente sanador” del Cusco —ver 5.3.6). Tiene el rol de evitar cualquier mal, y para cumplir ese papel es derramada en el suelo de la chacra durante la siembra. Además, los yugos de los bueyes se bendicen en dos fechas especiales (ver el cuadro 2). Primero, el sacerdote rocía agua bendita sobre los dueños de los animales. En seguida, hace lo mismo con los animales, haciendo la señal de la cruz con el recipiente. Inmediatamente después de la ceremonia la yunta es empleada para la siembra.

El Día de los Muertos, el sacerdote también realiza lo que los quechuas de Coporaque consideran un rito *t'inkachiy*, que sigue a la misa que se celebra en el cementerio de la comunidad en beneficio de los espíritus de los muertos.

4. Ocasiones en las que se practica el t'inkachiy

El t'inkachiy se celebra por lo menos en nueve ocasiones bien establecidas. La frecuencia con que se celebra durante una época de siembra o de cosecha depende de la “fe” de las personas (ver la sección 8.7). Una persona que posee ganado quizá no t'inka sus animales, pero sí t'inka sus cosechas. (Ello tal vez dependa del interés del individuo y de la fe en las prácticas tradicionales, dados los cambios producidos por el contacto con las culturas española y mestiza.) El cuadro 2 muestra la frecuencia con que se realiza el t'inkachiy en Coporaque.

En la última línea del cuadro 2 se consideran diversas formas del t'inkachiy que pueden celebrarse en cualquier fecha: (1) el *iranta t'inkachiy* que los *paqos* hacen para curar enfermedades graves o para asegurar protección en los viajes; (2) el entierro de hojas de coca o grasa moldeada en la forma de un animal para curar el “susto” (ver la sección 3.2); (3) las libaciones por diversos motivos, por ejemplo, para asegurar la duración de una pared o de una casa; o las realizadas en reuniones de tipo social; y (4) *aytiy* con plata que se combina con otras formas de t'inkachiy que se celebran cuando se considera conveniente.

CUADRO 2
CRONOGRAMA DEL T'INKACHIY

Fecha/Ocasión	Ofrenda quemada	Ofrenda enterrada	Libación	Aytiy		Bendición
				plata	khuya	
2 de febrero		x	x		x	
Carnaval	x		x	x	x	
Época de cosecha		x	x			
3 de mayo			x	x		
15 de mayo	x		x		x	x
24 de junio	x		x		x	
Mes de agosto	x		x	x	x	
18 de octubre			x			x
Época de siembra	x	x	x			
2 de noviembre			x			x
Cualquier fecha	x	x	x	x		

5. Los que participan en el t'inkachiy

En cada una de las formas del *t'inkachiy* participan diferentes agentes y beneficiarios. Más aún, el ser sobrenatural invocado en las ceremonias puede variar según el propósito y el lugar donde se realiza un rito.

5.1 Los solicitantes

Los solicitantes son los que buscan recibir un beneficio de los seres sobrenaturales a quienes hacen peticiones y en cuyo favor se dan las ofrendas.

5.1.1 El agente

El agente es el celebrante de la ceremonia quien contrata a un intermediario para que prepare los elementos para la ceremonia, y luego la preside. Asimismo, invita a parientes y amigos quienes, a su vez, ofrecen ayuda en los preparativos.

5.1.2 Los intermediarios

Dos personas cumplen la función de intermediarios y son respetados por la experiencia que tienen para realizar los ritos correctamente.

5.1.3 El chamán

El chamán de Coporaque (el *paqo*, también llamado *laretata*) es un hombre a quien se considera investido de poderes especiales, cuyas habilidades se extienden a la práctica de la medicina naturista. (Se cree que los hombres de las alturas poseen mayor habilidad y poder heredados de tiempos antiguos y ya casi olvidados en Coporaque.) Un anciano quechuahablante de Coporaque nos dijo que los *paqos* auténticos obtenían poder cuando eran golpeados tres veces por un rayo. La primera vez el rayo los hace postrarse, la segunda vez los hace sentarse y la tercera vez quedan de pie. Si el hombre sobrevive, busca un *q'eso* 'concha marina' en la ladera de la montaña con el que celebrará el *t'inka*. También recibe el poder para tener comunión con los cerros con el simple hecho de llamarlos. Más aún, los cerros diagnosticarán las enfermedades y le dirán al *paqo* cómo curarlas.

En el Cusco existen tres tipos de *paqo*: (1) los herbolarios; (2) los que hacen ofrendas en honor a los dioses o los demonios para protección de las cosechas y los animales; y (3) los que causan la muerte y producen enfermedades, o sea que destruyen el bien logrado mediante las ofrendas a

los seres sobrenaturales — son los llamados “brujos” y son muy temidos (Condori y Gow 1982:6).

En Coporaque, el término *paqo* solamente tiene un sentido bueno. El *paqo* tiene la habilidad de leer las hojas de coca para determinar lo que los seres sobrenaturales del bien o del mal desean de la comunidad. Es a la vez curandero e intercesor ante los seres en el *t'inkachiy*. Por el contrario, el que destruye el bien logrado por el *paqo* es conocido como *layqa* ‘brujo’.

5.1.4 El sacerdote

El sacerdote católico es considerado el intermediario en los *t'inkachiy* relacionados con la iglesia. El sacerdote vive en la capital de la provincia a siete kilómetros de distancia y sólo llega a Coporaque en ocasiones especiales.

5.2 Los beneficiarios

Los beneficiarios pueden ser los seres sobrenaturales invocados, pero siguiendo el ideal andino de la reciprocidad, el celebrante (a través de un objeto personal, en especial su ganado y sus cosechas) espera recibir beneficios por las ofrendas que se dan. En el rito *aytiy* se nota en particular que el celebrante del *t'inkachiy* es el beneficiario por las expresiones verbales de buena voluntad que recibe de parte de parientes y amistades.

Al expresar reconocimiento a un ser sobrenatural, ese ser es el beneficiario. Por ejemplo, al rociar licor en el suelo y decir: “*buenos días, pachamama y awila machula*”, el quechuahablante de Coporaque muestra respeto y expresa veneración a la madre tierra y a los antepasados con los cuales está compartiendo licor.

Hay necesidades mutuas satisfechas por las ofrendas del *t'inkachiy*, y como consecuencia también hay beneficios mutuos. Los seres sobrenaturales desean reconocimiento y necesitan ser alimentados, de la misma manera que la gente necesita protección, alimento y reconocimiento. Como dicen Condori y Gow (1982:7):

La tierra protege y recompensa a los hombres buenos con una casa, buena salud, cosechas abundantes y animales sanos que se reproducen mucho. Los hombres (en retribución) le dan vida (a la *pachamama*), ofreciéndole amor y respeto, obediencia a sus leyes y (regalos de) alimentos y bebidas. La vinculación con ella es de mutuo amor y dependencia.

Al contrario de lo que Condori y Gow sostienen, parece que en Coporaque la relación entre el hombre y los seres sobrenaturales es de obediencia, respeto, temor y necesidad mutua, pero no de amor.

Los beneficios que los hombres o los seres sobrenaturales reciben como resultado de la ceremonia del *t'inkachiy* son de varios tipos, y podrían clasificarse como sigue: (1) protección contra peligros, (2) curación de enfermedades, (3) beneficios materiales (incluyendo alimentación), (4) pago de una obligación y (5) veneración. Tanto los hombres como los seres sobrenaturales reciben algún tipo de beneficio de esta ceremonia. En el cuadro 3 aparecen los beneficiarios de la ceremonia del *t'inkachiy* y los beneficios que reciben. Los números indican qué ser (o seres) es invocado en cada una de las ceremonias en relación con el beneficio recibido.

CUADRO 3
RELACIÓN ENTRE BENEFICIARIOS Y BENEFICIOS CON RESPECTO
A LAS FORMAS DE *T'INKACHIIY* Y LOS SERES INVOCADOS

BENEFICIARIO	BENEFICIOS	CEREMONIAS					
		Ofrenda quemada	Ofrenda enterrada	Libación	<i>Ayitiy</i>		Bendición
					de plata	de <i>khuya</i>	
el celebrante	Protección	1, 2, 3, 4, 5, 6	1, 2, 6	3, 4, 6	4	2	6
	Curación	2	2				6 (Cusco)
	Beneficios materiales	1, 2, 6	1	1	4	2	6
los seres invocados	Pago	1, 2, 3	1, 3	1			6
	Veneración	1, 2, 3, 4	1, 3		4		6

Código: 1. La madre tierra, 2. Los cerros, 3. Los antepasados, 4. Los volcanes, 5. Los manantiales, 6. Dios y los santos

5.3 Los seres sobrenaturales invocados

Los seres sobrenaturales venerados e invocados en la ceremonia del *t'inkachiy* son considerados como seres vivos e inteligentes, y no como cosas inanimadas. Como uno de mis asesores quechuas afirmó: “Cuando alguien *t'inka* llama o invoca a aquel a quien *t'inka*”.

Algunos seres que no describimos en detalle aquí son los seres malignos, contra cuyos poderes se busca protección. Esos seres son el granizo, la nieve, el arco iris y el rayo, que son “poderosos, respetados y temidos. Ellos son demonios crueles y mezquinos, y sus casas están llenas de los animales, las cosechas y las personas cuyos espíritus han sido poseídos por ellos” (Condori y Gow 1982:11).

5.3.1 La madre tierra

La *pachamama* es el ser sagrado más importante de la naturaleza y es el origen de todas las cosas. Los quechuas se identifican íntimamente con ella y la consideran viva y activa en su mundo. Le atribuyen características humanas. En las palabras de un comunero:

De veras vive. Realmente es nuestra propia madre, ¿no es cierto? De veras tiene huesos, tiene sangre. Tiene pelo también. El pasto es su pelo. Su sangre está en la tierra. Al barbechar (el campo) siempre tiene sangre. Siempre está allí. También tiene leche la *Pachamama*. En esta tierra nos amamanta. Con ella vivimos en esta vida (Condori y Gow 1982:6).

Según la misma fuente los demás seres están subordinados a la *pachamama* y en realidad emanan de ella:

Los grandes dioses de los cerros, los lugares sagrados y potentes, los antepasados —*machulas* e incas—, los demonios y malos espíritus, todos han nacido de ella (la madre tierra); son controlados y protegidos por ella... El poder de la tierra es infinito y lo envuelve todo (Condori y Gow 1982:8, 11, 38).

5.3.2 Los cerros

Se cree que los cerros o las montañas tienen características humanas y que se aparecen en cuerpos humanos. Así como la madre tierra, comen y

beben lo que los hombres les sirven en las ofrendas del *t'inkachiy* (Condori y Gow 1982:57).

Los cerros tratan con el hombre, especialmente en asuntos relacionados con los animales que posee. Premian a ciertos individuos, permitiéndoles encontrar piedras *khuya* que les traen buena suerte en la crianza de animales. Pero por otro lado, “los animales que pertenecen a aquellos que no poseen este amuleto necesitan tratamiento, algo extraño les sucede y mueren. Esto se debe a que cualquier animal ofrecido a los espíritus de la montaña se encuentra bajo su poder” (Condori y Gow 1982:83).

Estos cerros se conocen con nombres distintos en las diferentes regiones. En Ayacucho se les llama *wamanis*, en el Cusco, *apus* o *awkis*, y en Arequipa se les conoce con el nombre de *hap'iq* ‘los que sostienen o agarran’.

5.3.3 Los antepasados

Los *awila machula* ‘antepasados’ también ejercen poder sobre los hombres y se les considera muy activos en el mundo quechua. Cada vez que se encuentran huesos humanos en los campos de Coporaque, se les rinde veneración, y se honra el espíritu del muerto con el *iranta* y la libación del *t'inkachiy*. Son dotados de poderes sobrehumanos, algunos son “buenos” y otros son “malos”. En otras regiones andinas son conocidos como *soq'a*. Pueden aparecer a las personas con cuerpo de macho o de hembra para la conquista sexual, después de la cual deja a la víctima gravemente enferma con “susto” o con un niño prematuro o muerto. El chamán es el único que puede librar a las personas de los asaltos sexuales de los *awila machula* (Brunel 1987).

5.3.4 Los volcanes

Se cree que los volcanes contienen riquezas intactas, especialmente plata, que los quechuas “piden” en el *aytiy* con plata. Los espíritus de los volcanes les ayudan a enriquecerse cuando los invocan. Puesto que los volcanes son algunos de los cerros más altos de la provincia de Caylloma, son considerados entre los seres sagrados más poderosos, y son invocados también en las ceremonias del *iranta t'inkachiy*.

5.3.5 Los manantiales

El agua de regadío es tan importante para el desarrollo de los productos agrícolas y para la vida de los animales como la tierra misma. Durante el mes de agosto se presta atención especial a la práctica de los ritos en honor a la quebrada de donde viene el agua de regadío, a la represa formada por esa quebrada, y a las acequias alimentadas por esa quebrada. En ese mes todo el pueblo se reúne para limpiar las acequias y los reservorios. Inmediatamente después de la limpieza, se deja correr el agua nuevamente. Esta *mallku yaku* 'primera agua de regadío' se bebe o se recoge en botellas. Se cree que contiene poderes especiales y mucha gente derrama un poquito de ella en las chacras aradas durante la siembra como amuleto para que los sembríos crezcan bien.

Después de la limpieza de la represa, a mediados de agosto se realiza una de las festividades más grandes del pueblo. En esa oportunidad, se celebra la ceremonia del *iranta* en el cerro donde nace la quebrada y también en la base de la represa del estanque mayor del pueblo que provee el agua de regadío. Estas ceremonias se consideran absolutamente esenciales para evitar la sequía el año siguiente.

5.3.6 Dios y los santos

Los quechuas tradicionales del sur del Perú han adaptado los rituales de la iglesia a sus prácticas religiosas andinas. Dentro de este contexto tienen una idea de Dios basada en su concepto tradicional de la deidad. Un quechua del Cusco compara a Dios con el espíritu de los cerros y de los antepasados:

Ambos tienen poder para curar milagrosamente; el Ausangate cura con su santa nieve y el Señor cura con agua santa... Sus poderes, su manera de ser y hasta sus manifestaciones son muy semejantes; ambos reciben ofrendas (de los hombres), el Ausangate de vino, fetos de animales, sebo de alpaca y claveles; el Señor, de velas y oraciones... El Señor apareció milagrosamente y desapareció en una roca. Aquí está la identificación con la tierra y más aún con los antepasados, muchos de los cuales se transformaron en rocas cuando se acabó su tiempo. Estas rocas siguen siendo sagradas y milagrosas (Condori y Gow 1982:83).

Condori y Gow (1982:6, 7, 85) señalan, además, que la iglesia es menos importante que la *pachamama*, y que Dios es una deidad secundaria a ella.

6. Lugares donde se realiza el t'inkachiy

Para cada una de las formas de la ceremonia *t'inkachiy* hay un lugar pertinente muy bien definido para cada familia, como se explica en los párrafos siguientes.

6.1 Lugar reconocido de la hacienda

Tradicionalmente, las familias tienen un lugar especial en una de sus chacras o en varias de ellas, o en las estancias donde se reúnen, junto con el rebaño de animales, para hacer el *iranta*. Algunas familias sin embargo, han empezado a dejar la tradición de celebrar el *iranta* en la chacra o estancia y se reúnen en el corral ubicado en la parte posterior de sus casas en el pueblo.

6.2 Las chacras

Durante la época de siembra se practica la ofrenda enterrada en las chacras. Durante la siembra y la cosecha, los agricultores también rocían la libación del *t'inkachiy* en las chacras cultivadas. Se practica individualmente cuando se sirve bebida durante el trabajo, y colectivamente en los momentos de descanso o durante el almuerzo, mientras están sentados al borde de la chacra. Cuando se sirve la bebida, ladean el vaso o con un capirotazo derraman un poquito del líquido en la chacra o en el saco de semilla.

6.3 El corral y la casa

Muchas familias tienen un lugar especial en el corral de la casa. Allí, también se enciende el fuego ritual para el *iranta* de burros y ovejas, pues allí es donde se guardan esos animales.

El *aytiy* se realiza en la casa, pero los participantes dirigen el rostro hacia el lugar donde se encuentra el ser sobrenatural invocado. Asimismo, al honrar a los antepasados, se puede brindar dentro de la casa con un vaso

de chicha, dirigiendo el rostro hacia la chacra o el cementerio donde se encuentran los huesos del ancestro honrado.

6.4 La plaza y el cementerio

Se cree que Dios y los santos, como los seres sobrenaturales, poseen influencia en el pueblo, mientras que la madre tierra controla todo lo que se refiere a los campos, el agua y los cerros. Cada vez que se celebra una ceremonia *t'inkachiy* en la plaza de armas o en el cementerio, está presente un sacerdote como intermediario. En la plaza, todos se congregan en las gradas de la iglesia o en el atrio principal. El sacerdote camina entre la gente reunida echando agua bendita sobre el ganado y los propietarios.

El Día de los Muertos, el 2 de noviembre, el sacerdote celebra una misa por todos los muertos en el cementerio. Seguidamente, echa agua bendita en las tumbas más nuevas y recita un padrenuestro en beneficio de las almas. Las familias preparan comida especial en honor a los muertos y hacen preparativos para *kacharparikuy* 'enviar a su destino final' a los parientes que han muerto durante el año. Se prepara comida para ellos (los platos favoritos del difunto) que se sirve en la casa y se coloca en las tumbas.

7. Los símbolos usados en el *t'inkachiy*

Parece que los símbolos visibles y los ritos son elementos importantes para la entrega correcta de la ofrenda. "El rito mantiene la integración de la sociedad, la tierra y la religión; es un proceso que capacita a la gente para expresar a través del simbolismo su unidad con el cerro" (Bastien 1978:25).

Una ceremonia grande que se practica en Bolivia como una ofrenda ritual al espíritu de los cerros es el sacrificio de sangre de llama. El holocausto no se practica en Coporaque. En cambio, el feto de llama (*sullu*) se ofrenda en uno o más de los ritos de *t'inkachiy*. Aunque los ritos y los símbolos varían de una región a otra, muchos de los símbolos siguientes son comunes en el sur del Perú y en Bolivia.

Wira 'grasa animal' —ofrenda de alimento y fuente de energía para la *pachamama* y los cerros (ver la nota 4).

Hojas de coca —se utilizan para adivinar y curar; alimento de la *pachamama*; se comparten con otros desde la *ch'uspa* ‘bolsa en que se carga la coca’ como símbolo de amistad; vehículo de la “petición” en el *samaykuy*.

Granos de maíz —el símbolo máximo de la fertilidad en los Andes (Isbell 1978:123).

Chicha —bebida sagrada que se emplea en todas las ceremonias salvo el *t'inkachiy* con agua bendita.

Licor —símbolo de la fertilidad.

Agua bendita —símbolo de la iglesia para purificar, curar o evitar el mal.

Khuya ‘piedra con forma de animal’ —representan y reflejan animales domésticos y se utilizan en el *aytiy* con *khuya* como talismán o amuleto.

Mallku yaku ‘primera agua de regadío’ —símbolo de abundancia de agua y fertilidad. El semen de los cerros (Isbell 1978:143, 164).

Monedas de plata —representan la riqueza y se utilizan en el *aytiy* con plata.

Q'eso ‘concha marina’ —se utiliza como “plato” especial en que se “sirven” las ofrendas en el *iranta*.

Kantaya ‘fuego ritual’ —en el que se queman las ofrendas del *iranta*.

Cruz —se usa en el *iranta* como símbolo del poder de Dios para proteger; probablemente simbolice también fertilidad.

Qero ‘vaso ceremonial de madera’ —en el que se sirve la chicha; vehículo en las ceremonias *aytiy*.

Sullu ‘feto de llama o vicuña’ —vehículo para las ofrendas (Bastien 1978:143); talismán.

Mazorca de maíz —posiblemente sea un símbolo fálico, por lo tanto estaría relacionado con la fertilidad.

Pluma verde de loro —símbolo de fertilidad (por su color y porque el loro es considerado muy fecundo).

Khunuka —ramas aromáticas que se utilizan como incienso por su olor fuerte. Símbolo de la regeneración y la continuidad (Isbell 1978:125).

Incienso —que se utiliza por su olor aromático, tal vez sea un símbolo asimilado de los ritos de la iglesia.

8. Propósitos del t'inkachiy

8.1 Pago de una obligación

El pago de una obligación es el propósito principal del *t'inkachiy*. El concepto de reciprocidad, *ayniy*, es una motivación fuerte entre los quechuas. El que no paga sus deudas pierde el respeto de sus vecinos. En el caso de la *pachamama* ocurre algo parecido. La madre tierra satisface las necesidades del hombre y lo protege. En compensación, la *pachamama* espera que sus leyes sean obedecidas (Condori y Gow 1982:11, 12) y que la honren y alimenten con sus ofrendas. Los que no las obedecen no están bajo su cuidado y protección, y sufren las consecuencias (ver 8.3).

8.2 Solicitud de beneficios personales

Como se describe en el cuadro 3, la búsqueda de un beneficio personal constituye un motivo importante para celebrar el *t'inkachiy*. Los beneficios son básicamente la protección (de la persona y de sus bienes), la curación de enfermedades y el incremento de los bienes materiales.

8.3 Protección

Al preguntársele a un quechuhablante del Cusco si la *pachamama* era protectora, respondió: “Sabe cuidar. A nosotros nos cuida, a todos los animales y a toda la gente cuida bonito... No hace caer, no hace enfermar, no niega” (Condori y Gow 1982:11).

Sin embargo, para recibir protección, uno debe cumplir fielmente las leyes de la *pachamama*. Después del día señalado para la *t'inka* de los burros, preguntamos a una mujer en la calle si ella había celebrado su *t'inkachiy* el día anterior. La mujer, con una expresión de preocupación se dio golpes en el pecho diciendo: “¡Mis burros! ¡Qué les pasará a mis burros!” Había olvidado de practicar el *t'inka* y temía las consecuencias. Otra persona comentó: “Si no se practica el *t'inka*, los animales se mueren; el *t'inka* les da vida”.

Más aún, existe la preocupación de que los ritos se practiquen adecuadamente. Durante una ceremonia *iranta*, mientras se servía la *mashka* ‘harina de maíz’ un poco cayó al suelo. Como resultado un pariente del celebrante del *t'inkachiy* comentó que algunas de sus vacas iban a morir.

8.4 Curación

Cuando una persona se enferma gravemente, va al chamán a buscar curación. Hemos oído de varios casos en los que, por medio del *t'inkachiy*, los pacientes se han curado de enfermedades como la mudez, la jaqueca y un absceso en la cara. En cada caso se ofreció compensación a los seres sobrenaturales, y hubo comunicación directa con ellos.

8.5 Aumento de bienes materiales

Según la cosmovisión andina, todo lo que tiene vida proviene de la *pachamama*. Ella hace que las semillas den fruto y los animales se reproduzcan, y bendice a los hombres con casas y hornos hechos de su propia tierra (Condori y Gow 1982:5, 12). Los cerros envían bendiciones, multiplicando los animales y la riqueza a través de la buena suerte que traen las piedras *khuya* (ver 3.4.1) y en respuesta a las “peticiones” que se hacen en los *samaykuy* de las ceremonias *aytiy* (ver 3.1.7).

8.6 Veneración o expresión de respeto

Por otro lado, algunas ceremonias *t'inkachiy* son menos obligatorias, y su motivo fundamental es expresar buenos deseos para con el beneficiario. En algunos casos, el beneficiario es un ser sobrenatural. Parece que la veneración es la motivación principal de las ceremonias de libación que van acompañadas por “saludos” verbales a la madre tierra y a los antepasados. No obstante, según una persona del Cusco, la madre tierra espera y exige respeto:

Desde la aurora del universo había dicho la Pachamama: “Yo soy la Santa Tierra. La que cría, la que amamanta soy”. Por eso desde la creación del mundo merece respeto. “A mí ustedes me van a llamar, me van a soplar...”. Así había hablado la Pachamama (Condori y Gow 1982:10).

De igual manera, la motivación de las “peticiones” *samaykuy* en los ritos *aytiy* es expresar respeto y buenos deseos por parte de los parientes del anfitrión.

8.7 Demostración de fe

La “fe” es tal vez el concepto más enigmático del *t'inkachiy*, puesto que parece que la “fe” está relacionada con la demostración de veneración en la práctica de la ceremonia *t'inkachiy*. Sin embargo, existe cierta diferencia entre ellas.

Después de un *t'inkachiy*, el anfitrión explicó que la ceremonia había “demostrado su buena fe y buena voluntad”. Muchos de los quechuas se dan cuenta de que algunas de las ceremonias *t'inkachiy* se están practicando con menos frecuencia en Coporaque, y se preocupan para que la *pachamama* reconozca la buena fe que aún poseen. Una mujer dijo que durante el *t'inkachiy* uno se siente “feliz de poder cumplir con su fe (con lo que cree que debe hacer)”.

Para los que no tienen “fe” en el *t'inkachiy*, la práctica de los ritos no tendría efecto alguno y quizá sería perjudicial para los que creen. Una persona explicó que si uno no tiene “fe”, sus animales y sus chacras no están acostumbrados a las prácticas rituales y no dependen de ellas. Por el contrario, si uno tiene “fe” en el *t'inka* y no obedece, sus animales mueren y sus sembríos no producen, porque ha dado poder a los seres sobrenaturales sobre sus propiedades y depende de su sustento (ver 5.3.2).

9. Resumen

En muchos lugares de la sierra del sur del Perú y de Bolivia, la práctica del *t'inkachiy* sigue siendo parte vital de la cultura quechua, con ligeras variantes en las diferentes zonas. Es muy importante en la cosmovisión de esas culturas, y tiene una gran influencia en las actividades diarias.

Sería natural pensar que la práctica tradicional del *t'inkachiy* estaría en peligro de extinción en las áreas donde hay mayor contacto con los que no siguen la cultura andina tradicional. Coporaque, al parecer, está pasando por esa transición cultural. Es un pueblo que está en contacto diario con influencias de fuera por estar en la carretera principal hacia una mina y situado muy cerca a la capital de la provincia. La gente misma se da cuenta de que “la fe” de algunos pobladores se está debilitando, y los

coporaqueños ya no se consideran expertos en los ritos del *t'inkachiy* como lo son sus vecinos de las alturas que están menos afectados por la cultura mestiza.

Sin embargo, en Coporaque la mayoría de los que tienen animales o tierras de cultivo siguen la práctica del *t'inkachiy* —incluso los que regresan después de haber vivido varios años en la ciudad. Toda la población continúa la práctica, desde el alcalde y los miembros del concejo hasta el campesino más humilde. A través de esa costumbre íntimamente quechua se ve que, frente a la invasión y la represión de cuatro siglos y medio por parte de foráneos, en el fondo no han sido muchos los cambios en la tradición. Más bien, han ido incorporando lo que les ha parecido positivo de la cultura y la religión foráneas, sin abandonar los elementos centrales de su cosmovisión.

Bibliografía

- Bastien, Joseph W. 1978. *Mountain of the condor*. St. Paul: West Publishing Company.
- Brunel, Gilles. 1987. “La enfermedad como seducción real o como sueño. El caso del *soq'a* andino”. *Anthropológica* 4:227-230. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Condori, Bernabé y Rosalind Gow. 1982. *Kay pacha*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- Cusihuamán G., Antonio. 1976. *Diccionario Quechua Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- Isbell, Billie Jean. 1978. *To defend ourselves*. Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas.
- Marzal, Manuel M. 1977. *Estudios sobre religión campesina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ortiz R., Alejandro. 1987. “Imperfecciones, demonios y héroes andinos”. *Anthropológica* 4:193-224. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ossio A., Juan M. 1973. *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Gráfica Morson.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. 1983. *Estructuras andinas del poder*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Spradley, James P. 1980. *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart y Winston.

LA MUERTE Y LAS CREENCIAS RELACIONADAS CON EL ALMA ENTRE LOS QUECHUAS DEL RÍO PASTAZA

Christa Tödter

1. Introducción

La siguiente presentación solamente puede ser tentativa debido al corto tiempo que he pasado aprendiendo el idioma y familiarizándome con la cultura de los quechuas del Pastaza.¹ La idea de realizar la investigación la debo a las clases del Dr. Lothar Kaeser.

La información me la han confiado cuatro personas de cuatro pueblos diferentes, especialmente un hombre de Anatico y una mujer de Sungachi. Agradezco mucho que me hayan permitido entender mejor su manera de pensar y de vivir por medio de la información que me proporcionaron. La parte que se refiere al procedimiento cuando muere una persona se basa en información recogida y en mis propias observaciones de cuatro funerales.²

La palabra prestada *alma* no necesariamente tiene el mismo sentido de “alma” en castellano.³

¹ Una versión anterior del presente trabajo fue presentada al VI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima, 1985.

² Las informaciones fueron elicitadas en el idioma inga. Los difuntos fueron un bebé, un niño de tres años, una muchacha de catorce años y un hombre de más o menos sesenta años.

³ La palabra *alma* tiene más de un significado y a veces es difícil saber por el contexto a qué significado se refiere. Se encontraron los siguientes significados: fotografía, silueta, reflexión, seres invisibles que viven en la tierra, almas de los muertos, almas de los vivos y almas de ciertas plantas y ciertos objetos.

2. La muerte

2.1 Procedimiento después de la muerte

Cuando una persona muere, las parientes más cercanas del difunto lloran, dando gritos de dolor que se escuchan desde lejos. Los hombres lloran en voz baja, si lloran.

Si la persona muere con los ojos abiertos, el marido, la esposa o el pariente más cercano que esté cerca le cierra los ojos. Después, envuelven el cuerpo completamente en una tela y ponen velas a los pies y la cabeza.

La noche que sigue al fallecimiento se hace el velorio. Los parientes, con mucha gente del pueblo, se reúnen en una casa o en la escuela para pasar una parte de la noche o toda la noche en el velorio.⁴ Se coloca el cuerpo en el centro de la casa, y la gente se sienta alrededor. Los niños vienen con sus padres y los pequeños duermen en el piso mientras los más grandes juegan afuera, dirigidos por algunos jóvenes. Las personas reunidas conversan, hacen chistes, toman masato⁵ y a veces ponen música. Los parientes cercanos del muerto cuentan las circunstancias de la muerte a los que preguntan. De vez en cuando la esposa o la madre del muerto llora a gritos durante el velorio.

A la mañana siguiente algunos hombres van al cementerio para cavar la fosa. Por lo general, los que cavan la fosa son parientes lejanos del muerto o yernos o cuñados. Un pariente cercano del muerto da instrucciones e inspecciona el trabajo.

Mientras tanto, alguien que no es pariente cercano del fallecido, hace el ataúd. Cuando el ataúd está listo, se coloca el cuerpo y se pone parte de su ropa al lado de la cabeza y de los pies. Se cierra el ataúd pero todavía no lo clavan hasta poco antes de salir para el cementerio. Mientras clavan

⁴ No se ha investigado si el lugar del velorio tiene importancia especial. En Anatico he observado tres casos: dos eran niños pequeños y uno era adulto. Velaron a los niños en la escuela y al adulto en la casa de su hija, donde había muerto. En el pueblo de Capahuari velaron a una joven en la casa de su tío que era su vecino. Allí no había escuela. En el pueblo de Andoas Viejo hay una casa comunal donde velaron a un muerto. En los demás pueblos no hay casa comunal.

⁵ El masato es una bebida fermentada hecha de yuca.

el ataúd las mujeres lloran, dando fuertes gritos de dolor. El llanto es rítmico y la palabra que se repite indica la relación de parentesco entre los deudos y el difunto. Por ejemplo, si un hijo ha muerto, la madre dice a gritos: *wawaynistu, wawaynistu* ‘mi hijito, mi hijito’. El grito puede constar de más de una palabra.

Cuando la fosa está lista, todos los que quieren ir al entierro van detrás del ataúd al cementerio. Se colocan palos en el fondo de la fosa para que el ataúd no caiga directamente en la tierra. La tumba siempre se cava en una dirección este a oeste, y el ataúd se coloca de manera que la cabeza del muerto esté hacia el oeste.

Cuando se coloca el ataúd en la fosa, las mujeres otra vez expresan su dolor con fuertes lamentos. Después, los niños a veces tiran flores sobre el ataúd, flores hechas por ellos mismos con las hojas de una planta. Después los hombres cubren bien el ataúd con hojas de plátano o con una tabla sobre la cual a veces los niños tiran bolas de tierra con mucha fuerza. Luego, los hombres llenan la tumba con tierra, sacando las hierbas que están mezcladas con la tierra. La tumba queda como un montículo.

El mismo día del entierro o unos días después, algunos hombres hacen un techo de hojas sobre la tumba. Cuando el techo se pudre y se cae no lo renuevan. Si no se hace un techo inmediatamente, cubren bien la tumba con hojas de plátano. No hacen techos sobre las tumbas de los niños. Poco después del entierro se coloca en la parte de la cabeza de la tumba una cruz con el nombre del muerto y la fecha de su muerte. Además, se deja un mate con masato, la frazada del muerto y su hamaca, si la tenía. Sobre las tumbas de los niños se colocan juguetes. A veces también se planta en la parte de la cabeza un mate alto con hojas largas de color rojo y verde. Son hojas de la misma planta de la que los niños hacen las flores que tiran sobre el ataúd. Después del entierro, si el que muere es hombre, su viuda se corta el cabello hasta la nuca.



2.2 Explicaciones que los quechuas dan sobre algunas de las costumbres

Dar explicaciones para que una costumbre sea aceptable o comprensible para el observador, muchas veces no ayuda mucho a comprender la manera de pensar ni la verdadera motivación del participante. Sin embargo, deseo incluirlas aquí.

El llanto por el muerto

No le gusta al muerto que su viuda no exprese su dolor llorando a gritos. Por otro lado, al alma no le gusta oír esos gritos. Cuando lloran así antes que la persona haya fallecido, el alma del moribundo sale rápidamente porque no puede soportar los gritos.

La posición del muerto en la tumba

Se coloca al muerto con la cabeza hacia el oeste para que pueda ver la salida del sol.⁶

Las bolas de tierra que se tiran en la tumba

Los niños tiran bolas de tierra en la tumba para que la muerte no toque a sus familias.

Los alimentos que se colocan en la tumba

Los alimentos se colocan en la tumba porque el alma del muerto se levanta para comer.

La frazada del muerto en la tumba

Si el difunto compartía la cama con el cónyuge, la frazada no se coloca en la tumba. Solamente se coloca la frazada si el difunto dormía en cama separada; si no se coloca, el muerto busca la frazada. En el primer caso solamente va a ver su cama pero no puede entrar al mosquitero.

El techo que se construye sobre la tumba

Se construye un techo para que el muerto no se moje.

⁶ No está claro quién debe ver el sol. Si es el alma, no queda claro por qué es importante para el alma la posición del cuerpo puesto que ya ha salido del cuerpo; si es el difunto, habría que investigar qué concepto tienen de un cuerpo cuya alma ya ha salido.

El corte de pelo de la viuda

La viuda se corta el cabello para ser reconocida como viuda. Si no lo hace, el esposo muerto la maldice causándole la muerte.⁷ El alma del muerto llama al alma de la viuda. Cuando la viuda se corta el cabello el alma del muerto piensa que lo ha amado de verdad.

3. Creencias sobre el alma

3.1 El alma de los vivos

El alma vive en todo el cuerpo; no está localizada en una parte como, por ejemplo, el corazón. Tenemos alma desde el nacimiento y durante toda la vida el alma va creciendo junto con el cuerpo. El alma es indispensable para vivir. Sale del cuerpo cuando la persona muere y la muerte ocurre cuando el alma sale para siempre.⁸

Cada persona es dueña de su alma. De todas maneras el alma es más sabia que su dueño o dueña, ama a su dueño o dueña y no lo deja voluntariamente; pero cuando la persona muere no queda en el cuerpo. Cada persona tiene solamente un alma. El alma se parece al viento aunque también se parece a su dueño.

El alma sale voluntariamente solamente cuando la persona sueña,⁹ pero regresa después. Durante el sueño, el alma cuida a su dueño o dueña para que no se le acerquen los animales. Cuanto mejor es el alma, tanto mejor cuida a su dueño o dueña. Por ejemplo, si el alma no es muy buena, permite que se acerquen animales como serpientes, pumas, etc. A pesar de su función protectora el alma también tiene miedo; no se acerca a las

⁷ La terminología no es clara. Probablemente las palabras “muerto” y “alma” sean intercambiables o quizá exista aparte del alma del muerto algo que vive después de la muerte, semejante al cuerpo de una persona viva cuando sueña y se cree que su alma ha salido. Véase también la nota 6.

⁸ La muerte no es causada necesariamente por la salida del alma, pero ocurre como consecuencia de su ausencia permanente (véase “La causa y curación de las enfermedades entre los quechua del Pastaza”, por Christa Toedter, *Estudios Etnolingüísticos II*, Documento de Trabajo N° 23, pp. 257-269, ILV, 1992).

⁹ Acerca de las salidas forzadas del alma, ver el estudio mencionado en la nota 8.

almas de los muertos. Cuando una culebra está por morder a una persona dormida, su alma no sale.

Si el alma se enferma, el dueño o la dueña también se enferma y viceversa. Si el dueño o la dueña se enferma gravemente, el alma desea salir.

3.2 El alma después de la muerte

El alma nunca muere. Cuando una persona muere, su alma sale para siempre. Sale para vagar, mientras el cuerpo del muerto se pudre. El alma vive vagando a solas porque no existen entre las almas instituciones sociales parecidas al matrimonio o a la familia.

Después de la muerte, el alma vive por unos meses en la tumba. Después sube al cielo. Mientras está en la tumba, sale de noche para vagar y regresa de madrugada. Va de visita a su casa.

Como la persona anduvo durante la vida, así también anda su alma después de la muerte. Si el difunto fue malo, su alma vaga molestando y asustando a la gente. Cuanto más mala ha sido la persona, más molesta su alma a la gente después de su muerte, incluso a su propia familia. También queda más tiempo sufriendo en la tierra antes de subir al cielo. Esas almas andan dando golpes para hacer ruido y tirando palos a la gente. Pueden asustar a las personas pero no pueden matar a nadie. Las almas de los buenos también vagan, pero no molestan.

Las almas de los muertos conversan unas con otras pero no conversan con los vivos. Cuando alguien se acerca a ellas, desaparecen. También se alejan al ver la luz de una linterna o de una lámpara. Tienen miedo de las almas de los vivos, y solamente se acercan a los vivos mientras duermen para hacerles soñar.

Los hombres temen a las almas de los muertos lo cual se ve en los siguientes ejemplos:

- Anteriormente, cuando había un calabozo en el cementerio y otro en el pueblo, para dar un castigo más severo a un malhechor se le hacía pasar un tiempo en el calabozo del cementerio.
- Una vez hubo minga en una chacra y para llegar a la chacra la gente tenía que pasar cerca del cementerio donde hacía poco tiempo habían

enterrado a un adulto. Al pasar por el cementerio, a pesar de que era de día, la gente fue y regresó tocando el bombo para alejar a las almas.

El alma del muerto reconoce a su familia. Cuando un hombre muere, su alma cuida a la viuda desde lejos. El alma asusta a la viuda si ella se acerca al alma porque el alma no tiene cuerpo. Cuando la viuda va llorando a la chacra que pertenecía a su esposo, el alma de él se pone triste. Después de algunos meses la olvida, o cuando la viuda empieza a vivir con otro hombre, la deja y no se acerca más a ella.

Las almas de los niños suben al cielo el mismo día de su muerte; no se quedan en la tumba; tampoco andan de noche.¹⁰ Su alma solamente aparece para causar la muerte de otro niño.

Cuando las almas suben al cielo, llegan a Dios. Dios las quema hasta que cumplan su condena.¹¹ En el cielo las almas comen juntas. Comen cabeza y carne de tigre.¹²

4. Conclusión

Hemos visto que para los quechuas el alma posee personalidad propia con emociones e inteligencia, y que puede actuar sola cuando una persona sueña o muere. El hombre es el dueño de su alma, pero no puede vivir mucho tiempo sin ella. La declaración de que la persona es la dueña del alma no es completamente clara (véanse las notas 4 y 5). La muerte produce una separación no solamente entre el cuerpo y el alma, sino también entre las almas de los muertos y las almas de los vivos. La comunicación entre ellas desaparece y se temen mutuamente. La muerte lleva al alma a la soledad, la oscuridad y la intranquilidad hasta que llegue a Dios. Tiene una conciencia que le causa sufrimiento después de la muerte de la persona; por ejemplo, le indica que hace mal cuando molesta a la gente. También tiene las necesidades de los humanos; por ejemplo, necesita ropa, comida, casa y cama, aunque se cree que el alma es parecida

¹⁰ Por eso no hacen un techo sobre la tumba. La razón por la que ponen juguetes no se ha investigado.

¹¹ Esta información fue proporcionada por un alumno de una escuela católica. Otra persona solamente dijo que las almas iban a nuestro Padre Dios, sin mencionar el castigo.

Solamente los brujos no llegan a Dios sino que se convierten en diablos.

¹² No se ha investigado el significado del tigre.

al viento. El alma es más sabia que el hombre y lo protege mientras vive, pero no sabe lo que piensa ni lo que siente. Las acciones de la viuda, por ejemplo, influyen en el pensamiento del alma del muerto porque por esas acciones el alma llega a conclusiones sobre las emociones de la persona viva. Aparte de la función protectora limitada, el alma da fortaleza al cuerpo cuando está en peligro. Por ejemplo, no sale cuando una culebra va a morder a la persona. Mientras la persona vive hay una relación recíproca entre el cuerpo y el alma; lo que sufre el cuerpo, también lo sufre el alma y viceversa.

Los procedimientos que se siguen después de la muerte son condicionados por el concepto que los quechuahablantes tienen del alma. No se ha encontrado entre ellos ninguna forma de adoración a los antepasados.¹³



¹³ Como se ve en el artículo de Catherine J. Allen “Body and Soul in Quechua Thought”, *Journal of Latin American Lore*, vol. 8, N° 2, 1982.

Comunidades y Culturas Peruanas

Instituto Lingüístico de Verano

www.sil.org/americas/peru

01. La educación bilingüe y los cambios en el diario vivir
02. Textos folklóricos de los bora: Los cuentos de nuestros antepasados II
03. Cuentos folklóricos de los achual
04. Zitamina Coco –Cuentos folklóricos de los candoshi
05. Kenktsatagantsi matsiguenka – Textos folklóricos de los machiguenga
06. Quimisha Yohuan Xeni –Cuentos folklóricos de los capanahua
07. Cerámica culina
08. La fiesta yagua, jiña: Una rica herencia cultural
09. Parentesco mayoruna (Pano)
10. La música culina y la educación informal
11. Cuentos del hombre cacataibo (cashibo)
12. Quimisha Incabo ini yoiá –Leyendas de los shipibo-conibo sobre los tres Incas
13. Los grupos étnicos de la amazonía peruana
14. Aku Parlanakuypachi –Cuentos folklóricos de los quechua de San Martín
- 15-1. lina muunji augmattsamu pachisa dekamú –Leyendas, mitos e historia del pueblo Awajun, Tomo 1
- 15-2. lina muunji augmattsamu pachisa dekamú –Leyendas, mitos e historia del pueblo Awajun, Tomo 2
- 16-1. lina muunji augmattsamu pachisa dekamú –Leyendas, mitos e historia del pueblo Awajun, Tomo 3
- 16-2. lina muunji augmattsamu pachisa dekamú –Leyendas, mitos e historia del pueblo Awajun, Tomo 4
- 16-3. lina muunji augmattsamu pachisa dekamú –Leyendas, mitos e historia del pueblo Awajun, Tomo 5
- 17-1. Textos capanahua, tomo 1
- 17-2. Textos capanahua, tomo 2
18. Cuentos folklóricos de los ashéninka, tomo 1
19. Cuentos folklóricos de los ashéninka, tomo 2
20. Cuentos folklóricos de los ashéninka, tomo 3
21. Kana acha'taka ijnachale kana chamekolo –Vocabulario y textos chamicuro
22. Catalógo de plantas útiles de la Amazonía Peruana
23. Educación intercultural
24. Los nomatsiguenga de la selva central
25. La mitología yagua: Tendencias épicas en una mitología del Nuevo Mundo
26. Más allá del aula bilingüe: Alfabetización en las comunidades de la Amazonía peruana
27. Mashocoro'sa' topiso' –Leyendas de los chayahuita
28. Yaya Rukunchikunapa kwintashakuna kwintukuna –Cuentos folklóricos de los quechua del Pastaza
29. Historias de cambio de los ashéninka
30. Una historia del grupo de Pudicho
31. Con un solo corazón: La vida de los quechuas de Panao
32. Relatos y leyendas de los iquito
33. Una mirada al mundo quechua