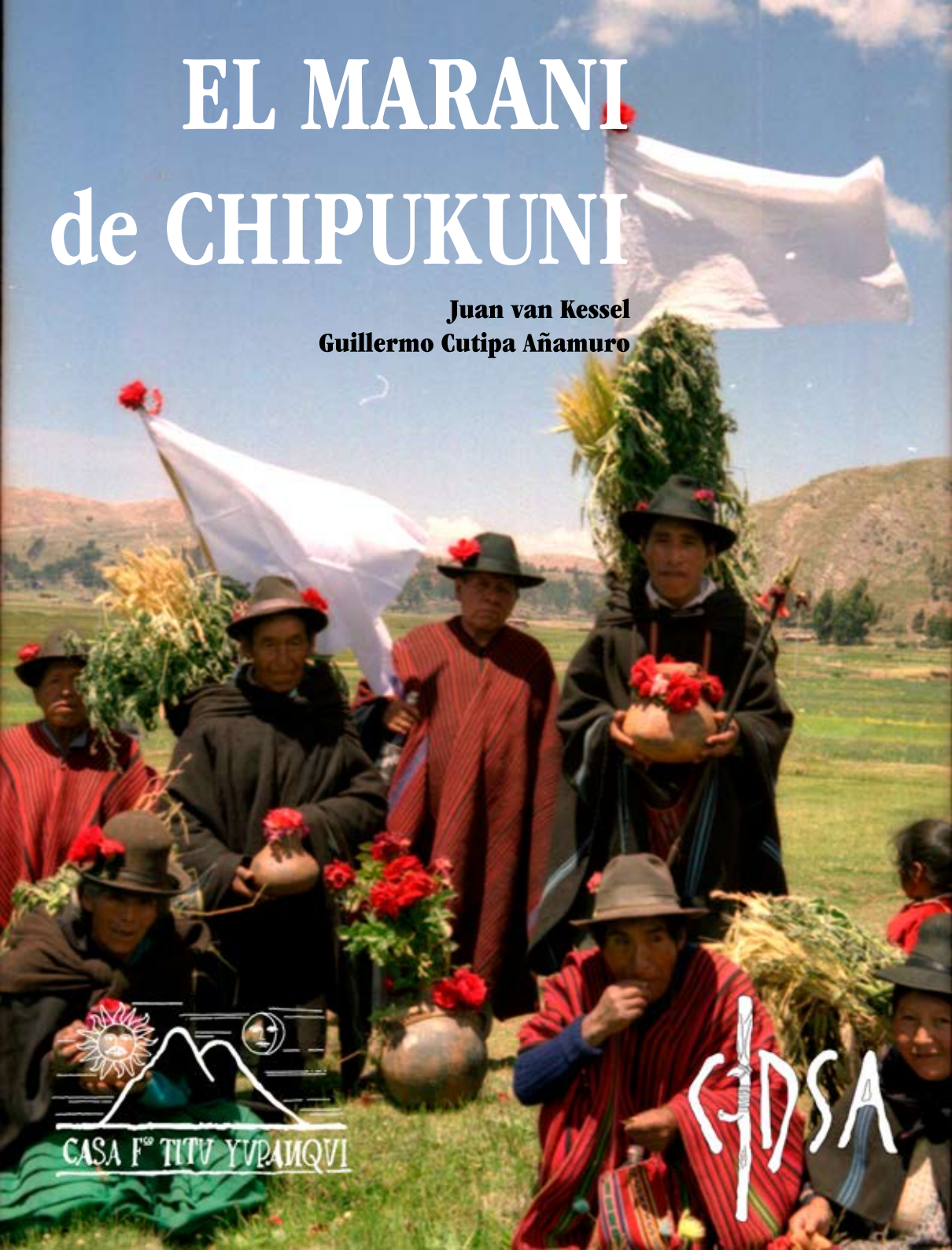
EL MARANI de CHIPUKUNI

Juan van Kessel
Guillermo Cutipa Añamuro



CASA Fº TITU YUPANQUI

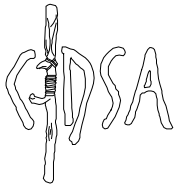
CIDSA

EL MARANI DE CHIPUKUNI

Juan van Kessel

y

Guillermo Cutipa Añamuro



IECTA /CIDSA - IQUIQUE - 1998

Título: El Marani de Chipukuni
Autores: Juan van Kessel & Guillermo Cutipa Añamuro
® 102640 del Registro de Propiedad Intelectual, Stgo. Chile
Diseño e impresión:
Arte Serigráfico Ltda.
4ª Poniente 2329 - Tocopilla, Chile
Impreso en Chile/Printed in Chile
Marzo, 1998.
Edición compartida:
IECTA; Casilla 135 - Iquique, Chile
CIDSA; Apartado 674 - Puno, Perú
© IECTA

En piadoso recuerdo de
HIGINIO CUTIPA LUQUE †, inolvidable padre, esposo y profesor,
y de VALERIANO GUTIERREZ †, taniru y padre de Chipukuni

INDICE

PRESENTACION **7**

Cap. 1. CHIPUKUNI: DONDE HACEMOS BRILLAR LA CHACRA **9**

1. Lo que el visitante ve y lo que no ve, 9
2. Lo que dicen los libros de geografía, 13
3. Lo que cuentan los ancianos del "tiempo adelante", 19
4. Pececillo y Papa con cariño de madre: *Chuqipintayka, Ispalltayka, 26*
5. La organización social y religiosa de Chipukuni, 30
6. El agua que da vida a Chupukuni, 33
7. *Mara*: el año agrícola, 40
8. *Marani*, el hermano menor de la Lluvia, 43

Cap. 2 . TECNOLOGIA ANDINA COMO *UYWAÑA*:
SABER CRIAR LA VIDA
51

1. La cosmovisión andina, 52
2. Cosmo-visión y cosmo-praxis, 58
3. El Hacedor y la Paridora, 68
4. El pensamiento y discurso del agricultor andino, 73

Cap. 3. NUEVOS TIEMPOS, NUEVOS METODOS EN INVESTIGACION SOCIAL: EL INVESTIGADOR SUBVERSIVO Y GENTES REBELDES
85

1. El hombre como instrumento de investigación, 89
2. El problema metodológico del trabajo en terreno, 93
3. Las ciencias socio-culturales entre positivismo y solipsismo, 99
4. La confiabilidad del conocimiento, 102
5. Conclusión, 105

Cap. 4 . ENTRE *MISAS Y MALLKUS*:
LOS CAMINOS RITUALES DEL MARANI
107

1. *Punchu ch'alla uru*: Instauración del Marani; 30 de noviembre, 107
2. *Yapur jakqatañ uru*: Santa Bárbara, 109
3. *Kampu kamañ uru* o *Maranin qamañapa*: La fiesta del Marani, 111
4. *Ch'ijñar payañ uru* o *Qasampir chijñampir payan uru,* 127
5. *Yapur jakqatañ uru:* en "Candelaria", 127
6. La *ch'alla* de los *Ispallas* en Carnaval: *Anat uru,* 130

7. *Punchu jaksu*, 133

Cap. 5 . ENTRE *MILLIS* Y *SUYUS*: CRIANDO LA CHACRA DEL *AYLLU* 135

1. *Yapunak muytañ uru*: día de ronda por los cultivos, 135
2. *Yapu kija yatjata*: atendiendo las quejas, 137
3. *Mallku Marani*, el caprichoso, 138
4. *Uma qamay uru*: ritual suplicatorio para pedir la lluvia, 141
5. *Qayjar payaña:* ritual suplicatorio para solicitar el cese de la lluvia, 145
6. *Kurus uchan uru:* día de colocación de cruces, 146
7. El *chacu*, 148

Cap. 6. MARANI, EL HERMANO MENOR DE LA LLUVIA 153

1. ¿Qué dice el ritual?, 153
2. "Nos *kawilteamos*...", 155
3. Símbolos prefigurativos, 156
4. La figura del Marani, 156
5. La investidura del Marani, 157
6. Tiramarani - el patio del Marani, 158
7. El Marani como persona-símbolo y como *chacana*, 159
8. *Ispimama* e *Ispallmama*; pececillo y papa, 161
9. Una organización agrícola meta-social, 161
10. El calendario litúrgico del ritual, 168
11. Funcionalidad de la 'tecnología simbólica', 175

ANEXO 1. LA PREVISION AGRO-METEOROLOGICA EN CHIPUKUNI 199

ANEXO 2. CINCO MITOS DE CHIPUKUNI 171

ANEXO 3. EL MITO DE LOS HERMANOS CHICOTILLO 208

ANEXO 4. LAS MISAS DE CHUPUKUNI 217

BIBLIOGRAFIA 225

Presentación

Presentar el libro "El Marani" de los autores Juan van Kessel y Guillermo Cutipa Añamuro, es más que un desafío, una singular osadía. Porque para un antropólogo cultural como el suscrito, metido desde hace tiempo en el mundo d e las significaciones culturales y de las realidades diarias del atacameño o del aymara, examinar este riquísimo libro es un continuo aprender. ¡Qué distantes nos parece, al revisar estas páginas, el quehacer interpretativo de las corrientes culturales en las que hemos sido formados!. Porque ni el Funcionalismo, ni el Historicismo, ni el Configuracionismo, ni siquiera el Estructuralismo de Lévi-Strauss, nos permiten penetrar con paso firme en la esencia del fenómeno simbólico o de la cosmovisión del mundo quechua o aymara. Porque el universo del andino, no se agota, como el nuestro, occidental, en categorías biológicas, sociológicas, geográficas o históricas, o la sumatoria de éstas. Es infinitamente más que eso. Cuando John Murra nos introdujo en el mundo de la etnohistoria andina, nos cambió el rumbo de nuestras investigaciones en el área de la arquelogía y de la etnografía, y nos obligo a remar en un mundo de complementariedades ecológicas y de análisis geográfico-humano de los pisos ecológicos en la vertiente occidental de los Andes. Del estudio de sitios puntuales o de etnias específicas, se pasó, bruscamente, al estudio regional, o interregional amplio. Porque los documentos de Garci Diez de San Miguel y su famosa Visita a Chucuito del año 1567, nos obligaron a modificar nuestra perspectiva y nuestros métodos de análisis. Igualmente, cuando se compara este estudio sobre el Marani que tenemos entre manos, y tantos otros trabajos recientes del PRATEC limeño o de Van Kessel y expertos colaboradores andinos, yatiris sabios en ritos y simbología andina, con los ya añejos trabajos de tschopik y tantos otros, en el Handbook of South American Indians, de los años 60, uno se asombra del gigantesco camino recorrido por la ciencia antropológica en el área andina. Todo era aparentemente tan "claro y nítido" (como en las "ideas claras y distintas" del filósofo Descartes) en las descripciones de la época y daba la impresión de que no era mucho lo que faltaba por develar: tan solo reunir más "datos" empíricos.

Leer estas páginas, llenas de experiencias vivenciales, de relatos y de mitos que siguen vigentes en ese mundo andino de Chipukuni, en las orillas del Titikaka, y que permean el quehacer diario del agricultor-pastor, nos sume en el asombro y en la duda. Asombro, porque constatamos que nuestra categorías

Horacio Larraín B.

1

CHIPUKUNI, DONDE HACEMOS BRILLAR LA CHACRA.

Es muy común comenzar un informe de investigación con un resumen de la historia y la geografía de la comunidad en cuestión. En este primer capítulo queremos presentar la historia y la geografía de la parcialidad de Chipukuni, pero en la perspectiva y la visión de los comuneros. Es así que esta historia tiene raices mitológicas. Bosquejaremos un mapa mitológico-religioso. Presentaremos la fisonomía de la comunidad en los términos, en la visión, la interpretación y la apreciación de los mismos comuneros. Si lo hacemos aquí, no será por capricho sino porque queremos privilegiar al fin y al cabo la visión andina de la tecnología agrícola local e interpretarla conforme la razón andina.

La parcialidad de Chipukuni se encuentra a la orilla norte del lago Titicaca. En tres direcciones la circundan hermosos paisajes de cerros, valles y bahías. Estando entre las viviendas colgadas como balcones en las faldas de las colinas que surgen del Lago, mimetizadas perfectamente con su medio natural y regiamente abiertas con derección al Lago, se despliega a la vista la majestuosa línea del horizonte lacustre tendido como una recta matemática entre los campos azules del cielo arriba y de la Mamacocha abajo. Los cerros con sus pastos, los valles con sus chacras y las bahías, la Uma Chacra, donde pululan peces y patos entre los totorales, toda esta radiante naturaleza está dispuesta a "criar los hijos de Chipukuni" y éstos se preocupan por su milenaria tradición a "criar la chacra" como su propia razón de ser y como la plenitud de su existencia: así crían los campos sembrados, pero también la "chacra húmeda" del lago con sus peces y aves, algas y totorales y crían la "chacra con patas", como dijera Victor Quiso (1994) referiéndose al ganado.

1. Lo que el visitante ve y lo que no ve. Chipukuni ofrece al visitante un aspecto similar a centenas de otras comunidades circunlacustres. Unas 80 viviendas, construidas todas con materiales locales, asoman dispersas entre las primeras pendientes de los cerros que, a poca distancia de la playa, se elevan como una impresionante corrida de guardaespaldas tan poderosos como temibles. Son los *achachilas*, *uywiri*, criadores de la vida del ayllu: Mallku Qirun Achachila y T'alla Qirun Awicha; Mallku y T'alla Qinawri; Mallku y T'alla Phawchinta. Más atrás, los respalda un segunda corrida de achachilas, de extensa soberanía

regional: Mallku y T'alla Waychu; Mallku y T'alla Phasi; en Bolivia, Mallku y T'alla Majmani; Mallku y T'alla Qurwari; Mallku y T'alla Qatulla y Mallku y T'alla Chuquilla, y finalmente, en el sur, Mallku y T'alla Amantaña. ¿Quién romperá este cordón de protectores del ayllu Chipukuni?

Las casas, separadas y protegidas por franjas de verdes arbustos y árboles, tienen todas su patio cercado donde se desarrollan gran parte de las labores caseras y de la vida familiar. La habitación principal suele ser de dos pisos, con su fachada elegantemente adornada de un rústico balcón, estilo colonial. Desde el patio corren las miradas vigilantes sobre los *millis* y las playas; sobre la escuela con su cancha, llena de vida nueva y chispeante, y la capilla dormida de la Santa Cruz; y, más allá, sobre el lago con sus abundantes pájaros avisadores y sus cielos cambiantes de hora en hora. Dos redes canalizan y distribuyen los flujos de la vida del ayllu, comunicando así todas y cada una de las viviendas entre sí: los canalitos de desagüe y los senderos por los que corre el movimiento humano. Abundante vegetación de pastos y flores silvestres, criados con cariño, bordan estas redes vitales de la comunidad. Juntos a las viviendas están los corralitos y los huertos familiares, todos cercados, para protegerlos de los ganaditos siempre deseosos de buscar alimentos donde no corresponde. Los patios son también para las gallinas y los perritos. Las cocinas albergan los cuyes. Chanchitos y corderos, que gran parte del día salen a buscar su comida en los alrededores de la vivienda, tienen su casa propia con patio porque en ningún caso falta el corralito para estos apreciados acompañantes de la familia campesina y compañeros de juego de los niños.

Los *millis* que bordan las playas son la mesa servida de la madre tierra: siempre rebozante de vida; repleta de hortalizas para alimentar la vida de los *jaqi*. Estas chacras son la alegría y la esperanza de la comunidad. Son su orgullo y su satisfacción. Todos los comuneros las cuidan como la niña de sus ojos. En la chacra se cría la vida con el máximo de cuidado y atención, con todo cariño y dedicación, y más aun con respeto porque es allí donde la madre tierra de siempre hace brotar la vida para alimentar a sus hijos. La chacra es el templo donde se desarrollan las pequeñas y grandes ceremonias del culto a la tierra y a la vida. Es allí también donde se desarrolla un íntimo diálogo entre los *jaqi*, los *wak'as* y la naturaleza: una conversación cariñosa y respetuosa, no sólo en el momento de los rituales y fiestas, también durante las faenas y cuando el campesino pasa a ver y apreciar el crecimiento de sus cultivos. Conversando también con los *wak'as* y la naturaleza, el campesino canjea los apreciados regalos, ya que los tres - *jaqis, wak'as,* naturaleza - están comprometidos en la crianza de la vida. Juntos, hacen brillar la chacra y florecer el *ayllu.*

Lo que el visitante no alcanza a observar son los *uywiris*, que se encuen-

tran en la intimidad del recinto familiar. Aparentemente, éstos no son más que un montículo de piedras, pero es allí donde la familia deposita sus ofrendas y plegarias, confiando en que este criador de la familia, este altar familiar, proteja a todos sus integrantes de enfermedades, accidentes, envidias y robos, conflictos y discordias. El *uywiri* ha de protejer también la "madre casa", los ganados y los cultivos de la familia. El *uywiri* familiar tiene su propia personalidad y su carácter. Algunos de ellos se satisfacen con una simple ofrenda de coca, *untu* y flores; otros en cambio insisten en un plato delicado, conforme sus gustos personales y servido respetuosamente sobre una *istalla* de vicuña; un plato con mayor variedad de alimentos, como son: vino, confites, chancaca, azúcar, además de la infaltable hoja sagrada, de *untu* y de pétalos de clavel y rosa.

Más interesado estará el visitante en los restos arqueológicos que se encuentran en las cumbres del *Umutkuturi*; del *Pukarpatja* y del *Intiqarqa*. Son antiguos lugares de culto comunitario con sus mesas rituales y sus asientos dispuestos para las reuniones sacrales. Se observan sus plazuelas, sus callecitas y sus casitas, todo en miniatura, como un pueblito petrificado. Están casi intactos sus muros de protección. Los lugareños señalan la pareja humana petrificada y el cura en piedra, que la está casando: son el arquetipo del matrimonio y de la comunidad, canonizados en la cumbre del cerro sagrado.

Lo que el foráneo no puede distinguir, ni registrar con sus máquinas, son las decenas de lugares fuertes dispersas en todo el territorio de la comunidad: las *misas*, los *anchanchunis* y los *luwarani*. Se encuentran en caminos y senderos, quebradas y peñascos, riachuelos y manantiales y en ciertas playas, donde a media noche - en particular con luna llena - aparecen los *anchanchus* del agua en forma de loros y de extrañas aves o en simples patos del lago: se divierten en la playa, entran en el agua y salen, y de repente desaparecen. No quieren ser molestados ni observados en su juego y castigan al intruso, al curioso, al imprudente que ingenuamente se acerca.

Algunas quebradas son muy peligrosas por cuanto en la noche son la escena del encuentro de numerosos *anchanchus* que vienen a hacer su fiesta. El infeliz que se acerca ve de ellos conjuntos de siku-morenos con sus zampoñas que animan la fiesta. El ingenuo que se mete en esta quebrada, es irresistiblemente tentado por la fiesta: se acerca, se enamora y se desengaña en la madrugada cuando despierta de la ilusión fatal abrazando una piedra. Los pastorcitos que de día se acercan, se enferman y pierden el ánima por la agarradura.

Peligrosos son también algunos peñascos donde el *tuku* - la lechuza - comienza a hablar al imprudente que de noche se arriesga allí; lo invita a la conversación y le anuncia las desgracias que le esperan. Allí aparecen y desaparecen también misteriosamente unas mujeres hilanderas de pollera roja. Estas también

son *anchanchus* que pueden hacerle daño al pasante.

El visitante que camina ingenuamente sobre caminitos y senderos no se da cuenta de estar pisando - en ciertos lugares y cruces de caminos - sitios peligrosos en que han de encomendarse, persignarse, rezar un padre nuestro y avanzar sin mirar atrás. Es que allí transitan de noche bulliciosamente los *anchanchus* arreando sus animales, soltando gritos y risas. Allí circulan también flotando en el aire los condenados.

Algunos riachuelos, como *Saninasi*, son también lugar de los *anchanchus*. De noche se escucha allí claramente los sonidillos de sus campanillas. El camino del *Taipiwara* conduce al pueblo hundido que ahora está cubierto por las aguas de la bahía de *Yunka*. A la media noche se ve allí la cuidad embrujada y se escucha el repique de sus campanas. En cualquier caminito el pasante nocturno puede caer en la ilusión de los *payi*: se le abre aparentemente un sendero muy atractivo y seductor que lo lleva lejos y lo hace perderse lastimosamente.

El turista visitante verá en las cumbres los campos de *"juyus"*, un pequeño arbusto que en invierno sirve de leña para las cocinas. Los observa, pero sin saber que en los meses de mayo y junio estos *juyuchakas* son el lugar de los juegos más queridos de niños y jóvenes. En las noches se junta la juventud en grupos de veinte o treinta para juntar leña. Es una ayuda a sus padres y es al mismo tiempo el pretexto para alejarse de la vigilancia paterna, y la oportunidad de jugar a la *wayu tata*[1], que suele terminar en juntarse en parejas amorosas. El período de los juegos termina cuando el *tininti* ("teniente", la autoridad) prohibe a los padres que dejen salir de noche a sus hijos.

El visitante observa los totorales, que son para el campesino chacras de gran valor, pero no observa los cuatro *ispiyapu* de la comunidad, "las chacras de los *ispis*". Se trata de un pescadito muy apreciado y que forma un complemento oportuno en la dieta del campesino, especialmente cuando escasea la papa. A cada una de los *ispiyapu* corresponde un lugar sagrado en la playa donde anualmente se desarrollan los rituales de la pesca, en la plena confianza de dar así continuidad y buena cosecha a las "chacras de agua". Los sitios - cada uno con su *misa* - son: *Qarqa nasa* (nariz rocoso), *Charajach'i* (piernas), *Quwachiku* y *Q'atawik'uchu* (rincón de cal).

Cuando muy a lo lejos algún turista aparece, indudablemente sacará sus fotos de las hermosas playas de la comunidad con sus aguas cristalinas: la playa de *Chijulla* con sus piedrecitas blancas, la playa de *Jatajachi*, de *Puriya* y de *Chullini*. Ciertamente registrará también con su máquinas los impresionantes andenes de *Umut kuturi*, con sus murallas de piedras eternas que miden hasta

[1] Jugar a la *wayu tata*: Los jugadores quitan la leña a sus compañeros y los hacen caer.

dos metros de altura. Estos andenes tienen una extensión de casi dos hectáreas. Los comuneros trabajan de año en año en faenas para ampliarlas.

2. Lo que dicen los libros de geografía. La parcialidad de Chipukuni tiene una extensión total aproximada de 1600 Has., considerando dentro de ello, los terrenos de cultivo, pastizales, eriazos y roquedales. De acuerdo al padrón de 1990, tiene un total de 101 hogares. La actividad económica más importante es la agricultura y en un segundo plano vienen la pesca y la ganadería. La población de 28,5 habitantes por Km^2 es relativamente densa por la ubicación en las riveras del Lago, pero otras parcialidades circunlacustres demuestran una densidad poblacional considerablemente mayor, como indica el cuadro 1 en que se compara la situación de las provincias rivereñas de Moho y Huancané con los promedios del departamento de Puno. Chipukuni tiene unos cerritos secos y virtualmente estériles, que explican por qué su población (28,6 por Km^2) es bastante menos densa que el promedio de la provincia de Moho (49,7 por Km^2). La relativa escasez de tierras agrícolas y de pastoreo - el problema número uno de Chipukuni - se aprecia en el cuadro 2.

Cuadro 1:

POBLACION Y SUPERFICIE DE PUNO-HUANCANE-MOHO-CHIPUKUNI

	Superficie Km^2	Habitantes total	Habitantes Zona urb.	Habitantes Zona rural	Habitantes por Km^2
Depto. Puno	71.999	1.130.775	453.441	667.334	15,7
Prov. Huancané	2528	80.317	12.197	68.120	31,8
Prov. Moho	670	33.320	4.766	28.554	49,7
Distr. Moho	281	20.120	2.191	17.929	71,6
Chipukuni	16	457	-	4 5 7	28,6

FUENTE: Censos Nacionales del Perú: IX de Población y IV de Vivienda - 1993 (INEI,Puno; 1996).

Los comuneros están particularmente unidos por relaciones familiares y de parentesco. "Son gentes de piel morena curtida de sol y frío, de baja estatura, en sus caras los rasgos evidencian el ancestro indio: cabellos negros, ojos oscuros, brillantes y almendrados; nariz ancha y proyectada hacia abajo (levemente aguileña), ancestro que se hace aún más palpable al oir la música dulce y áspera de su lengua: el aymara", así describe con cariño un muy querido maestro, hijo de

Chipukuni, que estuvo a cargo de la escuela de la parcialidad entre 1964 y 1978. (H. Cutipa, 1966,3). Con los años y con el crecimiento natural de la población, la escasez de tierras productivas se ha hecho sentir en forma cresciente. En toda la provincia de Moho el promedio de los predios agrícolas es de sólo 1,39 Has. por familia. La extensión de los predios no-agrícolas - destinados al pastoreo - alcanza a 6,6 Has por familia. Los predios ganaderos se encuentran en altura y pertenecen a los ayllus pastoriles. Chipukuni, ubicado en el borde del Lago, es una comunidad predominantemente agrícola.

Cuadro 2:
HUANCANE Y MOHO:
SUPERFICIE Y UNIDAD AGROPECUARIA

Provincia	Unidades Agropec.	Superficie Agrícola	Superficie No-agrícola	Superficie Por Unidad
Huancané	20786	42353 Has	210474 Has	2,04 Has/fam.
Moho	8332	11584 Has	55441 Has	1,39 Has/fam.

FUENTE: Dirección Regional de Agricultura - Oficina de Estadística. Mayo 1996.

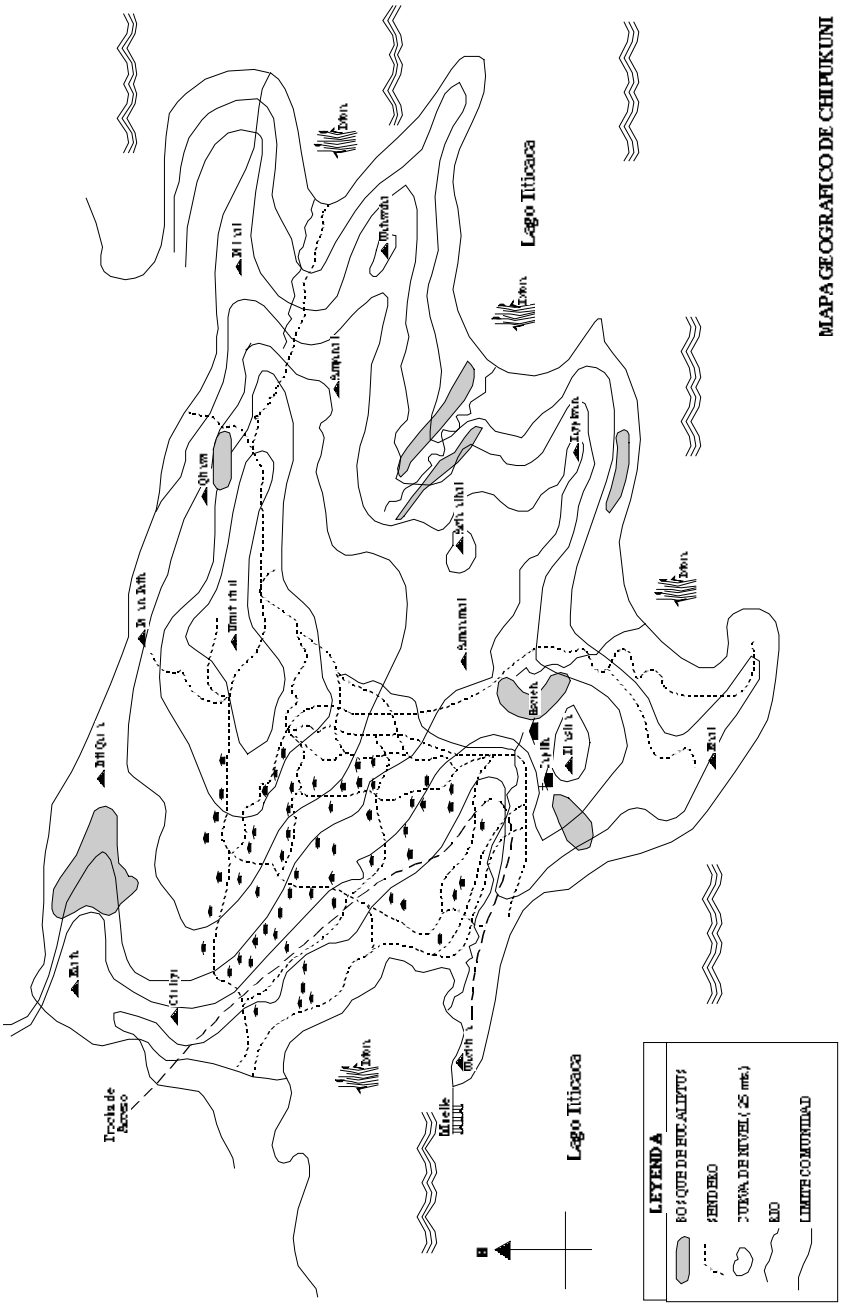
La comunidad se encuentra en la parte occidental de la provincia de Moho, departamento de Puno, a poca distancia del límite nacional con Bolivia y a una altura de 3820 metros sobre el nivel del mar. La superficie de su territorio es de a penas 1600 Has disponibles para las 101 familias. El poblado principal de la comunidad cuenta con unas cuarenta casas levantadas en su mayoría de barro, piedra y madera de eucaliptus y cubiertas con techos de paja o totora. Dada la naturaleza del lugar, estas cifras denuncian una muy sentida escasez de tierras agrícolas.

Según los comuneros, la parcialidad de Chipukuni abarca siete centros poblados: Chullini Pata, Hanku Amaya, Jjulani Huyu, Amaya Muku, Yarita Punku, Kara Pata y Kullini Huyu. Limita por el Norte con la comunidad de Iska Jaá; por el Norte y el Este con la comunidad de Umuchi. Chipukuni por su parte formaba parte del ayllu mayor de Lakasani-Markayuqa.

El mapa político-administrativo enseña que la parcialidad de Chipukuni pertenece succesivamente a las siguientes circunscripciones: al Distrito de Moho, Provincia de Moho, Departamento de Puno, Región de José Carlos Mariátegui. El Departamento de Puno tiene una superficie de 71.999 Km^2, (el 5,6 % del territorio

MAPA DE LA PROVINCIA DE MOHO, DEPTO. PUNO

LA PARCIALIDAD DE CHIPUKUNI


MAPA GEOGRAFICO DE CHIPUKUNI
Lago Titicaca
Lago Titicaca
Trocha de Acceso
LEYENDA
BOSQUE DE EUCALIPTUS
CENTRO POBLADO
ZONAS DE NIVEL (25 mts.)
RIO
LIMITE COMUNIDAD

peruano) y 1.130.775 habitantes (16 por Km^2). La provicia de Moho - exclusivamente rural y con una capital administrativa de sólo 4766 habitantes - tiene una superficie de 670 Km^2 y una población de 33320 habitantes (49 por Km^2). La parcialidad de Chipukuni finalmente cuenta con 16 Km^2 y 457 habitantes (28,5 por Km^2, cf. INEI, 1993). Una particularidad en la economía y la demografía de la región es la migración estacional a la costa que va vía Juliaca y Puno hacia Tacna y Arequipa y que tiende a volverse definitiva. Es así que a nivel provincial la población en la edad de madurez sexual (16 - 50 años) acusa un superavit de 21 mujeres por cada 100 hombres[2]. A nivel de la provincia de Moho, el censo de 1993 entrega otros datos de interés como los siguientes. El idioma materno de un 87 % de la población es: aymara y de 12 %, castellano. Para Chipukuni estas cifras son de un 96% aymara contra un 4 % castellano. A nivel de la provincia se cuentan un 76 % católicos, un 10 % evangélicos y un 14 % de "otra religión", supuestamente indígena. Para Chipukuni podemos estimar que la totalidad de la población confiesa un catolicismo popular andino. Cuando el analfabetismo a nivel provincial es de un 23 %, podemos suponer también que esta cifra para Chipukuni es algo mayor.

¿Y el progreso de Chupukuni...? Varios han sido los proyectos de las autoridades de gobierno por dotar a la parcialidad con agua potable, proyectos que han quedado como intentos u ofertas bien intensionadas, pero que fracasaron simplemente por el desinterés de los comuneros que tienen otro concepto muy distinto del bienestar y de la vida en el campo. Al parecer no sienten la necesidad del tipo de desarrollo propuesto por las autoridades de gobierno o las Organizaciones No-Gubernamentales, las "ONGes". Para el comunero de Chipukuni no sería razonable despreciar al "Señor Lluvia" a quien, por siglos, se le reconoce y respeta como protagonista principal y primer criador de la vida. No desea abandonar así no más aquella sofisticada convivencia social, ética, laboral, económica y cósmica con el *Wak'a* de la lluvia. Del mismo modo, las autoridades de gobierno han construído una caleta a la rivera del Lago, complementándola con instalaciones para los pescadores. Hoy lucen abandonadas y en mal estado, utilizándose sólo como atracadero de embarcaciones y lugar de secado de *ispis*.

Es lícito pensar que Chipukuni vive en aislamiento. Su vía de acceso y comunicación son deficiente y poco transitada. La única trocha de acceso para vehículos es casi intransitable en tiempo de lluvia. Vía el lago se llega en bote a las parcialidades vecinas y así se mantiene los contactos con Moho, capital del distrito y de la provincia donde se encuentran las autoridades de gobierno y la policia, los jueces y los abogados, los comerciantes en sus tiendas y el

[2] Hay un superavit general de mujeres en una proporción de 52,3 : 47,7. En la edad de madurez sexual (16 a 50 años) este superavit aumenta hasta de 54,8 : 45,2; o sea, en este grupo de edad por cada 100 hombres se encuentran 121 mujeres.

cura en su iglesia. A corta distancia de Chipukuni pasa también la carretera no pavimentada que une Moho con Huancané y que da pase al mundo lejano de las ciudades (Juliaca, Puno, Tacna, Arequipa y Lima), adonde gran número de comuneros viajan todos los años para buscar trabajo estacional. Las otras vías de comunicación que cruzan los campos de Chipukuni son una malla fina y menuda de caminos peatonales, senderos y caminos de herradura, muchos de ellos transitables únicamente con buen tiempo y cuando la tierra está seca. Felizmente, el Lago brinda la alternativa de una navegación tranquila y necesaria para vincularse con los pueblos vecinos de Moho y Conima. Existe un tráfico más bien escaso con las comunidades bolivianas. Estos viajes son motivados por comercio y canje, costumbres religiosas y salud tradicional.

Un esbozo orográfico muestra, a partir del límite con la comunidad vecina de Umuchi, una línea jalonada por los cerros: Fikani, Quenauri, Pukara Pata, Intikarka, Tapa Tapani y Chulu Huyu. Una segunda línea de cerros, a partir de la orilla del Lago, está conformada por: Huata Huatani y Chullini Pata. Una tercera línea la conforman los cerros: Huara Nasa, Achakallani y Umut Kuturi. Por último; una línea de altura jalonada por los cerros: Kahani Pata, Tako Punta y Tika Cerka. De esta manera el territorio de Chipukuni queda dividido en cuatro quebradas: Chullini Kuyu, Purea Kuyu, Jjatajachi Kuyu y Saminasa Kuyu. Este último tiene una prolongación llamada Lakaya Pampa. Hacia el límite con Iska Jaá, en la región de Tuturmuku y hacia la orilla del Lago, el terreno presenta una reducida llanura. Los cerros que más se destacan entre todos estos son: Auki Quenauri, Pukara Pata, Tapa Tapani y Umut Kuturi (Cf. H. Cutipa, 1966,5).

A diferencia de las comunidades vecinas, el terreno de Chipukuni en su mayor parte es montañoso y rocoso. El suelo es arcilloso en las zonas altas de las quebradas y arenoso en sus partes bajas, terreno que se hace duro en época de sequía y que dificulta así las labores agrícolas. En la temporada de las lluvias estos terrenos se vuelven pantanosos. A pesar de las roquerías, los terrenos arenosos y las partes arcillosas en las alturas, la vegetación es más abundante de lo que podría imaginarse. Sin ser subtropical, la fertilidad de la tierra y las temperaturas a la orilla del Lago son tales que se han desarrollado una flora y fauna muy comparables en cuanto a abundancia de variedades con las de los valles interandinos. Existen unos reducidos bosques de eucaliptus, propiedad de la comunidad, que son críados para la construcción de viviendas, la confección de muebles y para leña. En las partes bajas de las quebradas hay tres pequeñas extensiones llanas de terrenos fértiles que llegan hasta las playas. Son los *millis* de Puría (*Purimilli*), de Jat'ajachi (*Jat'ajachmilli*) y de Tispinsa (*Tispinsmilli*), el más grande de los tres y que tiene mayor variedad de cultivos. Los *millis* son de tierras muy fértiles, bien regadas y abrigadas de las heladas. Producen, todos los años y sin necesidad de dejar descansar la tierra, una linda variedad de papas,

oca, olluco, cebada y centeno, habas y arvejas, quinoa e izaño. Se aprovechan para la agricultura también las laderas donde se encuentran las terrazas de la comunidad: antiguas pero también una considerable extensión de terrazas nuevas y en vías de construcción. Las tierras en Chipukuni son de propiedad colectiva: no pertenecen a nadie en particular y pertenecen a todos a la vez.

3. Lo que cuentan los ancianos del "tiempo adelante". La fundación de Chipukuni es interesante y memorable. Los orígenes de la parcialidad no parecen ser muy remotos. Ciertamente existen ruinas y restos de antiguas ocupaciones en su territorio. Pero no se observan señales de continuidad de éstas en relación a las casas y andenes que hoy en día están en uso. Los comuneros construyeron su historia a partir de dos mitos que son los variantes y, diríamos, una clara apropiación y adaptación de los mitos panandinos de Manko Kapak y Mama Oklla. Como tales, muestran la visión quese tiene de los lugareños y de su origen. A la vez parecieran también reflejar la memoria colectiva de la emergencia de su comunidad del Lago - Mamaquta, o Mamacocha - que como madre había alimentado y criado a sus antepasados, los que debían haber sido pescadores, cazadores y recolectores. En este sentido, los mitos ofrecen una pista al proceso histórico de la transformación cultural y económica de estos grupos de pescadores que se sedentarizaron y adoptaron la agricultura, primero como complemento, luego como base principal de su economía. Los mitos de la fundación de los ayllus y las parcialidades andinas forman la base de lo que es "la propia historia y geografía" en la visión andina de los comuneros[3]. Aquí sigue los relatos de la fundación de Chipukuni y las parcialidades vecinas, contados por sus pobladores.

"En tiempo adelante[4] así era: Todos eran humanos y todos se comunicaban. Animales, plantas, piedras y fenómenos meteorológicos convivían en hermandad. Todos tenían su lugar e intercambiaban regalos u obsequios entre unos a otros. En tales circunstancias del Lago Titicaca salieron dos personajes: Gregorio Qispi y su hermana Juana Qispi, naturales de Qhasani, en una balsa de totora y arribaron al sitio denominado *Aukini K'uchu* (Rincón que tiene Padre), de donde se trasladaron al lugar llamado *Qullin Uyu* (Cerco de Kullis), cerca de un manantial que hay allí. La pareja - los hermanos Qispi - al ver que el lugar era

[3] A estos suelen agregarse las leyendas - todas con sabor a mito - de cómo llegó el Santo Patrón al templo del pueblo. Ejemplos de estas leyendas abundan y aparecen especialmente cuando se trata se pueblos indios fundados por los colonizadores en efecto de las leyes del Virrey Toledo y su política de reducciones.

[4] "En tiempo adelante" significa: "En el pasado". El aymara dice: "Estamos mirando cara al pasado qu es lo que conocemos. En cambio, el fututo es invisible, no lo conocemos; está a nuestra espalda".

favorable para la agricultura, se decidieron quedarse en el lugar y comenzaron a construir su pequeña vivienda en ese sitio.

Transcurridos algunos días, en una noche oscura, el manantial se manifestó misteriosamente a Gregorio Qispi diciendo: "Yo soy Chipuquni, es decir obscurecer, o triturador de la noche. Soy amo del Lugar. Pues bien, a mí me servirás si quieres vivir en esta tierra"[5]. Don Gregorio sumiso al manantial, inmediatamente le ofreció la *askichata* en una ceremonia como corresponde y reconoció el nombre del Lugar, llamándolo Chipuquni. Así fue fundada la comunidad.

Después de permanecer y vivir un buen tiempo, la señora Juana Qispi se casó con el señor Añamuro, natural de Ollaraya, quien vino a la parcialidad para pescar *ispis* que algunos años suelen aparecer en el lago Titicaca. En cambio el señor Gregorio Qispi llegó a casarse con una mujer, cuyo nombre se desconoce y tuvo dos hijos: Baltazar y Manuela. Esta última también se casó con la familia Gutiérrez, natural de Umuchi. De esta manera fue poblándose el ayllu Chipuquni".

La relaciones entre Chipukuni, Ollaraya y Umuchi son múltiples y estrechas. Chipuquni y Ollaraya son parcialidades vecinas, que se encuentran a corta distancia - dos horas y media de andar. Ollaraya ya es altura y su gente se ocupa más del pastoreo de sus alpacas. Existe una antigua relación de trueque con los agricultores de Chupuquni en que los pastores les llevan sal y lana y charqui para canjearlo por papas, habas e pescaditos secos. La parcialidad agrícola de Umuchi colinda directamente con la de Chipuquni. Se ubica al lado norte de ésta y no tiene acceso directo al lago. El trueque tradicional con Chipuquni se desarrolla durante todo el año y es para abastecerse de pescado fresco. Por su parte hay varios agricultores de Chipukuni que suelen ir a trabajar las chacras de Umuchi, por lo que se les paga en productos y en dinero. Ambas comunidades comparten sus fiestas y existen muchas relaciones matrimoniales entre ellas. Los alumnos de sus escuelas y sus deportistas se visitan también periódicamente.

Los fundadores de la comunidad de Chipukuni son los innovadores que se sedentarizaron para dedicarse a la agricultura. La figura del pescador Añamuro, cuñado del fundador, explica la doble economía de Chipukuni agrícola y pescadora, donde la pesca ya es una actividad secundaria. El mito del origen de Chipukuni enseña la necesidad sentida de una fundación "ab origine" (en términos de Mircea Eliade, 1967), construida con el material mitológico común de los Andes. Enseña también la conciencia del lejano pasado pre-agrícola que radica en la cultura lacustre con economía de pesca, caza y recolección. El mito pretende también asentar la legitimidad de la ocupación del lugar y la sedenta-

[5] "Nayax chipuqunitwa, nayap munañanitja, jichaj waliki, narupi sirvitantaj aka uraqin sarnaqañ muns uqaj".

rización, gracias a su adopción como hijos del *Luwarani*, el Lugar o el Señor del Lugar. Este espíritu se hace presente, exige el reconocimiento de su autoridad, recibe a los migrantes que se someten a su autoridad, los adopta como a sus hijos y les ofrece protección y cobija a cambio de ofrendas o "misas". Su patrocinio y protección - se entiende - es condición indispensable y legitimación suficiente para los nuevos ocupantes del lugar. El derecho del *Luwarani* a misas y regalos nos enseña la relación existencial de crianza mutua entre *Jaqi* y *Lugarani*. Sería fatal para la subsistencia dejar de pagar a los *Luwarani*. El Marani es el encargado de la comunidad para atender esmeradamente a los Lugares con sus pagos. El detalle de los apellidos resfuerza la legitimidad de la comunidad y su territorio. Nótese que los nombres del mito de los primeros ocupantes de Chipukuni - Qispi, Añamuro, Gutiérrez - cubren la gran mayoría de los apellidos de los actuales pobladores de Chipukuni.

El segundo mito es otro ejemplo de la historia construida y la visión que fomentan los comuneros de su pasado y su identidad. Este mito es una variante del anterior centrada esta vez en la estancia de Marka Yukpata que se encuentra en el territorio de Chipuquni. Se trata de una pequeña colonia de Lakasani, la parcialidad ubicada en la otra ribera de la bahía de Chipukquni. La colonia cuenta con unas diez viviendas dispersas, actualmente semi-arruinadas. Los descendientes de sus habitantes de antaño viven ahora en Chipuquni y cultivan todavía chacras en Lakasani Markayuqa. Son de apellido Quispe. Los habitantes de Lakasani mismo ya no cultivan en Chipuquni. Hace unos 70 años, las autoridades de Lakasani Markayuka venían todos los años en una flota de embarcaciones, todos vestidos con su indumentaria oficial y sus implementos de culto y de autoridad, para posesionar a sus representantes o segundos que vivían en el pequeño territorio de "Markayuka Chipukuni". El segundo mito interpreta la relación entre ambas parcialidades: Chipukuni y Yuqpata: "No son hermanos; suegro y yerno, tal vez..., porque los hijos de Lakasani Markayuq[6] vinieron a vivir con los Chupuquni". Se cuenta también así:

"La fundación de Marka Yuqpata fue así. Del Lago Titicaca salió un hombre llamado Gregorio Qispi en una balsa de oro y arribó encima de una colina para pernoctar esa noche. Aproximadamente a medianoche se le presentó (en sueños, como persona viva) una piedra enorme y larga quien le dijo: "Yo soy Marka Yuqpata" (que significa: pueblo jovén), Chipuquni es mi hermano menor y ambos somos dueños de los territorios de esta parcialidad"[7]. Entonces el

[6] Lakasani Markayuqa, de laka: boca, hondidura; y sani: grande, profundo. Marka es: pueblo; y yuqa: joven. Markayuqpata significa: un sitio en Markayuqa ubicado en un 'pata', encima del "Pueblo Joven". Chipuquni markayuqa ha sido un anexo de Lakasani. Ver mapa.

[7] "Nayaj marka yuqpatatuw, sullkajaj chipuquniw, ukatj panpachaniw aka uraqinipjta".

mencionado Qispi al día siguiente le ofreció las ceremonias a la roca señalada e inició allí mismo la construcción de su vivienda, dando al lugar el nombre de "Marka Yuqpata" o "Markayuq-Chipuquni". Por eso la estancia lleva el nombre de Markayuqa-Chipuquni y sus pobladores de apellido Quispi creen que ellos son los descendientes de los fundadores de su estancia. De esta manera fue fundada la parcialidad con el nombre de 'Markayuq-Chipuquni' (pueblo joven Chipuquni)".

La palabra Markayuqa encierra el significado de pueblo jovén o pueblo recién fundado. Antes la parcialidad era dependiente del ayllu Lakasani Markayuqa[8]. Desde allí los *Jilaqatas* o *Mallkus* - Señores Gobernadores - venían a visitarles, a nombrar a las autoridades y a ofrecerles sus consejos. Por eso existen estas combinaciones de nombres: Markayuqa-Chipuquni y Lakasani-Markayuqa. Se dice: "Chipuquni es *yapaqa*, no más", porque no llegó a la categoría de ayllu. Este calificativo - *yapaqa*: complemento, apendice - indica claramente la conciencia de su relación de depenencia de Lakasani Markayuqa; éste, sí, tenía nivel de ayllu, es grande y "es más organizado que Chipukuni".

Otra versión es la siguiente: El nombre combinado de "Markayuqa-Chipuquni" expresa que la colonia de antaño, procedente de Markayuqa-Lakasani, ubicado en la orilla de frente, ha sido ocupado por los Chipuquni en calidad de parientes nuevos, o yernos, y que actualmente ambos sectores forman una comunidad integrada y como una sola familia.

Coinciden los principales elementos de estas leyendas: la autoridad del *Luwarani*; la importancia de conocer el nombre del Lugar (para poder iniciar un diálogo, un canje y una crianza mutua); la revelación del *Luwarani* en sueños cuando se da a conocer comunicando su nombre a los migrantes; la respetuosa aceptación reciproca entre *Luwarani* y *Jaqi* y, finalmente, el trato legitimador de crianza mutua que es constitutivo para la fundación del pueblo. Ambos mitos explican - a partir de la memoria colectiva del pasado y la interpretación mitológica (que ha de conferir sentido a situaciones de actualidad y perpetuarlas) - las relaciones sociales y políticas existentes entre las parcialidades vecinas: Markayuq - Chipukuni - Lakasani - Ollaraya - Umuchi. Sabemos también que Marka Yuqpata considera a Chipukuni como su hermano menor ("*Sullkajaj Chipukuniw*"). En la escala jerárquica de los lugareños, Chipukuni es un poblado de menor categoría y de fundación posterior.

Conocer a los *Luwarani*, saber conversar con ellos y saber tratarlos con el debido respeto, el cariño y las ofrendas especiales que ellos prefieren; en ello está

[8] *Lakasani Markayuqa*: "Pueblo Nuevo de nombre 'hondidura'"; ver mapa.

la sabiduría de los *Yatiris*. Ellos son los sabios del pueblo que han de remediar todo tipo de malestar: en sus chacras y sus campos de pastoreo, sus familias, sus aguas, su ganado, su clima, todo: ellos aseguran la salud y el bienestar de la comunidad. Los *Luwarani* se revelan y se comunican a ellos, esperando en cambio un trato atento y delicado. En el curso de la historia de Chipukuni un número considerable de Lugares se han revelado a los sabios depositándo en ellos su confianza y ofreciéndoles su protección. Bien podríamos llamar este historia de progresiva simbiosis entre *Luwarani* y *Jaqi* - entre los humanos y su medio natural y divino - el "proceso de desarrollo" de Chipukuni, pero desarrollo en el sentir andino de la palabra de: "mejor-estar". Con el tiempo, los sabios profundizaron su conocimiento profundo del territorio y organizaron el espacio diseñando su verdadero mapa - el mapa mitológico de Chipukuni - con sus múltiples Oratorias o *Saywas* y sus *Luwarani* o *Uywiris* que hacen brotar la vida y la crían. Todos tienen su origen en una revelación en sueños o en la lectura de la coca. Todos funcionan con su misa, o *Phicha* - la mesa de piedra en que los encargados y servidores del Lugar les alimentan periódicamente con sus comidas preferidas. En cambio, todos los Lugares protegen poderosamente a sus hijos comprometidos, se comunican y conversan con ellos y los crían.

El recientemente difunto Taniru[9] Francisco Gutiérrez y el ex-Marani Rosario Mendoza Calla cuentan cómo los chipukuni conocieron poco a poco los nombres de los *Luwarani* y cómo supieron el modo de servirles correctamente, explicándonos así la permanencia y el funcionamiento de las misas o *phichas* del ayllu. Ambos sostienen que "tiempo adelante" - *nayra pacha* - nadie conocía con su nombre y nadie podía nominarlos a su antojo. Por lo que la población organizada invitó a un *Ch'amakani* - "dueño de la noche", o "el que tiene fuerza" - a fin de hacer hablar a los espíritus desconocidos que moran en el ayllu. Cuentan:

"En el interior de una vivienda y sobre una *llijlla* preparada para esta ocasión colocan la *t'inka* de las Misas o *Chhiqas* . Estas consisten en hojitas de coca, una botellita de alcohol puro, vino, champagne, huevo crudo, azucar, dulces, confites, chancaca, una cajetilla de cigarros y porciones de galletas. Sobre ella los invitan con oraciones y concurren los espíritus de las misas que moran en la parcialidad. El *Ch'amakani* invoca diciendo: "Señores gobernadores júntense a este sitio. Lleguen a este lado. Yo les convoqué a toditos ustedes".[10] Así se aproximan y llegan de pareja en pareja como si fuesen aves terrestres. Entran por el techo conversando en distintas voces y haciendo bulla con sus alitas se posan. Se identifican con sus nombres y se acomodan uno a uno al rededor de la *t'inka*. Después de servirse y comer los regalos, cada uno, de acuerdo a su particular

[9] Taniru; otros escriben "*tahaniru*".

[10] *"Mallkunaka aksaru sarthapt'anipjum. Aksaru purintanipjum. Nayawa jumanakaru jawsthapipsna".*

Mapa mitológico de Chipukuni; detalles:

Nota: este mapa no indica lugares sagrados relacionados con los difuntos, ni con la religión católica, ni con experiencias personales.

Oratorias:

1. Qulliwichinka
2. Ch'ijulla
3. Wilakunka
4. Tikasirka
5. K'ani
6. Quwachiku
7. Wara
8. Achakallani
9. Umutkuturi
10. Qaqinkurani
11. Chuliñpata
12. Phikani
13. Qinawri, o Pukara
14. Kanta

Achachilas

1. Mallku y T'alla Amantani
2. Mallku y T'alla Chuqilla
3. Mallku y T'alla Qatulla
4. Mallku y T'alla Qurwari
5. Mallku y T'alla Majmani
6. Mallku y T'alla Phawchinta
7. Mallku y T'alla Qinawri
8. Mallku y T'alla Phasi
9. Mallku Qirun Achachila y T'alla Qirun Awicha
10. Mallku y T'alla Waychu

Misa para la Granizada

1. Wilanasa
2. Quwachikmisa
3. Pukarmisa

Misa permanente

1. Tuturmuqmisa ('Tispinsmisa')
2. K'ilik'achinmisa ('Ispallmisa')
3. Quwachikmisa ('Mantumisa')
4. Chullink'uymisa ('Qirwamisa')
5. Q'atawkunkmisa ('Sintillmisa')
6. Umutkuturmisa ('Julyamisa')
7. Amaykunkmisa ('Sabastillmisa' o 'Susuymisa')
8. T'allaqillinuymisa ('Trinchiru')

Misa temporaria

1. Alajkuymisa, o Saminaskuymisa
2. K'ilik'achinmisa
3. Jatajachmisa
4. K'umuqalmisa
5. Puriymisa

6-7. Chullinpatmisa

8. Patjapampmisa
9. Ch'uñunpatmisa
10. Qiswarmuqmisa

Ispimisa (para los pececillos)

1. Qarqanasa
2. Charajach'i
3. Quwachiku
4. K'atawik'uchu

Anchanchuni y supayani
(lugares fuertes de Manqhapacha)

1. Tikilla
2. Charajach'i
3. Chillkakuyu
4. Saminasi
5. Achakallani
6. Pañuñu
7. Supaypiya
8. Mulauyu
9. Kanta
10. Kulliniuyu

Chullinpatuywiri

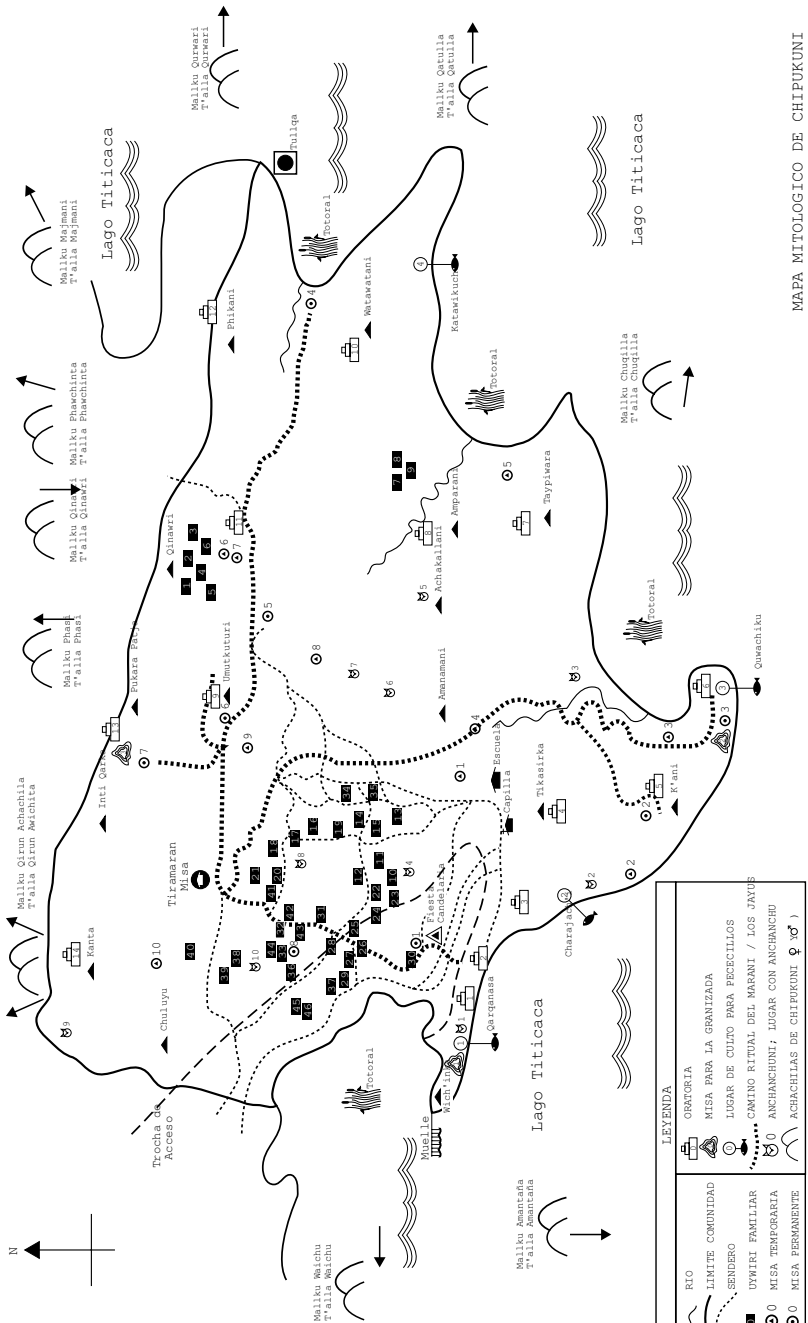
1. Phina Uyu uywiri
2. Qantut Punk uywiri
3. Pa: Muqu uywiri
4. Qantut Pat uywiri
5. Chullinitpat uywiri
6. Qulli Uyu uywiri

Pury uywiri

7. Qantutpat uywiri
8. Chakañ pamp uywiri
9. Waranqan uywiri

Chipukun uywiri

10. Marquy uywiri
11. Tuku Utjañ uywiri
12. Qillapat uywiri
13. Q'illunq'illun uywiri
14. Ch'ijicach uywiri (1)
15. Ch'ijicach uywiri (2)
16. T'uqhum uywiri (1)
17. T'uqhum uywiri (2)
18. T'uqhum uywiri (3)
19. Suraq'uch uywiri
20. Q'arapat uywiri (1)
21. Q'arapat uywiri (2)
22. Juluy uywiri (1)
23. Juluy uywiri (2)
24. Qimsapat uywiri
25. Yaritpunk uywiri
26. Turnuqapuñ uywiri
27. Q'arapat uywiri
28. Aqupat uywiri
29. Sajwanpat uywiri
30. Ch'ijipamp uywiri
31. T'ulapat uywiri
32. Qullinuy uywir
33. T'alla Qullinuy uywiri
34. Tika punk uywiri (1)
35. Tika punk uywiri (2)
36. Qarqa Muqh uywiri
37. Kallipat uywiri
38. Salvypat uywiri
39. Wilapat uywiri
40. Asirun uywiri
41. Jach'a Amaymuqh uywiri (1)
42. Jach'a Amaymuqh uywiri (2)
43. Jach'a Amaymuqh uywiri (3)
44. Ispall uywiri
45. Jisq'a Amaymuq uywiri (Mallku)
46. Ch'illqhapat uywiri (T'alla)


MAPA MITOLOGICO DE CHIPUKUNI
Lago Titicaca
Lago Titicaca
Lago Titicaca
Tiramaran Misa
Tulqa
Phikani
Qhnawri
Umutkuturi
Pukara Pata
Inti Qala
Kanta
Chuluyu
Qarqanasa
Charajasa
Tikasirka
Escuela
Capilla
Amanamani
Achakallani
Amparani
Taypiwara
Katawikuchu
Watawatani
Totoral
Totoral
Totoral
Totoral
Totoral
Totoral
Muelle
Trocha de Acceso
Qhuachiku
Ñ'ani
Maliku Qirun Achachila T'alla Qirun Awichita
Maliku Majmani T'alla Majmani
Maliku Qurwari T'alla Qurwari
Maliku Phawchinta T'alla Phawchinta
Maliku Qhnawri T'alla Qhnawri
Maliku Phask T'alla Phask
Maliku Qatulla T'alla Qatulla
Maliku Chuqilla T'alla Chuqilla
Maliku Awichu T'alla Awichu
Maliku Amantaña T'alla Amantaña
N
LEYENDA
RIO
LIMITE COMUNIDAD
SENDERO
UYWIRI FAMILIAR
MISA TEMPORARIA
MISA PERMANENTE
ORATORIA
MISA PARA LA GRANIZADA
LUGAR DE CULTO PARA PECECILLOS
CAMINO RITUAL DEL MARANI / LOS JAYUS
ANCHANCHUNI; LUGAR CON ANCHANCHU
ACHACHILAS DE CHIPUKUNI ♀ ♂)

poder, habla diciendo: " *Ch'amakani* para qué me hiciste llamar. En que puedo ayudarte o servirte"[11]. Este le respondió que sólo quería saber su nombre y los poderes que tenía para con los humanos. Así por ejemplo uno decía: "Yo soy la Señora del Cerco de Kullis y solicito que me proporcionen regalos. Yo les protegeré de todos los daños"[12]. Así cada pareja dejó constancia de sus bondades y del tiempo y el espacio de los regalos deseados en el territorio del ayllu. Después de esta conversación con el *Ch'amakani* y a la vez compartiendo momentos de confraternidad, las parejas de los distintos Lugares o Misas retornaron a sus respectivas moradas a esperar los regalos de la comunidad. De esta forma los distintos sitios tienen nombre y cuentan con las misas correspondientes".

Así los comuneros conocieron a sus *Uywiris* y levantaron las misas: 6 en Chullinpata, 3 en Pury y 37 en Chipukuni mismo, todos atendidos por sus encargados, sean por las familias afincadas allí, sea por el Taniru y el Marani, sea por las comitivas de Jayus, los ayudantes del Marani. Aparte de los *Uywiri*, el "verdadero mapa" de Chipukuni enseña muchos otros lugares respetables y sagrados - sea por su antigüedad arqueológica, sea por sus particularidades de la vida, sea en los cerros, en la playa o en el Lago mismo. Mencionamos solamente las 14 *Saywas*, u oratorias levantadas a los Señores de la Granizada, la Helada y el Viento: de Kanta, Qinawri o Pukara, Phikani, Watawatani, Chulliñpata, Umutkuturi, Achakallani, Wara, Tika Sirka, Quwachiku, K'ani, Wila Kunka, Ch'ijulla y Qulli Wich'inka

El Taniru es uno de esos sabios; es el especialista en los rituales agrícolas que han de asegurar el buen desarrollo de las chacras y los cultivos. El Marani es el técnico encargado de atender las chacras comunales, que invoca su asistencia en los principales rituales agrícolas.

4. Pececillo y Papa con cariño de madre: Chuqipintayka, Ispalltayka. La economía de Chipukuni está basada en la actividad agropecuaria ejercida con un concepto de tecnología tan propiamente andina como sofisticada. Su economía tiene un complemento en las labores de pesca, aunque en una proporción mucho menor. La fertilidad de la tierra ha sido criada por los chipukuni a punta de esfuerzo y trabajo comunitario. No solamente la tierra, también el agua para los cultivos "es menester criarla": atraerla, llamarla, festejarla y agradecerla. A esto el Marani, "hermano menor de la Lluvia", debe su existencia y vocación. El Marani es el encargado de procurar que la lluvia sea propicia, justa y cariñosa con quienes la aprecian y valoran como la prosperidad de sus campos y la

[11] *"Kunatakis jumaj jawsayista. Kunansa yanapsna".*

[12] *"Nayaj t'alla qullinuyutuw. Ukatj muntuwa manq'aja. Nayawa jumanakata kuna yanqatsa sayqatasiya".*

felicidad de sus gentes.

Ambas actividades - agricultura y pesca - se realizan en íntima sintonización con las fuerzas de la naturaleza, personificadas y divinizadas, y en un contexto litúrgico de infaltables rituales de producción los que confieren a la tecnología empírica una segunda dimensión, simbólico-religiosa. El Marani que por cargo rotativo lleva la responsabilidad por la buena producción agrícola de las chacras comunales, es quien administra esa tecnología bi-dimensional, empírico-simbólica, durante los meses decisivos de la campaña agrícola, entre el 30 de noviembre y Pascua Florida. Representa en persona al Señor Lluvia mismo y sabe conversar y reciprocar en representación de los agricultores con las fuerzas vivas de la naturaleza. En tiempos de escasa producción agrícola, la comunidad sobrevive gracias a los recursos de pesca y caza y los vegetales que ofrece el Lago.

La pesca no desapareció de la economía de Chipukuni. Existe toda una mitología que explica estos ciclos agrícola-pesqueros que se alternan y que, juntos, aseguran la economía de la comunidad. Cierto es que Chipukuni tiene una economía básicamente agrícola, pero el Lago sigue siendo un soporte muy importante para la subsistencia gracias a sus recursos pesqueros y de flora y fauna lacustres, soporte que, expresado en porcentajes, podría aportar hasta un 20 o 25 % en el producto local. Los comuneros de Chipukuni son conscientes de la importancia de su tradición pesquera y la mantienen con la misma dedicación ética y religiosa de siempre. Los mitos y las costumbres rituales dan testimonio de ello. Periódicamente se presentan los años de escasa producción agrícola en efecto de factores climáticos, inundaciones o sequías, granizadas o heladas arrasadoras. Estos traen la hambruna a la comunidad y urgen acudir a las reservas lacustres, en particular a los *ispis*. Estos pececillos de agua dulce, en su lenguaje ritual llamados "*Chuqipintayka*" ("Madre *Chuqipina*") que no hemos podido identificar pero que miden no más de tres centímetros y que aparecen a veces en inmensas cantidades, suelen presentarse de tiempo en tiempo a las orillas del Lago frente a la parcialidad de Chipuquni. Luego se pierden por siete o diez años para después volver a aparecer de nuevo. Por eso los chipukuni consideran que estos pececillos son celosos, ingratos: cuando gusta llegan, y cuando no quieren, se esconden o se van. Sus florecillas son las gaviotas de color blanquito y negrito, "*pariwana pampa*".

En la fe y la mitología local se da por asentado que ambos - papas y pececillos - actúan en común acuerdo para castigar pero nunca dejar morir a los *Jaqi*, que ambos crían como sus hijos. Cuentan Lucio Gutiérrez y Nicolás Quispe, ambos ex-Marani, y Valeriano Gutiérrez, Taniru, que:

"Unos años las papas se quedan con nosotros y hay años que su lugar es

ocupado por los *ispis*. Te cuento cómo habló el pececillo Chuqipina[13] frente a *Ch'amakani*[14], que es el sabio que sabe hacerles hablar y que entiende su lenguaje. Pececillo y papa conversaban, diciendo: "Tú y yo críaremos estos hijos nuestros (referiéndose a los habitantes de la comunidad)". Primero la papa dijo al pececillo: " Por ahora yo me encargaré de la crianza y el cuidado del ayllu". A esta afirmación el pececillo dijo: "Yo primero criaré a estos hijos huerfanos; es mi turno. Te dije que cuando yo aparezca primero en el lago me encargo de los hijos y en eso sabes que debes alejarte de la comunidad".

Luego dijo (a la gente): "Estoy llegando, llegando a criar a ustedes, huerfanos; llegando estoy. Ahora mis hijitos deposítenlo (al pececillo) igual como lo depositan a la papa. Les daré vida, pero por caridad no me boten a estas mis cabecitas y mis alitas". Pero con el pasar del tiempo, la gente siempre despreciaba los pececillos. Los recogían a medias. Sus alitas como sus cabecitas en aquellos cerros estaban botadas. Nunca los recogían con amor y cariño. De eso lloraba el pececillo diciendo: "Ahora me voy, les crié hijos huérfanos, les di vida. Aún así me tratan mal. Por ahora me marcho. A otro lugar me marcho. Entre oladas y oladitas me iré. Sin dirigir la vista hacia atrás me marcharé. Volveré en otra oportunidad, hijos huerfanos, cuando exista amor, cariño y sobre todo en años de escasez de papa".

La variante que cuenta Don Nicolás, explica que después de recibir continuos maltratos, el pececillo de agua dulce se puso triste y comenzó a soltar lágrimas. Quejándose dijo: "En aquel cerro y en este cerro mi cabecita, mi colita, botados se encuentran. ¡Ay, mis ingratos! ¡Mal agradecidos! Volveré, o tal vez ya nunca más vuelva. Dentro de siete años quizas vuelva. ¡Ingratos!" Así diciendo el pececillo cantó y al mismo tiempo se alejaba de la comunidad".

"Pececillo" y "Papa-ispalla" tienen un compromiso sagrado de alimentar y dar vida a los humanos. Por eso tienen derecho a su respeto y cariño y a sus regalos en reciprocidad, porque con su vida crían a los humanos considerándoles como hijos huerfanos.

Una lectura atenta y meditativa de las palabras de estos sabios enseña mucho sobre la cosmovisión y la ética del pescador-agricultor de Chipukuni (y del aymara en general), sobre la mentalidad de su labor productiva y sobre su tecnología bi-dimensional que es empírica y simbólica a la vez. Dicen: "el Pececillo" y "la Papa", ya que el andino no piensa en la masa de los individuos sino en el colectivo de la especia, un "colectivo personalizado" que comparte la

[13] *Chuqipina*: nombre ritual de los *Ispis*.

[14] El *Ch'amakani* "el que trabaja en la oscuridad", hace hablar a todos, en este caso a los pececillos y a la papa. *Ch'amani*: "el que tiene/trabaja con, fuerza".

vida con los humanos. Su vida es básicamente similar a la de los humanos. El Pececillo y la Papa son y actúan como una madre para los humanos: los crían con sentimientos de responsabilidad y pena. Pececillo y Papa tienen su genio, sus caprichos, su generosidad y sus derechos frente a los humanos: derecho a buen trato, a respeto, cariño, gratitud, regalitos y homenajes, brindis y *ch'allas*. El aymara los llama: el *Espíritu* (de los pececillos o de la papa) o *Madre* Pececillo, *Madre* Papa, *Madre Ispalla*, expresión que comprende un respeto y hasta veneración religiosa ante la vida que estos seres le mediatizan. Las papas y los pececillos almacenados en el depósito, manejados en la vivienda, la cocina y la chacra, son parte de ese colectivo personalizado. Son animados por el Espíritu de la papa, del pececillo. Un trato irrespetuoso de estos alimentos es un grave error - diríamos: "un pecado contra la vida" - que inevitablemente trae su castigo.

Cuando estos sabios - Marani y Taniru - nos cuentan de "la conversación entre la Madre papa y la Madre de los pececillos" nos dejan entrever una muestra - un paradigma - de la cosmovisión andina y de la ética correspondiente, en particular en lo referente a la relación entre el hombre, su medio natural y la vida que éste le procura. Con estos sentimientos de respeto y devoción, de alegría y gratitud canta el comunero su *ispi wirsu*[15]:

Rikinchillatsa, qanawrixatsa
qana uyayaway, papilamasa
panqaramasa, willisinkiway.

Rikinchillatsay, qanawrixatsa
qana uyayaway, panqaramasa
willisisinki, chuqipintayka,
wirita chuqipintayka.
Jawi jawi chuqipintayka.

Traducción:

De Rikinchilla, de Qanawri
clarito vienes, tus papelitos,
tus florecillas, derramando están.

De Rekinchilla, de Qanawri
clarito vienes, tus florecillas

[15] *Ispi wirsu* (del castellano: "verso"): canción a los pececillos.

derramando están,
madre de los pececillos.
ven, ven madre de los pececillos.

5. La organización social y religiosa de Chipukuni. La organización social de Chipukuni es doble, es moderna y tradicional y evoluciona flexiblemente para caminar al compás de la modernización. Los funcionarios que encabezan las organizaciones democráticas impuestas o fomentadas por el gobierno nacional son: el teniente-gobernador y el agente municipal (llamado también alcalde) y los dos comisarios que son el "segundo" de los anteriores. Otros funcionarios son: el guarda-costa que tiene una función de policía y administración; dos cuidadores de la capilla: uno llamado el animador que funciona de día y el otro, el llamado guarda-nochero es el "cuidador de las velas". Las organizaciones tienen todas sus directivas "democráticamente elegidas"; así la Asociación de Padres de Familia ("ASPAFA") con su presidente llamado también "teniente escolar"; la comisión de deportes; el club de Madres "Santa Rosa" y doce secciones de trabajo de acuerdo a los doce sectores de la parcialidad, que tienen cada uno su cabecilla o jefe de grupo.

Sin embargo, menos visible que las organizaciones "democráticas" y los cargueros "estilo moderno", es la organización tradicional andina "informal" cuya máxima autoridad es el grupo de los ancianos llamados *Pasmaru* (Hombres de experiencia). A éstos sigue el Taniru que es el ritualista de la comunidad. Entre los múltiples cargueros anuales rotativos aparecen: el Marani, sus Jayus, los Alferados de las fiestas (especialmente de Candelaria y del Señor Santa Cruz), los tres, cuarto o cinco los jefes de las bandas musicales que acompañan las comparsas, como también los cuatro *kiyas*; éstos son las dos parejas de bailarines que encabezan la fila de los casados y la de los solteros. Hay motivos para creer que la organización "informal" es la que decide en los asuntos que los comuneros estiman de real importancia sea para respaldar, sea para abortar las decisiones tomadas en forma democrática por las organizaciones de estilo moderno. Comentan que proyectos de desarrollo como la de la instalación de agua potable por cañería, fracasaron por falta de respaldo de parte de la autoridad informal.

La capilla de Chipukuni debe devoción a Santa Cruz y desde hace una decada también a Santa Rosa de Lima, cuando devotos trajeron su imagena la comunidad. Un sacerdote o una monja suele viajar cada día 3 de Mayo para celebrar la fiesta de la Santa Cruz y el 30 de Agosto para Santa Rosa, oportunidad en que se celebran los matrimonios y bautizos. La escuela de Chipukuni funciona desde 1959 y cuenta actualmente, en 1996, con tres profesores y 110 a 140 alumnos. Una cancha de fútbol, completa la infraestructura de que dispone el poblado.

El catolicismo popular andino implica todo un sincretismo religioso. Podemos anunciar desde ya que el discurso de este libro pretende dar testimonio de una contradicción superada entre una milenaria cultura andina con sus formas propias de ver y sentir el mundo, y por otra parte una religión occidental impuesta y luego "digerida" (en las palabras de E. Grillo, 1995), que si bien fue ajena y extraña a la comunidad andina, le ha permitido con sabiduría adaptarla y armonizarla a su propia realidad cultural y natural.

La organización religiosa es también doble; es católica y es aymara. El templo de San Pedro de Moho figura en el mapa mitolígico de Chipukuni como un centro de importancia regional y relacionado estrechamente al culto de los Santos Patrones protectores de la vida y la agricultura de la comunidad. Es también el punto de convergencia regional del culto católico y del ritual andino de producción. Es allí donde se encuentran todos los Marani de la provincia para celebrar las fiestas de las Vírgenes Barbara, 4 de diciembre, y Candelaria, 2 de febrero. Ambas llevan el apodo de "divina chacarera" y están íntimamente relacionadas con la fertilidad del campo, la lluvia y la producción de la chacra. Ellas tienen su nicho en el altar mayor del templo, juntas a otros Santos, en especial San Pedro, patrono de la pesca y santo titular del templo, quien ocupa el nicho central más alto. De muchísimo interés son también los "Señores Santa Cruz", dos hermosos e impresionantes efigies de Jesucristo crucificado. Se trata de la "Cruz de Mayo" - celebrado el día 3 de Mayo que es el preferido de los agricultores indígenas que lo celebran al términar la cosecha - y de la Exaltación de la Santa Cruz, llamado "el Señor Exaltación", favorito más bien de vecinos y mestizos que lo celebran el 14 de septiembre, al iniciar la siembra. Pero no faltan los indígenas, especialmente mujeres, que llevan la ispalla también a esta Cruz, para que escuche misa y para conseguir su bendición. Las fiestas de las Vírgenes se celebran en *jallupacha*, tiempo de lluvias, y las fiestas de los Señores Santa Cruz en *autipacha*, la temporada fria o seca. Cada uno de los Señores Santa Cruz se acompaña en su procesión de una de las Vírgenes de la fertilidad del campo: Santa Barbara, madre chacarera, acompaña al "Señor Exaltación" y la Virgen Candelaria, la segunda madre chacarera, es la compañera de la Cruz de Mayo. Así expresan los Santos en su procesión la idea de la dualidad complementaria entre hombre y mujer, seco y húmedo, alto y bajo, cerro (calvario) y valle, Tata Inti y Madre Tierra, dualidad complementariaque garantiza la fertilidad y la vida del campo.

Llama la atención que no existe cementerio en la comunidad, pues la costumbre es sepultar a los muertos a corta distancia de los patios y huertos de las viviendas. La capilla de Chipukuni, que no tiene más de 40 años, está dedicada también al Señor Santa Cruz - la Cruz de Mayo - en expresión de su importancia como fiesta local de acción de gracias por la cosecha. Los comuneros celebran su

fiesta con Entrada de velas, Vispera, Misa de Gloria y Procesión. Hace 30 años, Higinio Cutipa (1966, 26-30) describió el desarrollo de esta fiesta y consta que la celebración actual es idéntica; sólamente faltaría agregar que ahora a este Señor lo acompaña la Virgen Santa Rosa y que en vez de dos comparsas de baile, ahora son cuatro las que se hacen presentes: los *Ch'uta*, los *Chayanta*, los *Quena-quena* y los *Auki-auki*. Viene a la fiesta - como antes - un sacerdote o monja para darle realce y para atender los sacramentos de matrimonio y bautizo.

La celebración local de la Virgen Candelaria, 2 de febrero, considera también un homenaje especial a la Santa Cruz, como a su compañero natural pero en este caso se trata de la Cruz del Pueblo que ocupa un lugar destacado en la fiesta de los agricultores en Candelaria. Nos cuentan:

"La fiesta de la Candelaria comienza el día primero de febrero. La señora del Marani prepara el ququ para los invitados. Más tarde, a media mañana, "cuando el sol está a la mitad de su camino para arriba" la gente se reune en la *misa* de Tuturmuqu. La pareja Taniru y la pareja Marani plantan las banderas blancas en señal de fiesta y para espantar todos los espíritus malos. Varios conjuntos interpretan su música turnándose. Los comuneros adornan con flores rojas de kantuta la cruz de madera que está cerca de la ruina de la antigua escuela del tiempo del presidente Leguía. La pareja Marani tiende una *istalla* con coca y alcohol e invita a una *t'inka* y alrededor de la *istalla* de coca, frente a la Santísima Cruz, la gente forma dos círculos, uno de varones y otro de mujeres, para intercambiar hojitas de coca y compartir copitas de alcohol en señal de respeto. Al medio día el Taniru y su esposa exponen sobre mantos el *ququ* que han traído. Todos comparten los alimentos. Al mismo tiempo evalúan en sus conversaciones el estado de la chacra y las condiciones climáticas: la lluvia que vino en su momento o que tardó, que vino suave o a chorros; hablan del Granizo, Mallku Marani y la Helada, Mallku Qasa. Conversan de la situación en las parcialidades vecinas".

6. El agua que da vida a Chupukuni. La hidrografía de Chipukuni está esencialmente definida por la situación circunlacustre. El Lago Titicaca es fuente, madre y bendición de la *uma chacra,* que incluye ambos: las tierras bajas y húmedas y los bordes con sus totorales que implican una rica flora y fauna acuática. Es la chacra bulliente de vida que los comuneros crían y que a su vez cría a la comunidad. El espejo azul del Titicaca es testigo, pero también protagonista de esta mutua crianza. Sin embargo, en años de abundantes lluvias el Lago puede aumentar considerablemente su nivel e inundar grandes extensiones de cultivos. Ríos importantes o permanentes no existen en la comunidad. Algunos riachuelos temporales descienden de los cerros en tiempo de lluvia y se pierden finalmente, como imperceptibles lágrimas, en las aguas transparentes del Titicaca. Estos riachuelos, inevitables causantes de erosión, tienen un régimen

regular en los meses de enero a marzo para permanecer durante el resto del año completamente secos, por lo que se les utiliza muy poco para regar las chacras. El agua de lluvia - que aparece al mismo tiempo que los riachuelos - siempre es preferible para regar los cultivos. Los agricultores abrieron canales de drenaje y construyeron puentes. Mantienen también canalcitos al lado de los senderos, alrededor de las casas y chacras de ladera.

Los chipukuni lo saben y son conscientes de todo ello, pero al mismo tiempo ven "la madre agua" con otros ojos y otro aprecio. El agua cobra importancia similar a la de la tierra misma. La tierra sin agua es estéril y muerta, por lo que las precipitaciones naturales y las formas técnicas de riego son de vital interés para la chacra de la comunidad. Por otra parte, la economía de comunidades circunlacustres como la de Chipukuni tiene por complemento sustancial la explotación de los recursos del lago, en particular la pesca y la caza, las algas y la totora[16]. Si podemos guiarnos por la hipótesis de una lenta evolución económico-tecnológica en el transcurso de seis u ocho siglos que va desde la economía lacustre hacia la economía agropecuaria, entonces podemos explicarnos la gran importancia que en mito y rito mantuvo la persona de la Mamaquta. Ambas *Wak'as*: la Pachamama, Madre de la Chacra y la Kutamama, Madre de la Umachacra - "la chacra del agua", el Lago, - son divinidades de rango máximo en el panteón contemporáneo de las comunidades aymaras circunlacustres.

La Kutamama, o Mama Kuta, igual que la Pachamama, es una persona. Ella es la madre de la asombrosa vida generada en, sobre y alrededor de, el Lago mitológico del Titikaka - en términos científicos: una personificación de las fuerzas generadores de la vida ecológica lacustre que incluye al hombre mismo. Igual que la Madre Tierra, la Kutamama tiene una infinitud de presencias o invocaciones y una importancia casi tan grande como aquella en los rituales de producción. En sus especificidades, ella aparece no sólo en el Lago, sino también en el Mar, localmente llamada "*Lamar Mama Kuta*", en los manantiales, llamada *Uma Jallsu*; en los ríos, llamada *Mama Jawira*; aparece también en los pozos, los puquios, las lagunas, las aguas subterráneas y los canales de riego. Todas las aguas forman una "comunidad organizada de aguas, cada una con su propia personalidad", según el comunero Jorge Apaza Ticona - un sistema integrado, según la acostumbrada expresión científica. Dicho sea que tal expresión - "sistema integrado" - muy calibrada y justificable en sí, es el reflejo de un concepto

[16] El aymara concibe la pesca y la caza no a modo de "depredación", ni de "actividad económica extractiva", sino a modo de "chaku", que es una forma de "poda" o "crianza de la vida": él cría los peces, las aves acuáticas los totorales y otras poblaciones del Lago y sólo saca para su uso - guiado por las "costumbres" y las vedas tradicionales - lo que sea necesario y sin dañar al acervo del capital natural. De la misma manera cría el pastor su rebaño, sólo "cosechando" (carnes y lana) en lo necesario y sin dañar su capital.

positivista del medio ambiente e ignora la calidad de ser viviente del Agua.

A la "familia" del Agua - a este "sistema ecológico" - pertenecen también: la lluvia, llamada *Jallu*, o *Gloria Qarpa*; las nubes llamadas *Qenayu*; las nieves y el granizo. Todas estas aguas, forman un solo ser vivo y vivificante, circulando por el *Pacha* entero: *Akapacha*, *Arajpacha* y *Manqhapacha*. Es el flujo de la vida misma para el mundo "que fecunda a la tierra año tras año engendrando el verdor y el florecimiento de la vida en el *Pacha* local, en el paisaje local, en las circunstancias específicas de cada año" (Grillo, 1991,135). Lo mismo lo explica en términos mitológicos, Jorge Apaza con estas palabras: "Igual que una persona humana, el agua merece respeto y estima, pero también como cualquier otra persona, el agua es una persona caprichosa que tiene un comportamiento muy variable según sus estados de ánimo. Un día estará bondadosa y prodigará sus favores. En cambio, otros días podrá estar amarga y hacer daños. Esto supone la necesidad de establecer una relación de diálogo y reciprocidad para comprenderse y poder vivir juntos entre *Uma* y *Jaqi*. Hay otro aspecto más en la cosmovisión andina del agua como persona. De la misma manera que en la comunidad humana no existe una persona única, sino un gran número de ellas, así no hay una agua única sino que existe una gran variedad de aguas. Cada agua tiene defectos y cualidades propios, como todas las personas naturales". Así explica Apaza que cada río, cada manantial y laguna, tiene su propia personalidad y su genio, lo que es motivo para un trato personalizado en el ritual y en la preparación de los "platos" de las misas o pagos al agua.

La Mamaquta, el Lago, es el lugar donde Wirakucha creó el mundo y en particular a los antepasados de cada pueblo (Cf. el mito de la fundación de Chipukuni). El mundo se pobló cuando Wirakucha mandó a los antepasados que caminasen por debajo de la tierra por las venas del agua subterránea. Son las venas de sangre de los cerros. Caminaban así desde el Lago Titikaka hasta emerger por las lagunas y manantiales donde fundaron sus ayllus, distribuyendo las tierras y las aguas a cada uno[17] (Apaza (1996,5-6)". Luego explica que no sólo se multiplica la Mamaquta en todas estas presencias, se desdobla también en macho y hembra, para ser completa. "Así es en todos los seres de la comunidad natural, por ejemplo *Orqaqala* (piedra macho) y *Qachhuqala* (piedra hembra), no como una forma de oposición, sino de complementación" (ibid.,6).

De acuerdo a la mitología vigente en la región circunlacustre, las diferentes aguas están en comunicación permanente, igual como los cerros - Achachilas - que se conversan continuamente. El agua camina y circula y es cíclica. Esta circulación que va por toda la Pacha es a la vez subterránea, e incluye también el río celestial: la vía láctea. Su centro, su comienzo y su fin de convergencia es siempre el Lago Sagrado. "El agua del Lago circula mediante venas de la Pacha-

mama, hasta salir por la cima del nevado, desde donde continúa su recorrido por los senderos de los Apus y también por el cielo, por las vías aéreas, mediante las nubes que absorben la humedad del mar y de la Mamaquta y la transporta hasta los cerros. En la vía láctea hay un río desde el océano. En este río se distinguen constelaciones de nubes oscuras y blancas. Allí se puede observar una constelación negra de la Llama, *Qawra* en aymara. La Llama está bebiendo el agua de los manantiales, del mar y del Lago. Cada noche está bebiendo así de las aguas para evitar que el desagüe de los ríos eleve demasiado el nivel de las aguas (en el Lago) provocando un diluvio (con que los *millis* se inundarían). La cabeza y los ojos de la Llama que está tomando esas aguas[18] tienen su posición más baja en la medianoche del día treinta de octubre, justo antes que empiece la época de la lluvia. En esta época la cabeza de la Llama está en su punto más bajo en el horizonte, bebiendo sus últimos sorbos de las aguas del Lago, a fin de que las lluvias puedan circular nuevamente" (Ibid., p.7).

El Lago con sus aguas vivificantes es para los Chipukuni una de las principales divinidades. Sin embargo, a pesar de que la Mamaquta da la vida a todos sus hijos, ella a su vez también necesita ser alimentada y criada por sus hijos, los *Jaqi*. Estos tienen la responsabilidad primordial de cuidar y criar la vida en todas sus formas, en todos los seres: humanos, naturales y divinos. Los *Jaqi* lo hacen mediante su trabajo diario, en la chacra, en el pastoreo, en la pesca y la caza y en todas las labores anexas - entre ellas las obras de riego, de drenaje y otros trabajos hidráulicos - porque trabajar es "criar la vida" y trabajar cobra sentido en los ritos de producción que lo acompañan. Lo expresa Jorga Apaza diciendo: "El agua se cría como chacra en el mundo andino. Los pagos (las ofrendas, las misas) son también modos de dar vida y fuerza a estas personas naturales (las divinidades del agua)" (ibid.,7).

El agua se presenta también en las formas de Lluvia y Nube. En mito y rito, la Lluvia es considerada como "*Tullqa*", es decir el Yerno de la comunidad, el que se casa con ella y con sus aguas. Traer (ritualmente) la lluvia es: "*tullqa qamayaña*" - "casar al yerno" - y es la esencia del ritual de la llamada de la lluvia que se desarrolla en años de sequía. Para explicar la costumbre del casamiento del *Tullqa Uma* - el Yerno Agua - el ex-marani de Chipukuni Feliciano Quispe, asistido por el Taniru Valeriano Gutiérrez, cuenta el mito localizado en la comunidad vecina de Umuchi.

"Hace mucho tiempo, cuando todos (los elementos de la naturaleza) hablaban, un anciano y su hija caminaban con destino a Bolivia en busca de alimentos. En el camino conversaban y el padre apretando con sus dos manos

[17]Cf. Greslou, 1990, 14-15.

[18] Se refiere a las estrellas Alfa y Beta de la constelación Centauro.

los piecesitos de su hija le decia: '¡Falta poco para llegar!'.[19] Asi caminando y descansando llegaron muy cerca al Lago del Yerno "*Tullqa Quta*". A lo lejos divisaron la vivienda de una familia dedicada al pastoreo de llamas y alpacas. Ambos se acercaron y se hospedaron en la vivienda.

Por la mañana el anciano y su pequeña hija voluntariamente se ofrecieron a pastorear ganados a cambio del alojamiento y la comida de la noche. La propuesta fue acogida con mucha satisfacción por la propietaria de la vivienda quien sin hacerle esperar mucho le entregó su fiambre (*ququq*) y la manada de ganaditos. Tanto el padre y su hijita pastorearon las llamitas y alpacas por los bofedales ubicadas cerca a lado del *Tullqa Quta* - el Lago del Yerno. Por la tarde del día el *awki* dejó la pastorcita sola con al ganado y retornó temprano a la vivienda para alistarse y para continuar su viaje con destino a Bolivia. Pero los dueños de la vivienda que necesitaban la ayuda de un pastor, lograron persuadir al anciano para que él y su hijita se quedaran a trabajar en las faenas pastoriles. Así el anciano y su hija se quedaron pastoreando llamas y alpacas. Por costumbre la hija permanecía pastoreando hasta el atardecer del día. En cambio, el anciano retornaba temprano a casa para ayudar en los quehaceres en la vivienda. Una de tantas tardes su hijita llegó portando una perdíz grande y hermosa de color vicuña. La dueña de la casa le decía: '¡Trajistes bien; no la criamos!'[20] En las tardes de los siguientes días de igual manera la hija traía en sus manos una hermosa perdíz. En realidad esta perdiz y todas las anteriores eran los regalos que le hacía el joven del lago. Pasó un buen tiempo y una tarde llegó el ganado sin su pastora. El anciano la esperó preocupado diciendo: '¡Donde esta!'[21] pero nada aparecía. Al anochecer fue a buscarla por los campos de pastoreo y así la vé jugando con un joven misti en las orillas del Lago. Entonces muy sereno se le acercó y le dijo: '¡Hoy...jovencita por qué no vienes!'[22] Al escuchar la voz del padre se asustaron ambos jóvenes, se lanzaron al agua y se perdieron en las profundidades del Lago. Al ver eso, el padre lloró muy desesperado diciendo: '¡No debía pastorear!'[23] En altas horas de la noche, sin dejar de observar por ningún momento al Lago de Tullqa retornó muy preocupado a la vivienda. Pasó el resto de la noche sin dormir ningún instante. Al amanecer, muy tempranito, de nuevo se dirigió por el caminito que conduce al Lago de Tullqa. Allí gritó muchas veces el nombre de su hijita pensando que tal vez saliera del agua, pero solo vió al jóven misti quien se acercaba caminando. Este le preguntó diciendo: '¿Por qué lloras? Tu hija que es criada, lo criaré. En vano lloras. Ahora construirás tres, cuatro viviendas. Tendrás dinero. Entonces criaré a la criada. También enviaré regalos de llama, alpaca y productos agrícolas. Recibe este panal de abejas, llévatelo y destápalo en tu vivienda. No digas a nadie lo conversado'.[24] Así hablando se alejó

[19] "*Jisk'akiw puriñatak utjhi*".

[20] "*Askin apantaj uywasiñaniwa*".

con dirección al lago y desapareció en su profundidad. Entre tanto el anciano lloró diciendo : "No...No...mi hija": "*Janiw...Janiwa wawajasti*". Luego volvió de nuevo donde la familia propietaria del ganado y allí dió cuenta de lo sucedido. Después de permanecer unos días retornó muy triste cargándose los productos a ese lugar llamado *Ayllu Umuchi*. Allí también comentó a su señora esposa la pérdida de su hijita y la oferta del yerno. Ambos por la noche destaparon el panal que le había regalado el yerno y del panal salieron abejas *wanquyris*. En la mañana sus corrales amanecieron llenitos de ganados y las viviendas repletas de productos agrícolas.

Desde entonces existe esa costumbre y se le ofrece regalos al yerno "*Tullqa Uma*". Los de la comunidad de Umuchi ofrecen anualmente sus regalos a la *Tullqa Misa* que se encuentra en la orilla del cerro Phikani. Le dicen : "Te regalé a mi hija", "*Phuchaj Chursna sasa*".

El matrimonio simbólico entre el Yerno y una niñita de la comunidad - matrimonio considerado real y eficaz - se contrae entre el agua de la comunidad, sus lagunas y manantiales, y el agua de la Lluvia, la que está todavía en el seno del Lago o del Mar. Una señorita virgen de la comunidad es la que - sin siquiera saberlo - es ofrecida por los ritualistas como novia y la que representa en el ritual a la comunidad en su conjunto y a sus aguas. El secreto - su anonimato - es "para protegerla", según dicen, pero expresa con claridad que ella representa a toda la comunidad "y así en este matrimonio todos (los mayores) somos los suegros del *Tullqa*, la Lluvia". El Marani que está a cargo de las chacras, asistido por el ritualista, el Taniru, es el encargado que ha de amarrar este matrimonio y el que ha de alimentar y atender durante toda la temporada de la lluvia al yerno con sus "pagos" en forma de ofrendas y mesas. Explica el ritual Don Armando Cauna de la vecina parcialidad de Japisi, del ayllu Mallku: "Para ir a traer el agua (del Yerno), el *paqu* asigna a las personas que han sido aceptados por los Achachilas (por lo que dice la coca). Para traerla se van a los lugares que ellos saben: Qallinsani, Wiluyu, Ninantaya y Junthuma. (Los hombres) van de dos en dos. Cuando traemos al *Tullqa kamayaña* - "al yerno casadero" - es para hacerlo casar con una mujer joven. El agua es igual que la gente. Se casa con la hija de uno de los habitantes que no ha conocido varón alguno y que es soltera. Cuando

[20] *"Askin apantaj uywasiñaniwa".*

[21] *"Kawkinkaraki".*

[22] *"Chuy imill kunats jan jutta".*

[23] "Janis anakiyasana".

[24] *"Kunats jachta. Uywatan uywajj phuchamaruja. Inamayaw jachta. Jichaj kimsa, pusi utachasinata. Qullqij utjanatpa. Uywatan uyway. Jumaruj apayarakimamaw qarwa, allphaqa ukatj juyranaka. Aka wanquyr tapa katuqasita. Ukatj utamanwa lluphawachasinata. Janiwa qitirusa arsusintati".*

llega el *Tullqa* para la ceremonia, la hacemos tan igual que para el matrimonio de una pareja (humana). Los comuneros no deben saber quien es la pareja del Agua, si no, la joven puede morir. Los *Luwarani* se la pueden llevar. Así los comuneros no deben saber quién es la novia. Por eso nos decimos: "Entre todos *aukch'is* y *taych'is*"; todos somos padres de los novios. Es porque se está casando con la comunidad entera. Así nos decimos entre nosotros". (Apaza, 1996,13).

En este pensamiento, el agua - sea del Lago, sea de los ríos, manantiales o lagunas - cría su chacra y sus animales, igual que los *Jaqi*. Cuando el Marani no le da de comer (con sus pagos ofrecidos en su debido momento y con el máximo respeto y el más sincero cariño), "la Lluvia podría cosecharse nuestros cultivos tal como ocurre en los años de las inundaciones". Esto es lo que explica Don Vicente Yanapa Mamani de la parcialidad de Cambria del ayllu Ch'eqesaya, Conima:

"La Qutamama tiene sus tierras como nosotros. Los manantiales ocupan parcelas en las zonas altas, en las intermedias y en las bajas. Ella (la Qutamama) nos da de comer de sus chacras proporcionándonos: pescados, patos, plantas y otras especies. La totora es extraído para dar de comer a los animales domésticos. Dentro de las totoras los patitos construyen sus casas. Las totoras sirven para techar nuestras casas. La Qutamama es bien caprichosa. Algunos años nos da tierra; en ella nosotros sembramos la siembra de *milli*[25]. Pero algunos años nos quita las parcelas que están ubicadas en las orillas. Para que no ocurra esto, nosotros tenemos que invocar a la deidad del agua en los rituales del mes de agosto. Cuando hay años de mucha lluvia la Qutamama nos puede quitar las parcelas que tenemos. Hasta a los cultivos se puede llevar. Por eso nosotros y todas las familias que viven en la orilla del Lago tenemos que dar de comer a la Qutamama en los meses de enero y febrero. Cuando no nos recordamos de Ella, a nosotros mismos nos puede comer. Esto sería cuando vamos a pescar a sus peces. Sin autorización de Ella no podemos molestar a sus gallinas (los patitos), plantas, piedras y tierras: nos puede enfermar". Así relata Jorge Apaza (1996, 8) quien remite también el testimonio de Don Feliciano Mamani Pomari, ex-Marani de la parcialidad vecina de Mililaya del ayllu Kupisaya sobre cómo la Lluvia se lleva los cultivos cuando se encapricha:

"Bueno, la Lluvia es muy importante para nosotros, pero tiene un comportamiento muy caprichoso. Cuando queremos lluvia para las chacras no llueve, pero cuando se encapricha cae fuerte. Esto preocupa a la gente. Cuando yo era Marani, cuando no sabía llover, a mi no más la gente me decía: 'El Marani no ha pagado completo a la *Gloria Qarpa*' - la Lluvia - y cuando llueve fuerte

[25] *Milli*: las tierras bajas y húmedas ubicadas en la orilla misma del Lago, que en años lluviosos se inundan. Son las más fertiles y las que menos sufren las inclemencias de las heladas y granizadas. Se las siembra todos los años - sin necesidad de descanso - y desde el comienzo de la primavera, en el mes de agosto.

y demasiado hay que solicitar '*wara lupi*' - calor del sol. Así yo tenía que estar constantemente con los rituales de pago, para apaciguar el comportamiento de estos seres. Algunas veces sabe venir la Lluvia pero el Viento sabe llevárselo. Para eso hay que solicitar al *Anqari* - la divinidad que manda el viento - para que se amarre al viento, así tenemos que suplicar. Cuando uno es Marani, tiene que estar junto con estos espíritus conversando y reciprocando día a día en este ayllu. En los meses de enero y febrero, nosotros (los Maranis) no tenemos que sacarnos el poncho negro. Cuando hacemos eso entonces pueden presentarse veranillos y estos nos puede causar problemas como de sequía y de heladas" (Apaza, 1996,14).

La nube también es una persona y es familia del Agua. Nadie mejor que Jorge Apaza (1996,15-16) expone el pensamiento imaginativo y personificante de los aymara circunlacustres con respecto a la Nube:

"La Nube tiene su casa en la cordillera occidental, en la parte alta de nuestro Pacha, llamado *Surat'a Khumu Qullu*. Es el sitio de la aparición de las nubes en esos cerros. Esta persona (la nube) tiene sus formas de vivir en las diferentes épocas del año. Se observa acuciosamente sus modos de presentarse. En el mes de agosto ya se puede determinar si el año será lluvioso o seco o si habrá heladas o granizadas, por la forma en que aparece la nube sobre ese cerro. En el mes de abril la presencia de nubes en este nevado indica que continuará lloviendo y si está despejado anuncia que la Lluvia se irá. Igual sucede en el mes de julio. En noviembre, cuando las nubes aparecen y desaparecen continuamente - *qumaqi* decimos - anuncian que caerán lluvias esporádicas (citado en N. & W. Chambi, 1995,95). Los aymaras conocen bien a las nubes. Para ellos hay nubes machos y nubes hembras. Cuando aparecen las nubes machos la lluvia será fuerte y prolongada y cuando hay nubes hembras no será prolongada. Esta pareja de nubes procrea nubes nuevas y se dice: '*jallu wawachi*' ('la nube está pariendo'). Esto se manifiesta en la época de lluvias como un embudo que empieza con las nubes más oscuras con tempestades y remolinos de viento y baja sobre la superficie del Lago extrayendo bastante agua. Esto indica que habrá lluvias intensas y por varios días. Como las nubes son sensibles, igual como la gente, ellas lloran cuando tienen que despedirse después de haber estado juntos acompañandose con toda la comunidad natural. Por eso decimos: '*Jalluj jachjiwa*' ('la lluvia está llorando'), seguramente se va a ir muy pronto. Nos va a abandonar'. Esto es cuando la lluvia se presenta en los últimos días de su época, en marzo. Entonces se presenta una lluvia muy ralita en pleno sol y algunas veces viene con Arco Iris que tiene uno de sus extremos en la tierra y el otro en el agua. Indica que son las últimas lluvias y que la lluvia se está despidiendo después de haber estado

reciprocando con todos los seres del *Pacha*".

7. *Mara*: el año agrícola. Durante el año se aprecian tres estaciones bien definidas, que contribuyen a cambiar totalmente el aspecto de la región: el invierno, el tiempo seco y el tiempo de las lluvias. En invierno, las temperaturas oscilan entre 3º mínima y 14º máxima en promedio. Fuertes vientos, que durante los meses de julio y agosto a partir de las ocho horas de la mañana soplan de Sur a Norte y que por las tardes van de Oeste a Este, levantando enormes polvaredas que dificultan la visibilidad. El intenso frío de la estación seca impide realizar cualquier faena agrícola. Durante este período sólo sobrevive el *ichu*, para alimentar el ganado de la comunidad.

El campesino debe esperar con paciencia y sabiduría y siempre atento a las señas y los presagios que la naturaleza le da continuamente para que prepare con tiempo y con ingenio la nueva campaña agrícola. Con otro tipo de labores - la preparación del *chuño*, el arreglo de sus terrazas, la construcción de nuevos andenes - el campesino espera la llegada de la lluvia para reiniciar las faenas en sus parcelas. Aquí la súplica y la labranza se dan la mano a fin de obtener los productos y subproductos que serán la salvación en tiempos de necesidad por la inclemencia del clima. Entre tales productos, en su mayoría elaborados artesanalmente con las mismas técnicas ancestrales, destacan básicamente: oca, papas, flores, cebada, maíz, quinoa, *ichu*, totora, carne, leche, huevos, pescados, sebo, queso, chicha y lana.

El año agrícola en Chipukuni pide tiempos, labores y técnicas productivas bastante diferentes, según si se trata de los *millis* o de los *suyus*. La actividad en los *millis* se inicia ya en el mes de julio con el barbecho. Prácticamente independiente de las previsiones climáticas a largo y medio alcance - las que predicen si el año será de mucha o poca lluvia, si las primeres lluvias caerán temprano o tarde, si habrá peligro de veranillos y heladas - se sigue un esquema de siembras fijo y marcado por las fiestas del calendario litúrgico romano, tal como indica el siguiente cuadro:

Cuadro 3:
EPOCAS DE SIEMBRA EN LOS MILLIS DE CHIPUKUNI [26]

Producto	Período	Fiestas patronales
Haba	15-30 julio	N. Sra. del Carmen (16/7) S. Santiago (25/7) Sta. Ana (26/7)
Papa precoz	20-23 agosto	S. Bernardo (20/8) Sagrado Corazón (movible)
Papa dulce	27-30 agosto	S. Agustín (28/8) S. Esteban (16/8!)
Cebada	14-16 septiembre	Exaltación de la Cruz (14/9)

En cambio, la siembra en los *suyus* ocurre mucho más tarde y conforme los pronósticos del tiempo. En ambas siembras pesan también otros factores como son la disponibilidad de la fuerza de trabajo y las fases lunares.

Los *suyus* se encuentran en los cerros y en las terrazas construidas en los pendientes. Allí el barbecho para las papas se realiza después de la fiesta de la Virgen Candelaria (2 de febrero) y de después de Carnavales (movible) pero siempre en los meses de febrero o marzo. Se buscan días adecuados entre las múltiples obligaciones rituales, variaciones del clima y fases lunares, para iniciar la roturación, llamada *qhulli*. Las épocas de siembra son más largas que en el caso de los *millis*, porque el momento preciso depende más estrictamente de las previsiónes meteorológicas. Obedecen al siguiente esquema:

Cuadro 4
EPOCAS DE SIEMBRA EN LOS SUYUS DE CHIPUKUNI [27]

Producto	Período	Fiestas patronales
Oca	28/7 - 20/8	S. Pedro (29/7) N. Sra. de las Nieves Sta. Clara (12/8)
Haba, arveja	14-15/9	Exaltación de la Cruz (14/9)
Cebada	15/9 - 15/10	Virgen del Rosario (7/10)
Papa	20/9 - 20/10	S. Mateo (21/9) Virgen del Rosario (7/10) S. Lucas (18/10)

[26] Cf. G. Cutipa, 1992,p 43.

La principal condición para la siembra en los *suyus* es la venida de las primeras lluvias. Después de la siembra siguen las labores que acompañas sucesivamente: el desarrollo de las plantas, con el aporque, la floración y la maduración que exijen la máxima vigilancia de las heladas, y la cosecha. En los meses del descanso de la tierra el agricultor se dedica a otras tareas, como por ejemplo la confección del chuño. En estas condiciones y desafíos, el agricultor de Chipukuni distingue tres grandes estaciones agro-calendáricas: *Lupipacha* o *Awtipacha* (15/7 - 15/10), que es el período seco; *Jallupacha* que es el tiempo de las lluvias y que termina a fines de marzo y *Thayapacha*, que es el tiempo de las grandes heladas (15/4 - 15/6). Los cortes entre las estaciones no se define con fechas precisas porque depende de año en año, según el desarrollo variable del ciclo climático: unas veces adelantado, otras veces atrazado o "en su justo momento".

A fines de septiembre se inicia la estación lluviosa, con presencia de lluvias esporádicas hasta fines de diciembre. Las lluvias caen con mayor intensidad en el lapso de enero a marzo. Las lluvias anuales son determinantes para la producción agrícola y ganadera. Reverdecen los pastos naturales y el *ichu* en las partes altas y los agricultores se dedican a abonar los cultivos, a sembrar y a regar sus andenes ubicados en las laderas. Frecuentes son en la época de enero a marzo las granizadas, que pueden dejar una capa de hielo granulado hasta de 15 cms. de espesor. Rara vez cae la helada en las áreas bajas de la región.

Las principales herramientas de labranza del agricultor son las de origen andino: dos tipos de *wiri* (uno que termina en punta y otra que finaliza en cuchillo), la *k'upaña* y la *lijwaña*. El *wiri* con forma punzo-cortante es usado para el barbecho y permite introducirse con más facilidad en la tierra dura de las faldas del cerro. El otro *wiri* es para realizar varias tareas agrícolas en los *millis* donde es usado tanto en el barbecho, como en la cosecha. La *k'upaña* (una clase de porra) consiste en una pieza de madera del arbol *Qulli* y presenta una especie de orificio en el extremo inferior y es utilizado para desterronar las *ch'amphas* barbechadas. La *lijwaña* - una clase de picota de madera - es usada para el desterronado de los *millis*, como también para la cosecha de los tubérculos sembrados tanto en los *millis* como en los *suyus*. Todas estas herramientas son de confección artesanal realizada por los mismos agricultores. Para ello, se compra en el mercado de Moho solamente el cuchullo y la punta de los *wiri*, que son de acero originario de resortes reciclados de camiones. Además de estas, se usan dos herramientas de origen europea, la picota y la lampa; éstas son de fábrica [28].

La observación constante y reiterada de los mismos fenómenos climáticos y biólogicos constituye la base del saber de Marani acerca de la predicción agrícola. Sabe leer los pronósticos agrícolas en el comportamiento específico de las nubes,

[27] Cf. G. Cutipa, 1992,p 45.

en la posición de los nidos de pájaros; en la conducta de ciertos animales como: el zorro, el sapo, el lagarto, los escarabajos, las hormigas, las llamas o luciérnagas, los brotes, la floración o el color de algunas plantas. Los sueños se transforman también en un válido instrumento de predicción. La lectura de la coca que es parte de los rituales de producción confirma y complementa la información discreta de la naturaleza (Véase el anexo 1: La previsión agro-meteorológica en Chipukuni).

El conocimiento del Marani es un saber escuchar e interpretar los mensajes de todo ser viviente de la naturaleza y de los *wak'as*. Mensajes que sugieren al hombre intervenir para la defensa de su chacra o propiciar un cambio benéfico para la comunidad y la *uma chacra*. Sin embargo, la intervención del Marani y del agricultor andino en general no pretende ser un manejo autoritario o violento, como expresión de un dominio sobre la naturaleza a la manera del pensamiento occidental moderno, sino un trato amistoso en el contexto de una relación personal, de un tú a tú, con las fuerzas vivas de la naturaleza y las divinidades. A esta razón obedece la personificación de la Lluvia y su calificativo de "Señor", que por lo mismo es sujeto de diálogo y conversación; de trato respetuoso y reciproco en la crianza mutua entre *Jaqi* (los humanos), *Sallq'a* (la naturaleza silvestre) y los *Wak'as* (las divinidades del ayllu).

***8. Marani*, el hermano menor de la Lluvia.** La figura del Marani, encargado anual de las chacras de la comunidad, la podemos encontrar en todo el Departamento de Puno y también en su inmediata periferia peruana y boliviana. Sin embargo, el nombre con que se lo conoce es diferente. Sólo en las provincias (aymaras) de Moho y Huancané se lo llama "Marani" o "*Kampu Marani*". En cambio en las otras provincias aymaras del Departamento, especialmente en Chucuito, Yunguyo y Collao, se lo conoce como "*Kampu Vigilanti*" o "Vigilante del Campo", mientras que en las provincias de la zona quechwa - San Antonio de Putina, Azángaro, Melgar y Carabaya - se lo conoce como "*Arariwa*" o "cuidante de la chacra". Sucede también, como en el distrito de Conima que colinda con el distrito de Moho, que el cargo de Marani es tan exigente - y consecuentemente los candidatos para el cargo tan escasos - que la comunidad en sucesivos años de acefalia ha encargado sus funciones al Teniente Gobernador de la parcialidad. Este es el caso de Don Félix Apaza Quispe quien cuenta: "Nosotros (él mismo y su esposa) hemos pasado el cargo de Teniente Gobernador en el año 1986. Eso de pasar el cargo es una obligación que se practica desde tiempos antiguos. En los tiempos anteriores las autoridades de mayor cargo se denominaban "*Kampu Marani*" y su esposa es la "*T'alla Marani*". Pero en estos tiempos se ha perdido. Por eso los *Kampu Marani* ya no hay aquí y los que han hecho cargo son los Tenientes Gobernadores, para continuar con las funciones de los Maranis de acuerdo a las

[28] Cf. G. Cutipa, 1992,p.38-40.

costumbres de antes, como es el de servir a los *Luwarani*. Ya no había quién les sirva. Pero antes se servía mejor. Por eso es que en aquellos tiempos los cultivos de papa, oca, papa lisa, izaño, habas, quinoa, cañihua, maíz producían bien. Pero en nuestros tiempos ya no producimos así. Por eso los Tenientes estamos obligados a atender y a servir a ellos, a los *Luwarani*. Nosotros nos hemos hecho cargo, pero para servir hemos recurrido a los servicios de un *Paqu*. Entonces, cada año se hace cargo este *Paqu*. Nosotros servimos a los *Luwarani*, consultando en primer lugar al *Paqu*" (citado de N. & W. Chambi, 1995, 47)[29].

Nadie se toma por si solo el cargo de Marani. Llamado al cargo de Marani viene del *Wak'a* mismo. El *Kampu Marani* constituye una autoridad local de alto rango. Antes de ocupar este cargo ha acumulado ya una amplia experiencia en el ejercicio de los cargos menores de *Arariya*, Comisario, *Jilaqata*, *Kampu Alkalti* y Segundo. Por eso es una eminencia en la comunidad, un sabio andino en que los comuneros depositan su confianza. Sabe conversar con los elementos de la naturaleza, sabe oficiar en las ceremonias y conoce los secretos más escondidos para el común de la gente.

N. & W. Chambi (1995,45-46) nos remiten el relato del mismoex-Teniente del Cercado, distrito de Conima, Don Félix Apaza Quispe, que - preocupado por la insistencia de la comunidad a recibir el cargo de "servir a los Marani" - reflexiona con su esposa y en conversación con los elementos de la naturaleza antes de decidirse a asumir tan grave responsabilidad. En sueños les llega la respuesta:

"Para pasar el cargo de Teniente, cuando me nombraron, con mi esposa conversábamos diciendo: '¿Cómo lo vamos a pasar? ¿En qué forma vamos a servir a los Maranis?' diciendo nos preguntábamos. La señora sabía llorar: '¿Cómo lo vamos a pasar?' diciendo pensabamos y nos poníamos en duda de 'cómo se conversará con los *Luwarani* y sus Maranis' diciendo, mi esposa lloraba. Es por ello que una noche mi esposa se había soñado de la siguiente manera. Mi esposa Eugenia Pacoricona Apaza dijo que 'el Marani había sido así' y de acuerdo a ese mensaje nosotros hemos servido ese año. Era así, decía cuando amaneció. Hay esposo casado, así me he soñado esta noche. Su casa del Marani había sido una casita bonita, bien chaleadita y el Marani había estado durmiendo echadito, dijo, un jovencito, no más, con su chalequito de bayeta y camisa, con un sombrero de

[29] En algunos ayllus de la provincia de Moho el nombre y la función del Marani han sido remplazado por "Agente Municipal", mientras que en otras comunidades el Marani y el Agente Municipal tienen diferentes roles, en efecto de un proceso similar al que se dio en el Cercado del Distrito de Conima y al que se refiere Don Félix Quispe, ex-Teniente Gobernador a la vez que encargado de las chacras.

oveja como él de Tupac Amaru, con su pantalón oscuro también de bayeta, que había dicho: 'este año tú me vas a servirme, me ofrecerás mi comida, o me darás de comer tostado de maíz, me vas a pagar'[30]. Esa misma mañana hemos ido ante el *Paqu* para avisar el sueño y él nos dijo: 'A Ustedes les ha confiado el Marani para que le sirvan', nos decía y a quien te hacía problemas va a hacer descansar (parar sus hostigaciones), nos decía. De aquello se refería a un vecino pariente que nos hacía bastante problemas y justamente en ese año efectivamente ha finado (murió). Es así como nos dijo el *Paqu*: 'A Ustedes les va a acompañar el Marani y tienen que servirle', nos decía. En el sueño me pidió tostado de maíz y yo le ofrecí, dijo y luego con humildad mi esposa se había acercado al Marani pidiéndole su protección, al cual como respuesta el Marani le había puesto su mano en la cabeza de mi esposa diciendo: 'Este año me vas a servirme. Los problemas que tienen te los voy a quitar de encima'. De esa manera es como había visto a este Marani, a ese protector que acompaña al Teniente de su preferencia; y con esa fe cargada de energía y más vitalidad he servido a ese dios que me fortificó de mucha voluntad y me dio seguridad en el ejercicio de mi cargo y gracias a ello mi año de autoridad pasé bastante bien. Además el *Paqu* nos aconsejó y nos orientó muy bien".

El Marani es una persona-símbolo y una persona-puente. Los componentes de las tres comunidades - de *Jaqi, Sallq'a* y *Wak'as* - se encuentran íntimamente emparentados, como dicen N. &W. Chambi (1995, 11). El Marani es el *chakana*, el hombre-puente, entre las tres comunidades. El ex-Marani de Chipukuni de la temporada de 1991-1992, Nicolás Quispe, explica el significado de su cargo en los siguientes términos:

"La lluvia es Marani, al igual que la autoridad del año. Denominamos Marani a la lluvia. La autoridad del año también se llama Marani. Ambos son hermanos. La lluvia está representado en la persona del Marani. La lluvia y la autoridad del año se comprometen ambos". Explica también: "Cada año ofrecemos regalos al hermano mayor. El Mallku Marani nos bendice. Mallku Marani es Granizo también". Nicolás Quispe afirma que suele conversar con la lluvia. Le decía en el día de su investidura: "Yo a ti te serviré este año; tu me acompañarás, Marani (lluvia), hermano mayor"[31]. Interpretando sus palabras, nos explica la relación interpenetrante entre los "hermanos" Marani y Lluvia. El poncho negro representa las nubes oscuras de la lluvia. De color negro se viste la lluvia Marani. La autoridad del año, Marani, también se viste de color negro. Ambos coordinan para dar vida a los cultivos y a los animales. Cuando la autoridad del

[30] *"Sirwt'itantaw, mankt'ayitantau jumaj' tunqu jamp'i waj't'itantaj'"*

año, Marani, se desplaza entre los cultivos, la lluvia Marani está presente. Está observando nuestras papitas, oquitas y cebaditas. La autoridad pertenece a la lluvia. Es su doble. Lo llaman también "su hermano menor". Los comuneros no permiten que el Marani se ausente de la parcialidad, "porque se nos va la lluvia". En cambio, se alegran mucho cuando el Marani en sus rondas semanales visita su chacra para verla y conversar con su dueño y suelen decir: "Llegó la lluvia".

En la imaginación popular, los Espíritus de los lugares - los *Luwarani* - los Lugarmisas, o los "dueños del lugar", tienen igualmente ropa negra, sombrero negro adornado con flores rojas y portan el bastón de autoridad, la *wara*. Por eso entran estos elementos como regalo en los recados que se les prepara y los Lugares - siendo autoridades y señores - los usan también. Tienen *chuspa* y látigo, en fin, todos los atributos y prendas del Marani. Según Nicolás Quispe: "Los Marani son hombres que pertenecen a los Lugares, a las misas". Les pertenecen como su servidor personal durante ese año. Ellos, los Lugares o *Luwarani*, han de invocar al Mallku Marani.

En cuanto a la palabra "*marani*", es necesario evitar la confusión sobre el significado preciso, los múltiples significados simbólicos y secundarios que el aymara confiere a la palabra "*marani*". Con el nombre de Marani no se indica exclusivamente al técnico-agrícola andino que está de turno. "Marani" (de "*mara*", año) significa literalmente: "el que está de turno", "el que este año lleva el cargo", nada más que eso, de modo que otros cargueros anuales podrían llamarse también así. Por eso la expresión "*Kampu Marani*" ("el que este año está a cargo de las chacras") sería más completa y más clara.

Pero la palabra "*marani*" tiene un significado más amplio. Se aplica también a los espíritus de los productos y del ganado, e incluso a los Achachilas, los espíritus protectores de la comunidad. Las campañas agrícolas resultan cada vez diferentes. Así es que con razón se puede hablar del año de la papa, año del *ispi*, año de la oca, año del agua, año de hambruna. Estas anualidades son también motivo de hablar de "*marani*". Citamos a N. & W. Chambi (1995, 54) donde dicen: "De igual manera (que los Mallku Marani) existen las Mamas (Mamas-marani, se entiende) y las principales son: *Ispallmama, Qumpimama, Sanamama, Quinuamama, Much'umama.* Se turnan también los espíritus de los animales que se denominan: *Llamala* (llama, que representa a todos los camélidos), *Ch'urula* (la vaca), *Chitala* (la oveja)". Así afirma que el Espíritu de la papa, del vacuno, de los peces, etc., tienen también su año y cuando asumen el cargo ("de alimentar

[31] *"Nayaj Marani, jumar sirviriyaw jicha maraj. Jichaj jumaj kunpañt'arakitantaw Marani, jila sullka".*

a sus hijos huérfanos", los humanos) se lo llama también "*marani*". Recordemos "...cómo pececillo y papa conversaban, diciendo: "Tú y yo criaremos estos hijos nuestros. ... Por ahora yo me encargaré de la crianza y el cuidado del ayllu". A esto el pececillo dijo: "Yo primero criaré a estos hijos huérfanos; es mi turno. Te dije que... me encargo de los hijos y en eso sabes que debes alejarte de la comunidad".

Los Achachilas también se turnan de año en año. Señala el ex-Teniente Gobernador, Don Félix Apaza Quispe, que "según la tradición, dicen que de la misma manera (que las autoridades de la comunidad), los Maranis (aquí:*Wak'as*, *Achachilas*) han sabido obligarse (con un cargo anual), tal como nosotros, los habitantes, nos obligamos para Tenientes. Así los *Luwarani* - los espíritus de los Lugares - habían sabido obligarse desde tiempos antiguos. Cuando nosotros hemos pasado el cargo de Teniente, para ese año se había hecho cargo el Marani de Wayñuña Pampa, del cerro Qunquwilla. Ese había sido el *Luwarani* que había pasado el cargo de Marani. En este año (1989) creo que se había hecho cargo la T'alla Marani. Para saber cuál de los Marani está a cargo, el *Paqu* se informa a través de la *Mama Inala* (el nombre ritual de la coca). En eso está el saber. Por eso nosotros nos hacemos mirar (la coca) para cualquier cosa, como por ejemplo sobre las pérdidas, robos, causa de las enfermedades, para negocios, etc. etc. Es un saber que había sido recibido de nuestros abuelos, los inkas" (N. & W. Chambi, 1995, 49). Luego continúa Don Félix: "Existen muchos Mallku Maranis, pero los que hemos conocidos son: Mallku Marani Qucha Pata Kalwario, que es Jach'a Marani (Gran Marani); Mallku Marani Mantiri; Mallku Yanariko; Mallku Mulluni; Mallku Wayñuña; Mallku Qallinsani; Mallku Phina-Phinani; Mallku Supu-Supuni; Mallku Layleej'a; Mallku Chakaltaya; Mallku Sallaqu; Mallku Turimamani, que es también Jach'a Marani. También existen Maranis menores como Quarapi, Filipilini, Escalirani, Quaj'uni, Ch'aajani, entre ellos" (N. & W. Chambi, 1995, 54). En su momento, todos estos Achachilas estarán de turno como *Wak'a Marani* y entonces llevarán el título de "*Mallku Marani*", "Señor del año"; y los más respetables llevarán como título" "*Jach'a Mallku Marani*", "Gran Señor del año"). Dicen que se puede ver la recepción del cargo de Marani entre los *Luwarani* (o Achachilas) en la madrugada de San Silvestre, 31 de Diciembre. El Marani que asume el cargo se pone una corona de neblina.

Todos los Achachilas tienen su personalidad y su particular bondad y la hacen sentir a la comunidad cuando están "de turno". En comunicación personal, Jorge Apaza Ticona la menciona caracterizando uno por uno a los *Luwarani* - Achachilas - de la provincia de Moho y sus alrededores. Dice: "Mallku Marani Quchapata Kalwario es Jach'a Marani, el que manda más. Mallku Marani Mantiri es el que organiza el riego. Mallku Yanariko es el que permite probar la pro-

ducción de la chacra. Mallku Mulluni es el protector del mismo pueblo. Mallku Wayñuña es el que organiza el canto. Mallku Qallinsani organiza el retorno de la Lluvia. Mallku Phina-Phinani promueve la abundancia. Mallku Supu-Supuni es el Mallku de la lluvia. Mallku Layleej'a sabe conversar con los peces y la chacra. Mallku Chakaltaya... no sé. Mallku Sallaqu y Mallku Turimamani tienen que ver con las actividades en la selva y con los trabajos del riego".

El uso de la palabra *marani* es más variado que esto. Preguntando en la comunidad de Chipukuni qué es "*marani*", viene sin falta la primera respuesta: "el que está a cargo de la chacra; el encargado es el hermano menor de la Lluvia, por eso lleva el poncho negro". Luego agregan: "La Lluvia también se llama *Marani*, porque viene todos los años, *Mallku Marani*, el Señor de la Lluvia". Pero también a la Granizada se la conoce en Chipukuni con el nombre eufemístico de "Mallku Marani".

La variabilidad del significado de la parabra *marani* es paradigmática para la diversidad en el modo en que los diferentes *Kampu Marani* cumplen con su función, sus responsabilidades, tareas y rituales. ¿Por qué tanta variabilidad? Sencillamente porque el "Lugar" es sobrano. Tanto el medio ecológico como las divinidades son seres particulares que tienen cada uno su propia identidad y su personalidad. El agricultor de Chipukuni es consciente de las diferentes lluvias que se turnan de año en año: suave, grande, loca, abundante, persistente, pobre...). La Lluvia tiene también su genio. Es un *Wak'a* caprichoso. Los *Jaqi* también lo son. Cada comunidad, cada familia representa un variante de la cultura y la tecnología andina. La forma de compartir, conversar y convivir - en la chacra - entre *Jaqi*, *Sallq'a* y *Wak'a es diferente en cada ayllu y en cada parcialidad. Al mismo tiempo observamos que las interminables variaciones de la "Chacra Andina" - es así como en la escuela de PRATEC llaman por extensión al universo cultural andino - representan todas una identidad andina inconfundible y siempre reconocible. Tan variada como la chacra misma con sus centenas de variedades en papas, maíces, ocas, ollucos es la cultura y la tecnología, el ritual y las costumbres. Las variaciones rituales y las variaciones en el buen cumplimiento del cargo de Marani, no sólo aparecen entre una y otra comunidad, sino también entre un año y otro año. Esta asombrosa variabilidad en la chacra, en productos, técnicas y rituales. La variabilidad es la fuerza y prestancia del andino, es su meta y su logro. Esta particularidad de la agricultura - y de la cultura andina en general - sólamente es posible gracias a dos valentías: 1) la clara conciencia de la identidad andina que se expresa en la vivencia de sus valores, normas y principios; 2) la enorme creatividad a partir de esta conciencia en la vivencia. Esto es lo que explica que las transformaciones históricas en las formas culturales observados en cada comunidad son múltiples e incesantes.*

Si es así ha de ser difícil describir - y equivocado el intento de hacerlo - cuál es la actividad técnica y ritual, social y religiosa que "el Marani" desarrolla, cuando cada Marani de cada comunidad ofrece una variante personal y única en el cumplimiento del cargo. Cada año el clima es diferente y ofrece nuevos desafíos. Cada chacra de cada comunidad se encuentra en un nicho climático diferente y con una micro-ecología distinta. En cada momento del tiempo y del espacio el agricultor andino se encuentra ante nuevas oportunidades y otros desafíos. No existe una tecnología uniforme u homogeneizada, aplicable con sólo el recetario en la mano o con solamente las instrucciones del ingeniero en la cabeza. No existe la uniformidad en la tecnología empírica andina. Tampoco existe uniformidad en su tecnología simbólica: las mesas, las costumbres, los rituales de producción que la acompañan. La tecnología andina no es homogénea, sino siempre nueva, siempre diferente, siempre re-creada para el caso que se ofrece. Así también es el Marani, encargado de la tecnología agrícola en todos sus aspectos.

En el título de este libro y en las páginas que siguen reservamos el palabra Marani para referirnos al encargado de las chacras comunales de Chipukuni y de otras comunidades de la región. El "Marani de Chipukuni" es un estudio de caso, pero un caso auténticamente andino que es puerta de entrada a la cultura andina misma y su tecnología empírico-simbólica.

2

TECNOLOGIA ANDINA COMO *UYWAÑA*: SABER CRIAR LA VIDA

Cuando hablamos de "el Marani" en general, nos estamos refiriendo a la pareja, hombre y mujer, que juntos asumen el cargo de vigilancia y crianza de la chacra comunal. Lo mismo sucede con "el Taniru". Para el aymara, el hombre (o la mujar) como individuo siempre es un ser incompleto y por sí solo incapaz de criar la vida. Es la pareja la que presta estos servicios vitales a la comunidad.

El Marani es un personaje de autoridad y de gran importancia en la comunidad aymara altoandina, no tanto por sus amplios conocimientos técnicos necesarios para hacer producir sus tierras y dirigir la labor agrícola de la comunidad, ya que todos los integrantes del ayllu aymara, hombres y mujeres, poseen básicamente las mismas habilidades, conocimientos y sabiduría vertidas en su estrategia y sus tácticas de producción. La tecnología agropecuaria andina es de propiedad colectiva y su manejo en la producción es comunitaria. Sabemos que en su debido momento, cada pareja del ayllu puede ser llamada a servir a su comunidad en el cargo de Marani. Entonces, más que por sus conocimientos, la importancia y autoridad del Marani en el ayllu aymara, reside en la capacidad de relacionar en su persona a la comunidad de los *Jaqi* con la de los *Wak'a* y de la *Sallq'a*. Marani es el relacionador cósmico en un pensamiento tecnológico de doble dimensión: empírico y simbólico (Van Kessel, 1991-b,12 ss) y en el pensamiento de una ética cósmica basada en la relacionalidad de todo ser y de todo acontecer (Estermann, 1994, 192). En las siguientes páginas lo explicaremos clara y detalladamente.

No es falso decir que el Marani es el encargado de turno en supervisar y ordenar la actividad agropecuaria productiva: no es falso, a condición de que lo tomemos en su más amplio sentido, y que estemos conscientes del significado andino de los términos. La "actividad productiva", además de los humanos, incluye también a la naturaleza, el clima, los *Wak'as*, las divinidades andinas y cristianas. A primera vista, la expresión "administrador de la tecnología agropecuaria andina" pareciera sobredimensionada, pero en realidad queda corta cuando nos damos cuenta del real alcance del concepto andino de "*uywaña*" (criar), con que el campesino aymara resume su actividad técnica y laboral (Grillo, 1991). El "*uywaña*" es una actividad con un alcance que va mucho más allá del sistema empírico-técnico andino. "*Uywaña*" engloba también un sofisticado ritual de producción y una ética de responsabilidad por la continuidad y

el equilibrio del orden cósmico mismo. Es por ello que fallan rotundamente las mejores descripciones folklóricas y antropológicas, cuando sus autores hacen abstracción, ignoran, no perciben, o no entienden el trasfondo del pensamiento simbólico andino, tan rico y profundo, pero también de tan variado sentido, tan original y diferente del pensamiento moderno occidental caracterizado por Herbert Marcuse como "unidimensional". Pretendemos no pecar aquí por la ceguera científica y a la vez anhelamos ubicarnos en la perspectiva del pensamiento andino. Nos proponemos exponer primero - con Eduardo Grillo y la escuela de PRATEC - cuáles son los elementos de la "cosmovisión" andina y - con José Estermann - cuáles son los principios del pensamiento andino[1]. A continuación exponemos un resumen de las características de la "tecnología andina" y del "discurso técnológico andino", advirtiendo que estos términos son de origen foráneo y totalmente ajenos a las "categorías andinas", mejor dicho: ajeno a su modo simbólico, difuso, asociativo, inclusivo y holístico de pensar; modo de pensar que no parte de substancias e individuos, sino de relaciones y que no está estructurado a partir de la oposición de sujeto y objeto, sino del compartir, del convivir y del simple "nosotros".

En un párrafo sobre el ritual de producción tenemos que establecer los conceptos básicos con que el andino se maneja en el área del "*uywaña*" (en castellano: "la tecnología agropecuaria andina de la crianza de la vida").

1. La cosmovisión andina. Con nuestro afán de esquematizar y reducir realidades holísticas a esencias y estructuras, diríamos - siguiendo las publicaciones del PRATEC, Lima - que el ayllu aymara, como el ayllu andino en general, es más que el grupo humano emparentado y que incluye también su Tierra-Madre, todas sus divinidades: cerros, ríos, *uywiri*, *juturi*, otros "lugares fuertes" y también a la naturaleza silvestre. El ayllu andino incluye tres "comunidades": la comunidad de los *Jaqi*, los humanos; la de los *Wak'a*, las divinidades andinas y la del *Sallq'a*, la naturaleza silvestre. Estas tres convergen en la chacra andina que es el centro y el escenario de la vida cósmica en su plenitud, a la vez que el templo del culto andino a la vida. (Véase el paradigma: "Cosmovisión Andina").

Los *Wak'as* son multiples. Los más importantes para los aymaras de la zona circunlacustre son Pachamama y Qutamama, (la madre Tierra y la madre Lago); los Achachilas y las "Mamas". Los Achachilas, *Luwaranis* o *Uywiris* son los cerros protectores; los más importantes de ellos se llaman *Mallkus* y *T'allas*. Las

[1] Decimos: "pensamiento" para evitar el término de "filosofía", ya que no se trata de un sistema construido con el rigór de la lógica aristotélica y la sistemática cartesiana. Este pensamiento se ha cristalizado en el lenguaje simbólico-asociativo de los mitos y ritos andinos.

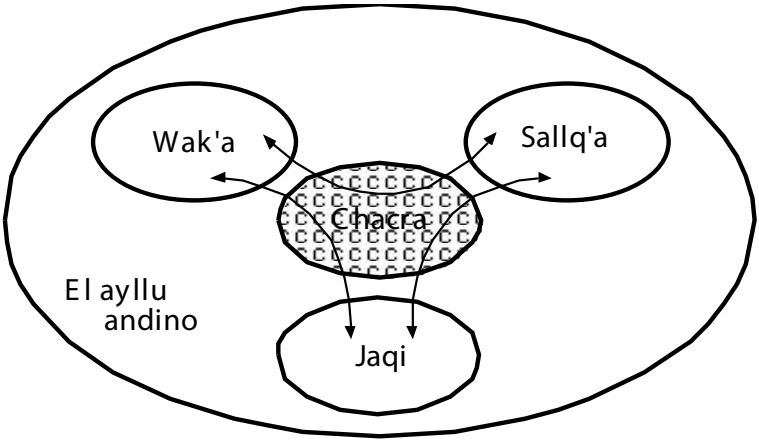
"Mamas" son las deidades de los productos, como las *Ispallas*, las deidades de los tubérculos y los *Much'us* que son las deidades de los granos. La *Pachamama* es la madre tierra. *Lamar Mama Qota* es la deidad de los mares. *Mama Quta* es la deidad del Lago. *Ch'ullumpi* es la deidad de las llamas; *Ch'urulla* es la de la vaca; *Panchuli*, es de la oveja; *Illa* o *Mullu* es la deidad de todos los ganados. *Anchanchuni*, la deidad de los malos parajes o de la riqueza. *Inti tata*, o *Willka Inti tata* es el dios sol; *Phajsi Awicha* es la luna; *Anqari*, la deidad del viento; *Qasa*, la deidad de la helada; *Supu-supuni*, de las nevadas; *Awiyatura* es la deidad que envía (o transporta) los productos; *Kawilto* es la deidad que armoniza la conversación" (Apaza, 1996,5-6).

Nótese que en el lenguaje andino como también en la terminología de la escuela de PRATEC, "la chacra" es un sinécdoque y representa un concepto amplio e inclusivo. Reúne todo: trabajo y culto; vida social y económica; ética, vivencia y convivencia cósmica. La crianza mutua entre humanos se realiza en la chacra y en ella también se concentra la crianza entre comunidades. Además, encarna la manera de ser andina y el sentido de vivir. La chacra andina es la del agricultor, pero también es la "*chacra con patas*" del pastor (Quiso, 1994). También se habla de la *"uma chacra"* de los pescadores circunlacustres para indicar la *"Cochamama"*, el lago Titicaca, con su flora y su fauna.

"Todo cuanto existe en el mundo andino es vivo. No sólo los hombres, los animales y las plantas sino también las piedras, los ríos, los cerros y todo lo demás. En el mundo andino no existe algo inerte. ... Todos comen, todos duermen, todos danzan, todos cantan: todos viven en plenitud" (E. Grillo Fernández (1991, 37). Basta con observar por un momento los rituales andinos de producción agrícola o pastoril. Para el andino, la convivencia entre humanos y los elementos de la naturaleza es fundamentalmente distinta: no se considera dueño, ni "rey de la creación", sino más bien hermano de los otros seres (tan vivos como él), porque comparte básicamente la misma vida universal proviniendo de la misma Madre Tierra.

Al interior de cada comunidad los componentes no tienen una existencia "en sí" (o como "individuo"), sino una existencia relacionada. El existir está determinado por las relaciones de diálogo e intercambio con sus semejantes, relaciones mediante las cuales se crían mutuamente. Esto vale en primer lugar para la pareja humana, modelo básico de toda relacionalidad. Para el andino la pareja es, lógica y ontológicamente, anterior a sus dos componentes; éstos no tienen ningún sentido por sí solos. El soltero y la soltera son seres incompletos hasta que al casarse "se hacen gente", en aymara: "*jaqichasiña*". Lo mismo vale para la familia, la que se compone de dos mitades paralelas y equivalentes que se complementan: hombres y mujeres, cada una con sus tareas y funciones

Paradigma: "la cosmovisión andina"



** Las divinidades, la naturaleza silvestre y la comunidad humana (Wak'a-Sallq'a-Jaqi) son las tres comunidades del universo andino, o ayllu. Es un macro-organismo que lo integra todo.*

** Los seres al interior de cada comunidad están en constante diálogo e intercambio recíproco, para criarse mutuamente dentro de este macro-organismo.*

** Las tres comunidades se distinguen claramente, pero no están cerradas del todo. (Ej.: en el contexto ritual los Jaqis y los animales silvestres pueden pasar a ser Wak'as. Los Wak'as y la Sallq'a crían a los Jaqi y se dejan criar por ellos.*

** Entre las comunidades se desarrolla una misma convivencia de diálogo y reciprocidad que al interior de cada comunidad. Es una relacionalidad horizontal y mutua de todos con todos.*

** Las relaciones entre las tres comunidades del ayllu se activan más en el ritual. Este se celebra en la chacra, el corral y la casa, lugares sagrados donde se cría la vida y que genéricamente podemos llamar "la chacra andina". Todas las relaciones - dentro y entre las comunidades del cosmos andino - convergen en la chacra andina.*

** Las relaciones dentro y entre las comunidades son de respeto, de cariño y de cuidado. El desajuste, la violación, el desequilibrio de las relaciones; la acción unilateral y el regalo gratuito perturban la armonía y causan daños, que inevitablemente han de ser restaurados.*

** El tinku - el equilibrio tenso y fértil en las relaciones - es lo que da fuerza a la vida.*

sociales, económicas y cúlticas. Es válido también para la comunidad local con sus dos "*sayas*". El diálogo con el intercambio de regalos y servicios entre los componentes de la comunidad - grande, pequeña o familiar - es constitutivo y da sentido a la existencia de cada cual: es la reciprocidad entre seres y entre grupos que por sí solos son incompletos y estériles.

Al interior de la comunidad de los *Wak'a* - lo mismo que en la comunidad de la *Sallq'a* - existe también una permanente convivencia y solidaridad, un continuo dialogar y reciprocar, tal como nos cuentan los mitos actualizados en los rituales de salud y de producción (Grillo, 1991,45). Esta convivencia no es de pura paz y armonía, porque los cerros, las aguas, los fenómenos climáticos, todos los *Wak'a* y todos los componentes de la *Sallq'a*, tienen su carácter y su genio, sus caprichos, sus apetitos y sus sensibilidades que hay que respetar. Su actuar no es siempre previsible. Del mismo modo sucede en la vida social de la comunidad humana.

Entre las tres comunidades constitutivas del ayllu pasa lo mismo: existe un continuo conversar y reciprocar entre la comunidad de los *Wak'a* y la de los *Jaqi*. Los humanos alimentan y crían a los *Wa'kas* y éstos hacen igual con sus "crías": los humanos. Las incesantes costumbres y ritos de producción del campesino andino consisten, básicamente, en alimentar a los *Wak'a* y así procurar que éstos alimenten a los humanos. Las múltiples y sofisticadas formas del ritual básico aymara: la mesa, tal como se desarrolla en las comunidades de Sotalaya, Cajiata y Toque-Ajllata Alta ubicadas todas en la región circunlacustre de Bolivia, provincia de Omasuyu, departamento de La Paz, las describe en extenso el Dr. Gerardo Fernández Juárez en su tesis de doctorado: "El Banquete aymara: mesas y *yatiris*"[2]. Otra investigadora que describe e interpreta detalladamente gran número de "mesas kallawayas" es Ina Rösing en los cinco tomos de su obra "Mundo Ankari" (1987-1993).

La chacra es una forma de crianza, dice Grillo. En la chacra andina no solo se cría a las plantas y a los animales considerando como condiciones ya dadas al suelo, al agua y al clima, sino en la chacra también se cría al suelo, al agua y al clima. Se trata pues de una crianza en un mundo vivo. En la chacra se concentra la actividad económica y social de los humanos. Pero es más, es el lugar de la crianza cósmica. En ella convergen también los diálogos y las reciprocidades de las tres comunidades - de *Wak'a*, *Jaqi* y *Sallq'a* - desde el momento en que el agricultor, insertándose al ritmo de vida de la Pachamama, desarrolla allí sus actividades las que en cada momento tienen esta doble dimensión y significado: labranza y culto.

[2] Fernández Juárez, Gerardo: El Banquete aymara: mesas y yatiris; La Paz, Hisbol, 1995.

La chacra es crianza de la naturaleza, del paisaje y del clima. Grillo, agrónomo andino, lo describe con gran certeza y sensibilidad: la crianza del microclima se realiza desde el mismo momento de la labranza del suelo, que permite retener el agua de la lluvia o de riego porque el suelo labrado actúa como una esponja que evita el rápido escurrimiento del agua y de esta manera se modifica el microclima original. También se interviene modificando el microclima cuando en la chacra se construyen cercos de piedra, de tapial o de champa que protejen contra el viento y el frío. Asimismo, la nivelación del terreno, la fertilización con abundante guano, la asociación y rotación de cultivos contribuyen a criar un microclima adecuado. Pero hay otras formas de criar clima, no sólo específicamente a nivel de la chacra, sino también a nivel del paisaje en que ella vive. Se trata, por ejemplo, del riego y del drenaje. El riego permite que el agua de los ríos se acerque a dialogar y reciprocar con las chacras, mientras que el drenaje extrae de las chacras el exceso de agua y lo devuelve al río. Estas obras modifican el ambiente, cuando lo "crían".

En las pampas que rodean al lago Titicaca encontramos alrededor de 80.000 hectáreas donde existen restos de camellones o *waru-waru*, que datan de hace 3000 años (Denevan y Turner, 1974). Allí se ha hecho una crianza especial del suelo. De esta manera se modifica el clima de la zona a la vez que se mejora la calidad de los suelos, se proteje a las chacras contra la helada, se mejora la tasa de crecimiento de las plantas y se regula la humedad. Otra configuración muy antigua en la pampas próximas al lago Titicaca es la que se conoce con el nombre de "*qocha*": depresiones críadas en el suelo a modo de grandes hoyos para almacenar el agua de las lluvias. La superficie estimada de esta configuración es de unos 528 Km^2, comprendidos entre los ríos Pucará y Azángaro (Flores Ochoa y Paz Flores, 1986). Las qochas están conectadas entre sí, por canales y mantienen las aguas hasta en los meses más secos: septiembre y octubre, para utilizarlas en la agricultura y el pastoreo. Otra forma de crianza intensiva del paisaje son los andenes, que se encuentran en extensas superficies de laderas secas de los valles interandinos: las bondades de esta forma de crianza del paisaje y sus efectos favorables sobre el clima y la agricultura, explican Isbell (1974) y Earls (1976). Según Masson (1986), existen en el Perú un millón de hectáreas de andenes en diversos estados de conservación y utilización. Concluye Grillo (1991,41): "En resumen, el mundo andino es un mundo de crianza en el que la sabiduría consiste en saber criar y en saber dejarse criar". La chacra es la zona caliente de la crianza andina donde el diálogo y el intercambio se concentra; donde los humanos y los elementos de la naturaleza reciprocan intensamente. En la chacra el hombre cría a las plantas, a los animales, al suelo, al agua, al clima y ellos, a su vez, crían al hombre. Así lo entiende el campesino y así se expresa en sus ritos de producción. En la culminación del rito de las *ispallas* - los *Wak'a* de

la cosecha -, las papas viejas dicen a las papas nuevas: "Críen a estos hombres como nosotras los hemos criado". Esta frase resume y concentra el modo de pensar y de vivir andino.

Otro ejemplo de la crianza mutua entre humanos y naturaleza, ofrece el ritual del *Inti Raimi* en la zona quechua. En ese momento, 24 de Junio, el Sol está muy lejos, calienta poco y parece débil. Es entonces cuando la comunidad humana hace ritos de reforzamiento al Sol, brindando chicha con él para alimentarlo y prendiendo fogatas para contribuir a su calentamiento. La conclusión está clara: si bien el Sol nos cría y es fuente de vida, él también necesita que nosotros lo criemos.

"Así como el hombre hace chacra, combinando la forma de vida de las plantas, los animales, los suelos, las aguas y los climas que toma de la naturaleza con la aquiescencia de los *Wak'a*, del mismo modo los *Wak'a* tienen su chacra que es la naturaleza - *Sallq'a* - y tienen su rebaño que es la comunidad humana. En este contexto, el método de cacería denominado *chaku*, la caza y la recolección sagradas que hace la comunidad humana en la *Sallq'a* (Rengifo, 1990) - equivale al pastoreo de las llamas y alpacas en las praderas y los bofedales" (Grillo, 1991,43).

La vivencia milenaria de esta chacra, encontró - a través de una decena de "horizontes culturales" y más de una centena de generaciones - su expresión adecuada en la mitología y en el ritual andino. En mito y rito, los andinos desarrollaron un modo de pensamiento profundo que no se mueve según la lógica aristotélica, el análisis y la explicación causal de los fenómenos. El modo andino de pensar toma su modelo fundamental - no de los procesos mecánicos que han marcado nuestras ciencias naturales, nuestra filosofía y finalmente nuestro discurso del diario vivir sino - de los procesos orgánicos de la naturaleza, donde las cosas y los fenómenos nacen, crecen, se desarrollan, florecen, se diseminan, se agotan y mueren para volver a brotar. Rodolfo Kusch (1970) denomina a este modo de pensar: "pensamiento seminal", para diferenciarlo del "pensamiento causal" que ha marcado la filosofía, la ciencia y la tecnología de Occidente. De la misma manera, el pensamiento seminal, modelado en la contemplación de la vida y de los procesos orgánicos de la naturaleza, caracteriza la sabiduría y la "tecnología" andinas, dejando de manifiesto su condición radicalmente distinta de las anteriores. Por lo mismo, el pensamiento seminal andino bien considerado, no puede servirse (y de hecho no se sirve) de las categorías aristotélicas de Esencia y Existencia; Sustancia y Accidentes; Forma (o Espíritu) y Materia; Cuerpo y Alma; Individuo y Relación; Género, Especie y Diferencia Específica; lo Uno y lo Múltiple; y otras más. Para el andino las cosas "son y no son" a la vez; mueren y viven al mismo tiempo. El andino tampoco está limitado por nuestro "principio de contradicción" y por el "*tertium exclusum*" ("aparte del

ser y no-ser, no existe un tercero"). José Estermann, resume los principios del pensamiento andino en un artículo titulado: "Elementos para la reivindicación del pensamiento colonizado"[3] que a su vez queremos resumir en los párrafos siguientes.

2. Cosmo-visión y cosmo-praxis. En el mencionado trabajo, Estermann pretende demostrar que, en 1534, el Mundo Andino no era una tierra de nadie en cuanto a filosofía y que tampoco lo es hoy en día. Para ello explica que existe un pensamiento andino propio que parte de siete principios. Dice que el núcleo principal del pensamiento andino es la relacionalidad de todo acontecer y ser. La relacionalidad - categoría principal del pensamiento andino - no permite ninguna forma de aislamiento o absolutización del individuo. Desde el punto de vista práctico el sistema universal de relaciones aparece como ética cósmica. Luego Estermann resalta dos formas particulares de relacionalidad: la complementaridad y la reciprocidad. Afirma también que el concepto andino de tiempo es, básica pero no exclusivamente, cíclico. Otro principio es la correspondencia que existe entre el orden cósmico y el orden humano en la que se manifiesta la conciencia de la afinidad principal entre todos los entes. Finalmente, menciona la "conciencia natural" que mueve el pensamiento andino y que se manifiesta en una actitud de cuidado y profundo respeto del ser humano hacia la totalidad de la naturaleza. A continuación explicamos estos siete principios en relación a la figura del Marani y su posición en el ayllu.

1. La relacionalidad de todo acontecer y de todo ser. - La concepción del individuo autónomo entra definitivamente al sentimiento moderno de la vida. El hombre particular por lo tanto no solamente es el centro de responsabilidad moral, sino también del conocimiento del mundo y hasta es constituyente del "mundo".

En contraste, si un individuo no está bien inserto dentro de un sistema de relaciones múltiples, este individuo como tal es vano y perdido. Si una persona ya no pertenece a una comunidad (ayllu), porque ha sido excluído o se ha excluído él mismo, es como si ya no existiera. Desligarse del conjunto de la naturaleza - una reivindicación de la Ilustración - significa para el hombre andino practicamente firmar su propia sentencia de muerte. El fundamento ("*archè*") de toda vida, de todo actuar y saber es la relación. Sin ella nada existe. La relación precede a los relacionados y los constituye. El sistema múltiple de relaciones es la condición de la posibilidad de vida, ética y conocimiento. La trascendentalidad del sujeto

[3] La edición en castellano apareció en la serie Cuadernillos de Investigación ICTA Nº 11, CIDSA-IECTA; Puno-Iquique, 1997. La versión original apareció en la revista Nouvelle Revue de Science Missionnaire (Nº 50 - 1994/3), Immensee (p.189-206); bajo el título: "Andine Philosophie. Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens".

es pura apariencia, la soberanía del hombre particular es auto-engaño. “Sin relación no hay individuo”.

La relacionalidad como principio (*archè*) trascendental, se manifiesta en todos los niveles y de las más diversas maneras:

- El intercambio entre cielo (*hanaq pacha*) y tierra (*kay pacha*), en los fenómenos atmosféricos y cósmicos, es la garantía para la vida y la perduración en el tiempo.

- La relación viva con los antepasados garantiza la continuidad moral y epistémica.

- Las diferentes formas de reciprocidad en una comunidad (*minka*, *ayni*) recién hacen posibles el bienestar y la fertilidad.

- Las relaciones de parentesco juegan, en la lucha por la sobrevivencia, un papel indispensable. Relaciones libremente escogidas (como por ejemplo el llamado “matrimonio de amor”) son secundarias en comparación con aquellas relaciones determinadas por nexos étnicos o familiares. En la vida de una pareja en el contexto andino, una decisión independiente es tanto moral como existencialmente, algo absurdo. Un matrimonio es un acontecimiento colectivo y no un asunto entre dos individuos autónomos.

- Finalmente, la relación religiosa precede ya como acto colectivo a la decisión personal del hombre particular. Religión es relación por excelencia. La fe siempre precede a la libertad. Sin embargo muchos estudiosos suelen llamar a esto, de manera peyorativa, "tradición".

El individuo concebido como ser particular y autónomo es para el pensamiento andino algo sin lugar (u-tópico), sin fundamento (an-árquico) y sin centro (ex-céntrico).

Tomando en cuenta el principio de la relacionalidad universal, podemos explicar la función y competencia multidimensional del Marani. El Marani, aparte de dirigir y administrar el proceso técnico de la producción agrícola de la comunidad asesorado por el especialista ritual, alimenta a los *Wak'a*: los fenómenos climáticos personalizados, la Madre Tierra y sus múltiples emanaciones: los “Lugares”. En caso de incongruencias e irrespnsabilidades; atropellos y daños; descuidos e incumplimiento en las labores agrícolas, el Marani procura que se haga justicia. Aunque no la ejecute personalmente: amonesta, aconseja, insiste en armonizar las relaciones entre las partes, en restaurar los desequilibrios y reponer los daños a nivel económico y social; instruye, explica, castiga y premia a los niños que han de pastorear y vigilar las chacras. A nivel ético, respeta y exige respeto a la vida en todas sus formas a todos los comuneros y en toda su conducta: pública, privada y secreta. Un trato o una conducta irresponsable e

irrespetuosa hacia la vida, afectaría la chacra, su crianza y los cultivos. En caso de incumplimiento, el Marani procura castigo y reparo tanto a nivel empírico como a nivel simbólico-ritual.

La demostración más patente del principio de la relacionalidad universal de todo acontecer y todo ser la encontramos en la actividad ritual del Marani: cuando sus mesas se componen de ingredientes provenientes de *todos* los ambientes ecológicos y sectores sociales para satisfacer a los *Wak'a* en *todas* sus necesidades, pues su vida exije, igual que la vida de los humanos, una economía multivariada de intercambio y complementariedad, integrador de gran número de recursos, climas y niveles ecológicos, cuando estas mesas se ofrecen a *todos* los Lugares específicos y a *todos* los sectores de producción personalizados; cuando las "licencias", oraciones, *ch'allas* y brindis, incluyen a *todos* los *Wak'a* y Santos de la comunidad local y a Dios mismo; cuando los ritos movilizan a *todos* los integrantes de la comunidad. No cabe duda que el ritual del Marani pretende ajustar el equilibrio cósmico en *todos* sus componentes.

La competencia multidimensional del Marani y su alta autoridad moral se prestarían para un ejercicio autoritario y vertical del poder, si no fueran contrapesadas por aquella democracia a lo andino garantizada por la asistencia conductora del especialista ritual y la supervisión crítica del consejo de ancianos y ex-autoridades; por la toma colectiva de decisiones en asamblea en asuntos de acciones colectivas en defensa de los cultivos, en asuntos de conflicto, en juicios, sanciones y castigos. Finalmente, por la participación activa de los comuneros en los rituales del Marani con que la comunidad expresa la clara conciencia de ser representada por el Marani en función.

2. El cosmos como sistema ético. - Cuando en Occidente, a causa de la Ilustración, la naturaleza y el cosmos entero aparecían cada vez más como una megamáquina sin alma, la ética a la vez se retiraba cada vez más hacia el interior de la persona particular. Contrastando con esto, el pensamiento andino subraya la dimensión esencialmente cósmica de la ética. Todo está, también, éticamente relacionado con todo.

Las consecuencias de un acto no se limitan a un efecto inmediato a medida de la libertad individual, sino afectan el orden cósmico en su totalidad. Desastres naturales como granizo, sequía o inundaciones son el resultado de un trastorno ético del orden universal. Si, por ejemplo, un campesino trabaja la tierra en los días en los cuales ésta está intangible, este acto tiene consecuencias para toda la comunidad, es más, para toda una región. La existencia de algunas lagunas, son para la gente muchas veces, restos de grandes inundaciones; estas últimas sucedieron como castigo por un trastorno del orden cósmico pre-establecido. Los actos de un individuo tienen impacto mucho más allá del alcance de la in-

fluencia personal, a lo lejos de generaciones. Esto es muy parecido a la doctrina cristiana del pecado original.

El cosmos es un sistema de relaciones múltiples. Trastorno o hasta interrupción de tales relaciones tiene, entonces, consecuencias cósmicas. Este principio se manifiesta, aún más evidentemente, en la relación con la Pachamama. Sólo cuando se respeta debidamente las relaciones entre ser humano y cosmos la Tierra produce y es fértil. Si estas relaciones naturales son negadas o hasta violadas, la tierra rehúsa cumplir con su papel maternal con el efecto de que la muerte haga su aparición de diferentes maneras (sequía, hambre, enfermedades, epidemias). La relacionalidad universal como núcleo verdadero del pensamiento andino es, en su esencia, una ética y carga a los humanos con una tremenda responsabilidad ya que sus actos nunca son privados: sus consecuencias afectan a la salud y la vida de toda la comunidad y de todo el universo, inclusive la vida de la chacra y el clima. La consecuencia ética de la relacionalidad universal explica y justifica que el Marani es también el moralista de la comunidad, cuidador y vigilante de la ética laboral y familiar, consejero y orientador; administra la justicia, pero una justicia ética. La función del Marani como administrador comunal del proceso tecnológico de la producción agraria incluye, necesariamente, aquella dimensión ética.

3. El principio de complementariedad. - Dos tipos particulares de relaciones destacan en el pensamiento andino: complementaridad y reciprocidad. El principio de complementaridad significa que a cada ente y cada acción corresponde un complemento o elemento complementario. A partir de este complemento recién se hace un todo integral. El contrario de una cosa no es su negación, sino su contra-parte, entonces su complemento y su correspondente necesarios. Por lo tanto el principio de complementaridad contradice a dos axiomas fundamentales de la filosofía occidental: al principio de contradicción[4] y al concepto de "substancia"[5].

Así en el pensamiento andino, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche - aunque oposiciones - vienen inseparablemente juntos.

Recién el nexo complementario puede sacar el ente de su aislamiento total, dinamizarlo y llenarlo con vida. La complementaridad se manifiesta en el pensar y vivir del hombre andino de diferentes maneras:

[4] El principio de contradicción quiere decir que es imposible que algo puede ocurrir al mismo tiempo con su contrario (-M(pt1&-pt1)); el principio de complementaridad en comparación quiere decir que esto sí es posible (M(pt1&-pt1)), más aún que en cierto modo es necesario (N(pt1&-pt1)). Dicho de otra manera: Según el principio de complementaridad no hay negación absoluta, sino sólo relativa.

[5] A nivel ontológico esto significa un rechazo a la concepción de 'substancia' como un ser que existe en y de sí mismo (ens ex se subsistens). Según el pensamiento andino ningún ser, ni siquiera Dios, es 'substancia' en este sentido, porque nada es suisuficiente y nada puede existir de manera

- El hombre andino se inclina raras veces hacia la disyunción exclusiva (ò-ò), es decir, unir las palabras o frases y separar las ideas; sino casi siempre hacia un y-y reconciliante, capaz solamente de unificar. Esta característica es conocida como el principio del *iskay-uya*: tener dos caras.

- En lengua quechua, por ejemplo, no hay palabra propia para mal; cielo (*hanaq pacha*) e infierno (*uray pacha*) son dos aspectos complementarios del mundo terrestre (*pacha*).

- Un adulto soltero es considerado como incompleto y deficiente. Un hombre sin familiares, prácticamente condenado a muerte.

- Todos los pueblos y las ciudades en el espacio andino eran anteriormente (y lo son todavía hoy en día) bipartidos: *Araj / Hanan* que es la parte de arriba y *Manqha / Uray*, la parte de abajo. Entre las dos partes existía, y sigue existiendo, una competencia a veces muy fructífera que dinamiza la comunidad. Como los demás principios, el de la complementaridad está presente en todo momento en el actuar del Marani. Observamos la clara conciencia de la complementariedad en los actores técnicos y rituales, en el accionar de los destinatarios de las "misas" y en las ofrendas, así como en los rituales mismos.

- La actuación del Marani, tanto en los rituales como en las rondas semanales de supervisión técnica y en su labor moralizadora, siempre es una actuación compartida. El Marani nunca actúa solo sino acompañado de su esposa, sus *jayus*, el Taniru, un segundo o ayudante. Es válido agregar que el Marani no es auto-suficiente en su función.

- Los destinatarios de los ritos y las mesas incluyen ambas: las divinidades "buenas" y "malas"; las andinas y las cristianas; las de arriba y las de abajo; los machos y las hembras. Su lugar de culto es ambos: el templo de Moho con sus Santos y el campo ancestral de Chipukuni con sus *Wak'a*.

- La helada y la granizada son los seres más temibles, más "malos" para la vida de la chacra y los cultivos; sin embargo en todo momento son los interlocutores del Marani y del Taniru para dialogar y reciprocar. Se les alimenta también respetuosamente con su "misa". Nunca se pretende aplastar o eliminar a los "malos" y hegemonizar a los "buenos"[6]. Todo lo contrario: ambos son necesarios y el interés es procurar que estén todos contentos y conformes; equilibrarlos y armonizarlos respetándolos y defenderse así de sus caprichos. En su momento y en su lugar la "Lluvia Grande" (granizada) y la Helada, son los colaboradores del agricultores, por ejemplo, para acumular las reservas de agua en los cerros

absoluta. El ente recién al relacionarse se vuelve completo y se puede realizar. Lo absoluto es justamente lo deficiente, lo incompleto y lo que necesita complemento.

y para confeccionar el chuño en invierno. Por eso en el ritual del Marani, los "malos" reciben también un trato respetuoso.

4. El principio de reciprocidad. - Este principio es la manifestación del principio de complementaridad en lo moral y práctico. Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (supuestamente trastornado) entre los actores sociales.

La base del principio de reciprocidad, en última instancia, es el orden cósmico como un sistema balanceado de relaciones. Cada unidireccionalidad de una acción (y por lo tanto de una relación) trastorna este orden y lo desequilibra. Por eso cada relación tiene que ser bi-direccional; es decir: recíproca. Esto no significa que los polos de la relación tienen que ser equivalentes, pero si implica que una iniciativa de un polo tiene que corresponder con una reacción respectiva o con una contra-iniciativa por parte del otro polo. Una relación en la cual uno sólo da (activo) y el otro sólo recibe (pasivo), no es imaginable para la filosofía andina, menos aún tratándose de una relación perdurable.

El principio de reciprocidad está en vigencia en todas las áreas, especialmente en aquellas de la religión, la agricultura, el trabajo y la familia.

- La relación con lo divino es una relación de correspondencia mutua: por ejemplo, si yo gasto mucho dinero para una fiesta religiosa, Dios me devolverá de una u otra manera (reciprocamente) mis gastos. Y al contrario: Si Dios me bendice (en la cosecha, el negocio, etc.) yo estoy obligado a cumplir los requisitos rituales.

- En la relación con la tierra (Pachamama) el cumplimiento de la reciprocidad es una condición y garantía imprescindible para la fertilidad y conservación de la vida. Este es el comienzo de todo el extenso y sofisticado ritual agrícola que Marani y Taniru han de atender. Para lo que produce la tierra, el campesino tiene que pagar un tributo en forma simbólica con mesas, pagos y despachos. Con toda seguridad, solamente de esta manera la tierra sigue produciendo.

- La forma tradicional de la reciprocidad en el trabajo es el *ayni*: "Si yo te ayudo hoy en la cosecha, tú me ayudarás otro día".

- Finalmente la reciprocidad rige también en la familia donde es una condición social necesaria: como compensación para la crianza y educación de los niños, estos deben de apoyar y cuidar a sus padres en la vejez.

Toda acción ritual del Marani y todo ritual andino, están insertos en el permanente ritmo de las reciprocidades entre la comunidad de los *Jaqis* y la de los *Wak'a*. Tan similar y cercano como la respiración misma que garantiza la con-

[6] Este es el pensamiento teológico cristiano: el diablo, personificación del mal, quedará definitivamente vencido por la obra salvadora de Jesucristo".

tinuidad de la corriente de vida. El Marani cría la chacra comunal alimentando a todos y a cada uno de los *Wak'a* comprometidos, éstos crían y alimentan a los *Jaqis* que el Marani representa con los cultivos y la cosecha de la chacra. A nivel social, observamos las incesantes expresiones mutuas de respeto y cariño entre Marani y Taniru cuando intercambian coca, *ch'allas*, brindis y alimentos. Entre estas autoridades y los comuneros, los ayllus de agricultores y los de ganaderos, los canjes rituales de productos e *ispallas* que observamos en las fiestas de Santa Bárbara y Candelaria, son regalos recíprocos entre estos ayllus y sectores complementarios. Todo ello demuestra que en el ámbito del Marani no cabe la acción unilateral gratuita, ni el regalo "desinteresado". Estos sólo provocarían desconcierto y desequilibrio en las relaciones, sentimientos de estar endeudado, cargas de conciencia para los "favorecidos".

En el ritual y en el trato social del Marani, todo es regalo recíproco, todo es crianza mutua, todo es intercambio de respeto y cariño. La acción del Marani altamente ritualizada expresa relaciones bilaterales y simétricas, no sólo con los humanos, también con los *Wak'a*. Por otra parte, el principio de la reciprocidad en los regalos y homenajes implica una obligatoriedad que compromete al andino éticamente. El incumplimiento de la reciprocidad, aún en forma involuntaria y tanto ante los *Wak'a* como ante los *Jaqis*, acarrea endeudamiento, reclamos y castigos. Es por eso que el Taniru agrega a las ofrendas, continuamente, una "*yapa*" por si acaso hubo un *Wak'a* olvidado. Así mismo, los maestros piden constantemente perdón por los posibles descuidos y olvidos.

5. La concepción cíclica del tiempo. - En una sociedad predominantemente agraria y en una región sometida a los cambios estacionales, no es raro que la concepción del tiempo sea cíclica. La concepción andina del tiempo contradice a dos principios de la filosofía occidental: a) El tiempo transcurre continuamente en unidades cualitativamente indiferentes; y b) El tiempo se mueve de manera unilineal hacia adelante.

En contraste con la continuidad y uniformidad (a) el pensamiento andino recalca la discontinuidad (inconstancia) y determinación cualitativa del tiempo. En la conciencia del hombre andino hay tiempos resaltantes y vacíos temporales, tiempos densos y fútiles, decisivos e insignificantes. Estas cualidades del tiempo están relacionadas, de preferencia, con cambios agrarios y cósmicos. En ciertos tiempos la tierra, Pachamama, es particularmente activa y por eso tiene que ser dejada en tranquilidad. En otros tiempos "muere" la tierra (Viernes Santo) y tampoco se la toca. La luna llena es considerada como especialmente fértil (siembra, cosecha, etc.) y prometedora (negocios, viajes etc.). Entonces existen "*kairoi*", es decir tiempos decisivos que muchas veces coinciden con grandes fiestas. La concepción cuantitativa del tiempo es relativamente ajena al pensamiento

andino: por ejemplo muchas personas ni siquiera conocen su propia edad. El tiempo es una entidad relacionada al ritmo de la tierra y de las estrellas; por lo tanto es un tiempo natural. Sin embargo no está tan estrechamente relacionado con el individuo, relación definida como: tiempo existencial.

En contraste con la linealidad y progresividad (b) el pensamiento andino recalca el carácter cíclico del tiempo. Un primer ciclo básico es determinado por las fases de la luna que también determinan la fertilidad de la mujer y la del ser humano en general. Un segundo ciclo se muestra en el año agrícola con los dos puntos culminantes de siembra y cosecha. Un tercer ciclo está formado por las rotaciones de cultivo y los tiempos de barbecho en la agricultura que, de acuerdo con la composición del suelo y tipo de cultivo, puede durar de cinco a diez años[7].

Demás está recordar que toda acción del Marani funciona dentro de una visión cíclica del tiempo. El mismo nombre de "Marani" lo indica: "él del año". La Lluvia aparece "cíclicamente" entre los meses de diciembre a marzo; el Marani y su hermano menor la lluvia, actúan durante un sólo ciclo: su ciclo "para acompañarlo y para servirlo". El concepto cíclico del tiempo y la vivencia cualitativa del tiempo cíclico, da la tónica al calendario de las labores agrícolas y de las actividades del Marani. Solamente cuando tomamos en cuenta el concepto andino del tiempo cíclico y cualitativo podemos entender la vivencia del tiempo y el sentido de organización ritual y laboral que el Marani tiene a su cargo.

6. Correspondencia y transición entre micro- y macrocosmos. - Tanto los diferentes tipos de relaciones (complementaridad, reciprocidad, correspondencia) como también la significación fundamental del calendario agrario, nos revelan un rasgo elemental del pensamiento andino que podríamos llamar el "principio de correspondencia".

El orden cósmico y el orden humano corresponden mutuamente e interfieren de diferentes maneras; es una correspondencia representativa-simbólica. Las polaridades cósmicas entre Sol y Luna o día y noche corresponden, en el nivel humano, con la polaridad sexual entre lo masculino y lo femenino. En el tiempo incaico estos acontecimientos fueron representados simbólicamente por el Inca como hijo del Sol y su esposa *Qoya* como descendiente de la Luna. Los nevados más importantes todavía corresponden con ciertas estrellas o constelaciones astrales.

En este sistema de correspondencias los fenómenos de transición tienen una importancia especial. El micro y el macrocosmos no están separados totalmente

[7] Estermann menciona dos ciclos más: un cuarto ciclo que se determina por las generaciones, y un quinto ciclo en los períodos o épocas históricos: 1. El tiempo primordial y la creación (*Pachakamaq*). 2. El tiempo de los antepasados (*Ñawpaq Machulakuna*, Gentiles, *Machu Inka*). 3. El tiempo de los Incas y de la Conquista. 4. El período moderno. 5. El futuro.

uno de otro, sino que interfieren de diferentes maneras. Estas transiciones son sumamente precarias y por eso necesitan un cuidado especial y profundo respeto. En la mente de la gente muchos de estos fenómenos llamados *chaka* o *chakana* (puente) tienen un carácter sagrado. El relámpago (*Illapa*), el arco iris (*k'uychi*) o la neblina (*phuyu*) son "puentes" divinos entre cielo y tierra. Los nevados se elevan hacia la infinidad del firmamento y tienen por lo tanto carácter divino (*Apu*).

La persona del Marani es también una "*chakana*" que facilita el acceso a su hermano: la Lluvia. El Taniru y todo especialista del ritual comunica a la comunidad o a la familia con el mundo de los *Wak'a*. Pero también los manantes (*pukyu*) son fenómenos sagrados de transición, porque emanan del vientre de la Madre Tierra. Las transiciones entre día y noche - amanecer y atardecer - como también las fases y cambios lunares o los solsticios, necesitan una atención y un acompañamiento ritual-simbólico especial de parte del hombre para que la vida siga en su orden establecido. La fiesta del solsticio de invierno (*Inti Raymi*) representa simbólicamente la precaución de que el Sol haga nuevamente su recorrido para garantizar una vez más la siembra y por lo tanto la vida en general.

Así las "transiciones" agrícolas - siembra y cosecha - tienen que ser acompañadas ritualmente por el hombre.

También las transiciones en la vida del individuo - los *"rites de passage"* - requieren en el ámbito andino de un acompañamiento ritual-simbólico especial por parte del ser humano: mencionamos los ritos en torno a embarazo y parto, el primer corte de cabello, la entrada a la adolescencia, como también el acompañamiento ritual en la muerte. Muchos ritos y costumbres del hombre andino tienen como finalidad establecer las transiciones diversas entre elementos opuestos, pero complementarios para asegurarse de la relacionalidad fundamental entre éstos y para protegerse del peligro que está latente en estas "transiciones". En actos simbólicos la comunidad humana ejecuta, en lo pequeño, lo que ocurre realmente en dimensiones cósmicas. La base de estas prácticas es la conciencia de la relacionalidad y correspondencia de todo ser, tanto en lo grande como en lo pequeño.

7. Conciencia natural. - Donde en Occidente encontramos la "conciencia sobre-natural" del cristianismo medieval y la "conciencia antropocéntrica" del pensamiento moderno, el pensamiento andino no es ni antropocéntrico, ni sobrenatural. Si el hombre se desliga de las relaciones diversas del mundo natural, significa su caída, sea como individuo o como especie. La "conciencia natural" del hombre andino recalca la afinidad y complementaridad fundamental entre naturaleza humana y no-humana. La posición privilegiada del ser humano no se debe a su "des-naturalización", sino a su lugar dentro del sistema cósmico, el cual se determina relacionalmente. En este, el hombre, tiene una posición

intermedia y mediadora como una *chakana*, entre los acontecimientos cósmicos y el proceso natural en el ámbito terrestre.

El ritual del Marani y el Taniru demuestra que el ser humano no es en primer lugar productor sino cultivador, es decir, "cuidante"; no es hacedor, sino partero; no es creador, sino críador. La verdadera fuerza productora es la Pachamama que genera vida en un intercambio con los fenómenos celestes. Por lo tanto el ser humano es en primer lugar y sobre todo "agri-cultor" y partero de la Tierra-Madre. Una relación parecida, de cuidado y profundo respeto se muestra también hacia los animales: muchos animales son para el hombre andino compañeros de camino y de infortunio que merecen protección y respeto. El rebaño "es prestado" por la Madre Tierra y ella se lo lleva si el pastor no lo atiende con cariño.

El dualismo occidental entre lo animado y lo inanimado, entre lo vivo y lo anorgánico no tiene importancia para el hombre andino. La Pachamama es una persona que tiene sed y que siente dolor cuando es arañada, vale decir: arada; llamas y alpacas, pero también manantes y cerros tienen alma y entran en contacto con el hombre. La "conciencia natural" es expresión y consecuencia del hecho fundamental de la relacionalidad de todo ser, lo que fue interpretado como "primer y más importante principio de la filosofía andina".

A esta altura es bueno definir la siguiente hipótesis que ha de guiar nuestra interpretación de las actividades rituales y técnico-administrativas del Marani, descritas en el capítulo siguiente:

"El pensamiento andino (basado en los siete principios: Relacionalidad Universal, Etica Cósmica, Complementariedad y Reciprocidad, Tiempo Cíclico y Cualitativo, Correspondencia y Transición entre micro- y macrocosmos y Conciencia Natural) se expresa eminentemente en la mitología agrocéntrica andina, en el ritual de producción correspondiente y en la tecnología agrícola bi-dimensional, empírico-simbólica. El Marani, como administrador del ciclo agrario y de la tecnología agrícola andina, desarrolla también una actividad bi-dimensional empírico-simbólica; actividad - o "praxis" - que corresponde a las categorías propias del pensamiento andino y que no cobra sentido sino a la luz de estas mismas categorías".

Agregamos aquí por adelantado otra hipótesis más, relacionada inmediatamente con la anterior: "En el nivel de los valores, estos siete principios se transforman en elementos de juicio, o criterios en el momento de evaluar - dentro de una visión andina del desarrollo agropecuario - la calidad y la eficacia de las actividades del Marani". Son también el criterio con que la comunidad mide la expresión de su satisfacción y su gratitud hacia la persona del Marani por el

buen cumplimiento de su cargo.

3. El Hacedor y la Paridora. Para el europeo, el trabajar es antes que nada: hacer, producir o confeccionar objetos útiles y necesarios de materiales disponibles. Es así que en la filosofía europea los humanos se distinguen de los animales irracionales precisamente por su facultad de confeccionar objetos y manejar instrumentos productivos. Se sobreentiende que el medio natural es, para él, el conjunto de todos los materiales aprovechables. El hombre dispone en forma autónoma de estos materiales y de las cosas confeccionadas de ellos, cosas que él denomina productos. El modelo occidental del trabajador es el "Hombre Hacedor". Esta concepción del trabajo: hacer cosas o confeccionar objetos, es una concepción culturalmente determinada que no necesariamente coincide con la concepción andina del trabajo.

Considerando la mitología occidental judeo-cristiana, que transmite las primeras páginas de la Biblia, hay que reconocer que el Homo Faber es legitimado por el Supremo Hacedor del relato de la Creación. Este confecciona las cosas con una facilidad, inteligencia y perfección que son ejemplares para el trabajo humano; forma y transforma el paisaje, pone la iluminación para el día y la noche, hace el jardín del Edén y moldea con sus manos al hombre de barro... "según su imagen y semejanza". El séptimo día descansa este Dios-Hacedor, que el hagiógrafo nos presenta como el prototipo divino del hombre (Gen. 1/27).

En la mitología andina, la tierra misma es divina y eterna. "Pachamama", Madre Tierra, es la siempre paridora, en la que todo vive: piedras, ríos, cerros... Los animales, las plantas y los hombres nacen y se alimentan continuamente de ella. La Pachamama no transciende el mundo, como en el caso del Creador bíblico. Ella es la omnipresente, en forma inmanente en el mundo. Ella ES la tierra. Su relación con las criaturas no es la de simple propiedad, como en el caso del Hacedor frente a los objetos producidos por él, sino como la de una madre con sus hijos: una relación mutua y afectiva.

En el relato bíblico de la creación no aparece la palabra Padre con respecto al Creador. Montes (1986) expone que la figura del héroe cultural de muchos mitos andinos - como por ejemplo Viracocha, que enseña la agricultura a los humanos - no es un dios creador, sino un primogénito de Pachamama y el prototipo del hombre trabajador andino. En este modelo, el trabajo consiste básicamente en cultivar la tierra, es decir, en ayudar a la Madre Tierra a parir. De este modo, la figura andina de la siempre paridora Pachamama, está en oposición a la figura occidental del Supremo Hacedor. El paradigma histórico concreto del campesino andino es el "Hombre Partero".

A continuación podemos formular la siguiente hipótesis: "Por sus mitos, el ser humano legitima la imagen (o el concepto) que tiene de sí mismo, es decir: su auto-definición. El hombre occidental legitima su auto-definición de hacedor con un Dios bíblico Supremo-Hacedor. En cambio, el hombre andino legitima su auto-definición de 'Hombre Partero", con las figuras mitológicas de Pachamama y Viracocha. Según el paradigma andino del hombre trabajador y partiendo de su auto-definición, trabajar no significa, básicamente confeccionar objetos, sino cultivar procesos biológico-naturales". Así nos explica también Rodolfo Kusch, filósofo de la cultura, como veremos a continuación.

Kusch (1970) ha estudiado la cosmovisión aymara expresada en su mitología, religión y ética. La lógica y el discurso tecnológico del hombre occidental tiene sus raíces en un pensamiento causal, según el tipo de causalidad que rige las ciencias naturales. Sin embargo, ésta es sólo una lógica entre varias. Apoyado en esta lógica, el hombre europeo ha podido desarrollar altamente su sistema tecnológico. El aymara, en cambio, ha desarrollado una lógica propia y un discurso propio, basados en el "pensamiento seminal", un estilo de pensar que no se asienta en el análisis de los fenómenos físicos, sino en la contemplación de los procesos vitales de la naturaleza. Mientras el europeo se explica la ocurrencia de los fenómenos por sus causantes, el aymara llega a explicárselos indicando su sentido y razón. El estilo de pensar y el discurso tecnológico aymara siguen un patrón biológico. Kusch ha demostrado que el aymara, ante la pregunta del "¿por qué?", busca explicarse los fenómenos, no a partir de las leyes de causa y efecto, sino a partir de la índole de las cosas y éstas para él, son vivas. De este modo, el autor llegó a caracterizar la lógica aymara como "bio-lógica".

Para el andino las cosas son seres vivos. Fenómenos y acontecimientos se producen siempre por cosas vivas, más bien por seres vivos: piedras, plantas, animales; herramientas, chacras, casas, seres humanos, pueblos, cerros, ríos, y aún fenómenos personificados como la lluvia, la helada, la granizada, la enfermedad. Todas estas cosas o debiéramos decir: seres, tienen vida propia; ese es su lado interior, mistérico y silencioso, al que sólo se tiene acceso por la entrada de la contemplación y el rito. Las cosas, así concebidas, se comportan según su propia "bio-lógica" natural. "La piedra pega al constructor" cuando éste la trata en forma torpe o irrespetuosa; y si no pones cuidado, "la puerta te puede morder un dedo". Las cosas en sí no son estáticas, sino dinámicas y activas. Se realizan según el modelo de los procesos biológicos.

"La casa se vuelve vieja", junto a sus constructores y habitantes, y esto es para el aymara más que una expresión poética. Porque la casa es tratada ritualmente como persona y madre: se la adorna, festeja, respeta, atiende y cura con cariño, como a una persona viva y querida. La casa equivale a un ser vivo

(y lo es realmente), lo mismo como la chacra. "La *aynoka* es generosa" para el campesino, en la medida que éste lo es para su chacra.

Esta bio-lógica parte de un "pensamiento seminal". El término viene de semen: semilla, y expresa que el desarrollo biológico de la semilla es el modelo explicativo de fenómenos y acontecimientos. Estos aparecen de una manera similar a lo que sucede en el reino de la flora y la fauna. Aparecen por una fuerza generadora, vital, inexplicable, imprevisible y misteriosa de la tierra divina, Pachamama.

Se hacen presentes, se desarrollan, eclipsan o absorben a otros fenómenos, florecen, dan frutos, se expanden y se multiplican. Son capaces de diseminarse bajo condiciones favorables y cuando son cultivados con cuidado, cariño y comprensión. En este proceso seminal entra el trabajador aymara con su tecnología. Los acontecimientos y procesos se desarrollan, además, en un equilibrio móvil y riesgoso o en una tensión fértil y peligrosa; como entre frío y calor, hombre y mujer, día y noche. Su desarrollo no es totalmente previsible, ni siquiera para el *yatiri* (el sabio) o para el campesino más experimentado. Esta es la razón por la que no se los podría manipular o controlar totalmente. Entre "sí" y "no" existe un "tal vez"; entre "verdadero" y "falso" está "en cierta manera", lo que es incompatible con la lógica aristotélica y occidental. De este modo el aymara trata de alcanzar una comprensión íntima, práctica y útil de los fenómenos, descubriendo su orden bio-lógico el que produce una explicación "seminal".

En resumen: en el modo causal de explicarse los fenómenos, manejado por el hombre occidental, éstos se suceden según una secuencia de causas y efectos. En cambio, en el modo seminal de explicárselos, éstos se suceden en una secuencia de relaciones naturales o biológicas, como entre semilla y planta; botón y flor; abrirse y marchitarse la flor; florecer y sementar. El principio explicativo del hombre andino lo encontramos en el dicho: "Todo tiene su madre".

En este pensamiento, el hombre-partero o criador, desarrolla relaciones éticas con su chacra y su rebaño, su casa y sus cultivos y con todos los seres de su medio natural. Estermann lo deduce de dos principios del pensamiento andino: el principio de la "conciencia natural" (el andino comparte la vida de la naturaleza y se siente parte de ella; nunca su dueño) y el concepto andino de "el cosmos como sistema ético" (el cosmos como el conjunto de las relaciones de con-vivencia, de complementariedades y reciprocidades). Frente a un fenómeno biológico podemos tomar una actitud como si se tratase de cualquier material muerto. Esto es lo que sucede en el ambiente técnico-científico del laboratorio y en el ambiente económico-racional de la bio-industria.

También podemos tomar una posición contraria, como lo hace el hombre

andino que considera y trata los elementos del reino de flora y fauna como seres vivos y como hermanos de los seres humanos. Luego, se puede entrar en una relación casi inter-personal con estos seres y ser consciente que esta relación tiene también una dimensión ética: en primer lugar hacia la Pachamama, pero también hacia los seres que son sus criaturas y que ella alimenta. Cariño, respeto y comprensión son los conceptos centrales que indican la relación personal y éticamente cargada que existe entre el aymara y el objeto de su trabajo, mejor dicho: los cultivos de la chacra que está criando. No es una relación fría, racional, materialista como entrama el hombre empresario de Occidente frente a sus materiales, herramientas, máquinas y productos (...y frente a sus trabajadores, llamados "mano de obra" o "el factor trabajo"!); sino una relación cargada de afecto, dedicación y cariño y que incluye obligaciones éticas del hombre frente a su chacra y ganado, sus herramientas y productos. En otras palabras: se trata de una relación inter-personal de convivencia y co-existencia entre el hombre andino y su chacra, ganado, casa, telar, chaquitaclla y - ¿por qué no? - su camión. No es extraño que todos estos elementos sean personificados, que el andino les hable con cariño, les trate con respeto y les incluya en sus ritos y ceremonias. "Comprensión" es su actitud de fondo cuando observa, de modo detallado y penetrante, las cosas y fenómenos naturales. "Comprensión" es su capacidad de sentir la "vida propia" de las cosas vivas y muertas; de entender su lenguaje secreto y de sintonizarse, delicadamente, con los objetos y fenómenos con que está trabajando.

Una lógica discursiva propia, derivada de su pensamiento seminal y llamada "bio-lógica" por Kusch, guía el discurso tecnológico del Aymara y determina el método con que el hombre andino desarrolla y aplica su tecnología. De ahí nuestra siguiente hipótesis:

"Mientras la lógica occidental estimulaba el desarrollo de una tecnología apropiada para el modo de producción mecánica, la lógica Aymara ayudó a desarrollar un sistema tecnológico al servicio del modo de producción biológico de los pueblos andinos".

En su tesis doctoral sobre los ritos agrícolas de los aymaras (1989), el Dr. Hans van den Berg demuestra que todos las actividades del ciclo agrícola andino van acompañadas de rituales de producción, confirmando así nuestras observaciones anteriores (JvK,1980). El foráneo suele describir estos rituales como magia y en algún caso como técnica alternativa y ficticia para obtener buenos resultados de cosecha. Sin embargo, los rituales de producción no constituyen una técnica diferente y alternativa ("mágica"), sino forman parte inseparable del sistema agro-tecnológico tradicional de los Aymaras. Estos rituales son llamados "tecnología simbólica" un término que el autor no explica mayormente.

Se dedica a sistematizar y explicar la tecnología simbólica del Aymara - sus rituales de producción - a partir de su mitología y su cosmovisión. Lo que interesa es que de esta manera conseguimos una información muy importante de los aspectos ético y religioso de la agro-tecnología Aymara. El autor nos da una visión integrada de "tecnología y ritual" y una visión autóctona de su agro-tecnología. Podemos acotar aquí que trabajo y ritual no forman tanto dos aspectos, sino más bien dos dimensiones del mismo proceso productivo: que es "labrar bien". El aymara estima que su trabajo tendrá buen resultado a medida que: 1. a nivel técnico: lo realiza bien, con experiencia, conocimiento, ingenio y dedicación; 2. a nivel reliogioso (simbólico): inicia, acompaña y concluye su labor en forma correcta, cuidadosa, respetuosa frente a las fuerzas divinas; 3. a nivel ético: cumple con las obligaciones y costumbres respecto a la comunidad y a los comuneros implicados en la labor. Este último punto viene a ser una implicancia del anterior; lo incluímos al decir que la dimensión simbólica de "el buen labrar" se refiere a su dimensión ético-religiosa.

El marco ético-religioso (o simbólico) constituye una parte integral de su tecnología e interpreta el sentido profundo que para él tienen las labores agrícolas. Además, el ritual de producción significa, de cualquier modo, una garantía para el éxito esperado de sus labores. Mientras el foráneo lo llamaría "magia", el Aymara moviliza por estos rituales las fuerzas invisibles pero decisivas de la (divina) naturaleza: la Santa Tierra, Pachamama, Achachilas, *Uywiris* y muchos otros *Wak'as* más. Al mismo tiempo moviliza con los rituales la respetable fuerza de la tradición y de los abuelos difuntos, recordados en esos momentos. Finalmente, moviliza con ellos las fuerzas sociales del Ayllu, su comunidad, ya que siempre se trata de un ritual colectivo. En caso de mala cosecha o deficiencia técnica, no le inculpa a la naturaleza (clima, calidad de la tierra, o de la semilla) sino el agricultor examina su propio comportamiento y proceder (para corregirlo en lo posible). Su "evaluación técnica" comprende no solamente los aspectos empíricos, sino también los aspectos sociales, religiosos y éticos de su trabajo.

Del hecho que el ritual productivo es, para el Aymara, una parte integral de la práctica agrícola, se concluye que en realidad se trata de una agro-tecnología bi-dimensional: empírica y simbólica a la vez. Esto contrasta con la agrotecnología uni-dimensional del agrónomo y del agricultor occidental moderno. El concepto "tecnología simbólica" se refiere particularmente a una actitud, una disposición mental y ética del agricultor que maneja sus técnicas productivas. En consecuencia nuestra definición de "tecnología simbólica", sería: "El ritual de producción como dimensión ético-religioso del trabajo-crianza que pide la chacra andina; dimensión que entrega, en todo aspecto, sentido a sus labores y que a la vez las orienta técnicamente". Basándonos en estas generalidades formulamos esta hipótesis: "La tecnología aymara y en particular su agro-tecnología, contiene

una dimensión ético religiosa a la que el tecnólogo científico occidental - en el caso que reconozca este hecho cultural - no da importancia ni atención: es la "tecnología simbólica". En cambio la tecnología occidental es uni-dimensional, en el sentido que da H. Marcuse a este término".

4. El pensamiento y discurso del agricultor andino. El pensamiento andino sobre tecnología tal como aparece en los rituales del Marani, no se desarrolla según las reglas de la lógica científica, sino según una "simbológica": la lógica del pensamiento simbólico-seminal, derivada de la cosmovisión andina y del modelo "bio-lógico" de su concepto del mundo, ese mundo que existe respirando como un solo y único macro-organismo universal en que todo comparte una misma vida y en que todo ser y todo acontecer está relacionado por lazos orgánicos de reciprocidad y complementariedad. Sus argumentos o más bien sus puntos de apoyo en el discurso, no pretenden ser solamente racionales. Valen también argumentos emocionales y afectivos, cuando el andino se expresa sobre sus técnicas o cuando se dedica a experimentación técnica. También maneja argumentos de autoridad, de tradición y de testimonio y esto con más confianza que los argumentos puramente racionales y lógicos. Además, los conceptos manejados aparecen continuamente en una terminología relativa, ética y simbólica. Por eso pueden ser todo, menos "claros y precisos".

Sin embargo, son ricos en contenidos versátiles y útiles para su fin, que es penetrar participando activamente en los procesos biológicos y misteriosos de su medio cultural. Además, estos términos son plenamente inteligibles en la comunidad y por eso adecuados para comunicación y movilización social o para el manejo y desarrollo de la tecnología en la comunidad andina.

¿Cuáles son entonces las características del discurso técnico que desarrolla el Marani? En oposición a la reflexión discursiva, que caracteriza el discurso académico, el discurso andino se basa en la reflexión contemplativa.

Por la vía de la contemplación el andino penetra hasta el "lado interior de las cosas", el que es decisivo para comprender su verdadera índole y, en consecuencia, para desarrollar bien su manejo de las cosas, o sea, para trabajar técnicamente mejor. Mediante este método de pensar detecta las relaciones "seminales" - no las causales - que existen entre cosas, fenómenos y procesos. Interesa el entendimiento y el manejo de las relaciones, no de los seres u objetos o fenómenos (las "sustancias").

El discurso tecnológico que resulta de este modo de pensar se distingue por cuatro elementos lingüísticos: la metáfora, la personificación, el modo subjuntivo y el uso simbólico de los términos y conceptos. Estos cuatro elementos ayudan

mucho para determinar mejor el carácter propio del pensamiento tecnológico andino.

1. La metáfora - Podríamos definir la metáfora como un intento de comprender una experiencia en términos de otra. "Dios Padre", "Madre Tierra" son ejemplos de ello. En consecuencia, una expresión metafórica jamás será "exacta", ni "clara y precisa". Sin embargo, la metáfora puede ser más rica en contenidos útiles y funcionales para el sistema de comunicación tecnológica, que una definición rigurosamente científica, exacta y comprobada.

El japonés Hiroyasu Tomoeda (1985) ya dedicó su atención al lenguaje metafórico usado por los llameros andinos en sus labores y más aún en su culto religioso al ganado, que llamamos nosotros: tecnología simbólica. Su interés no va específicamente al discurso tecnológico del pastor andino, sino a la complementariedad entre comunidades de pastores y agricultores que, ambos, beben del mismo pozo - la cosmovisión andina - y, ambos, tejen en el mismo telar - el lenguaje técnico-económico. Su análisis del culto por la fertilidad y de los cantos al ganado lleva a visualizar un sin fin de metáforas originadas en el mundo de la flora. Mencionamos como ejemplos: cosechar la lana (la trasquila); regar la tropa (por la lluvia; se dice cuando la tropa ya está trasquilada y cuando se espera un estímulo al crecimiento de la nueva lana); de la lana se dice que "echa raíces", que "brota como la huaylla", que "florece".

Estas metáforas, y muchísimas otras más, que usan los *punaruna* de Apurimac y Aimaraes, se resumen en el dicho de un pastor: "Mi llama es mi chacra" (Tomoeda, 1985, 298). El autor tomó conciencia de un lenguaje esencialmente figurativo y referido al campo de la flora y la biología, pero no profundizó el tema.

Van der Ploeg (1989) siguiendo la misma pista, escribe que el método propio del agricultor andino para desarrollar su tecnología no pasa por una fase teórica y que desconoce el discurso teórico. Por eso no se expresa sobre su experiencia en un lenguaje claro y unívoco. Ciertamente el andino maneja una teoría, pero no una teoría que formula leyes generales, como lo pide el discurso científico. Su teoría está íntimamente relacionada a su trabajo. Las experiencias con que da a conocer la calidad de su tierra y sus papas, las condiciones climatológicas, y los elementos ecológicos jamás son - ni pueden ser - "claros y precisos". Ni tampoco se expresa en proposiciones que formulen identidades o definiciones mediante términos y conceptos categóricamente ordenados según los modelos lógicos del discurso científico, como: A es igual a B; A es un B con X; A es una clase de B; o A causa B bajo condiciones C y D.

Sobre los aspectos técnicos de su trabajo el andino se expresa más bien en metáforas bi-polares según Van der Ploeg (1989, 148) que lo ilustra con ejemplos:

Una *sayaña* es "frío o caliente", no según la temperatura en centígrados, sino para indicar la fertilidad relativa de la tierra y la riqueza de su humus. Además, la *sayaña* es "alta o baja", indicando el efecto de un microclima, y "duro y suave" para indicar cómo está su fertilidad en consecuencia de la dedicación más o menos cuidadosa, con que se la ha trabajado en los últimos años. Esto conduce a nuevas connotaciones metafóricas, como la tierra es "agradecida" (por la dedicación prestada) y la chacra es "generosa" (en reacción a esa dedicación). Lo mismo sucede al determinar la calidad de una papa y al desarrollar nuevos genotipos de ella (Van der Ploeg, 1989,149).

Fuera de su contexto estos conceptos, en sí poco precisos, causan confusión. Sin embargo, los agricultores andinos desarrollan entre ellos con ese modo de expresarse, un excelente sistema de comunicación. La hipótesis de Van der Ploeg es que el carácter poco exacto de estos conceptos metafóricos facilita una interpretación más adecuada de las cualidades de una chacra o una papa. Esto se explica porque la interpretación y la comunicación son procesos activos, en que los conceptos expresados mediante metáforas expresan en forma mejor y más adecuada lo que el agricultor observa.

Estos términos metafóricos se prestan muy bien para llevar un significado más rico, más completo y más entendible, al trasfondo de otras metáforas contrastantes. En otras palabras, es precisamente la vaguedad de la metáfora la que presta la oportunidad a un proceso activo de interpretación de realidades fluctuantes y cambiantes, como las que se ofrecen continuamente en el proceso de desarrollo agro-técnico. En estos márgenes vagos y penumbrosos de los conceptos metafóricos, el campesino andino sabe interpretar sus observaciones referentes a la selección de nuevas variedades o sus experiencias con nuevas técnicas de fertilización y comunicarlas a otros.

Esta hipótesis del "margen de la vaguedad estratégica" que ofrecen los conceptos metafóricos para el proceso de desarrollo agro-técnico andino, es elaborado por Van der Ploeg por medio del análisis del sistema de reproducción de nuevos genotipos de la papa. En este proceso productivo, es de interés esencial la disponibilidad de esta "taxonomía folklórica con su estructura bastante suelta". El margen de vaguedad constituye precisamente una condición esencial - a la vez que un importante vehículo de comunicación - para la dinámica del sistema de conocimiento técnico, desarrollado por el andino. En resumen: por la metáfora, el agricultor andino coordina diferentes campos de conocimiento técnico. Mediante la metáfora entiende y orienta la propia dinámica del proceso de innovación tecnológica, que resulta de esta coordinación.

2. La personificación **-** Algo similar sucede con la personificación. En su discurso tecnológico el andino usa este recurso lingüístico en forma tan frecuente

como la metáfora. El sol, la luna, la tierra, los cerros, son para él divinidades reales y cercanas; es decir personificaciones, igual que todas las demás fuentes de energía y fertilidad en la naturaleza: calor, luz, agua, lluvia, helada y granizada, trueno y relámpago y otros fenómenos meteorológicos. También *Uywiris* y *Pukaras*, fuentes, lagunas, casas y chacras, son para él seres vivos con carácter y personalidad propias. Les corresponde un trato correcto, respetuoso y cariñoso. En su caso avisarán a los seres humanos de su comportamiento deficiente, los castigarán o los favorecerán con su protección o sus beneficios, pero reclamarán por su "pago": su mesa y su homenaje. Los beneficiarios agradecen sus favores y bondades y los recuerdan con sahumerios y *ch'allas* de coca y alcohol. Un trato respetuoso y cariñoso reciben también la torre y la iglesia del pueblo, representados como pareja: "*Mallku* y *T'alla*"; las cuatro esquinas de la "Santa Plaza", y la plaza misma, los campos y los bofedales y otros símbolos de la comunidad. En el culto, todos estos seres tienen nombres rituales: Torre *Mallku*, Iglesia *T'alla*, Cabildo, Santa Plaza. Lo mismo vale para los símbolos que representan un valor económico. Los productos de la cosecha, especialmente las primicias son tratados con respeto y gratitud y también tienen nombres rituales como "*Mama Ispalla* (papa). Se les habla y se les ofrece homenajes de incienso, coca y alcohol. En mitos y leyendas estos productos aparecen como personas vivas que hablan y discuten con los humanos y que participan en sus fiestas. En el ritual de producción y en el lenguaje ritual que lo acompaña, encontramos símbolos de la naturaleza, de la comunidad y de la economía, todos en forma personificada.

La personificación de cosas y fenómenos, sean naturales, sean culturales, es tan generalizada, que muchos investigadores hablan del "animismo" de los andinos. Esta forma de contacto interpersonal y diálogo con las cosas, como si fueran seres vivos y humanos con personalidad propia, está íntimamente vinculada con la ya mencionada observación contemplativa, con que el andino penetra hasta el interior de las cosas de su medio, para su índole y su carácter propio: el alma, el espíritu, la voluntad, la preferencia, las exigencias que las cosas ponen ante los humanos (hablando también en metáforas). El objetivo del andino no es solamente conocer íntimamente las cosas. Además de conocerlas, busca sintonizarse lo mejor posible con ellas, para su propio bien y para realizar un trabajo productivo y duradero con ellas. Esto lleva a un trato de la naturaleza que es: respetuoso, cuidadoso, atento, concienzudo y cariñoso. En la medida en que logra sintonizarse más perfectamente con el carácter íntimo de las cosas de su medio, el andino se las dedicará con más comprensión y cariño y su trabajo será mejor, más fructífero y exitoso. Esto implica que el andino desarrolla su tecnología mediante una metodología que persigue una adaptación siempre más fina y delicada a los deseos particulares de esta ecología específica, a las preferencias de esta chacra particular, de este cultivo, de esta variedad de papa,

de este rebaño. El agricultor andino sabe entenderlos por las señales con que le dan a conocer sus sugerencias y deseos. La reacción correcta es una adaptación más refinada, a cada uno de estos elementos: esta piedra específica, esta greda, esta lana, esta herramienta y también, este camión. El resultado es: un año agrícola "abundante y bendecido".

La personificación se observa muy especialmente en el cultivo y en los ritos de producción. La personificación no es poética ni sentimental, pero indudablemente entrega calor y afecto al modo de tratar y trabajar con las cosas. Porque supo distinguir y respetar el carácter y la "personalidad" de las cosas, el andino pudo desarrollar su "tecnología del detalle". La tecnología de la máxima diversificación del producto, fue logrado precisamente aprovechando siempre los múltiples microclimas, las variadas *sayañas*, las aguas de riego de diferentes cargas minerales, las características particulares de todos los manantiales disponibles. La tecnología andina no persigue la homogeneización del medio, de las chacras, de los cultivos, de los materiales, con miras a una producción uniforme, mecanizada y masiva. No persigue una "economía de escalas". Todo lo contrario, es una tecnología de la adaptación refinada, variada, matizada y móvil, del hombre al medio andino con sus infinitas variaciones, con el fin de realizar así un máximo de posibilidades y variedades sin enajenarse del carácter propio de las cosas y sin violentar el medio natural.

Por la personificación de la chacra, la semilla, los cultivos, los productos, los fenómenos climáticos, los cerros y la tierra, el río y el agua es posible iniciar un verdadero diálogo con ellos y reciprocar intercambiando regalos, “misas” y ofrendas para mantener y criar la vida de la chacra y los *Wak’as*, la casa y el ganado, la familia y la comunidad.

3. El modo subjuntivo - El modo subjuntivo aparece frecuentemente en el discurso técnico andino, particularmente en el contexto del ritual de producción. Un ejemplo: en el Santuario de las Peñas, ubicado a unos 100 Kilómetros al Este de Arica en el fondo de una quebrada profunda y angosta al borde de un río que se precipita entre dos impresionantes peñas, se venera desde siglos a la Virgen María, actualmente en la forma de un relieve milagroso en la peña. Ella es la versión cristiana de la Pachamama en un lugar que representa el símbolo más elocuente de la fertilidad de la tierra. Allí suplicaba un agricultor aymara con su voz llorona: "Virgencita, papas quiero, y maíz, nada más. Así grandes quiero mis papitas, y con hartos ojitos. Sanitas y sabrosas las quiero, y bonitas. Que la helada no me las coma primero. Y habas quiero también, de boca llena, para mis hijitos, nada más; y quinoa, un poquito, de pluma grande y linda, Virgencita, lindas plumas quiero, así..." De este modo el campesino exponía ante la Virgen su plan de siembra, su organización del trabajo, su plan de selección de cultivos

para mejorar la calidad del producto y el destino de la cosecha.

En el mismo modo gramatical está el grito: "¡Amarra tu perro!" que el pastor aymara dirige con toda fuerza y emoción al Achachila cuando le acechan los zorros que cazan las crías de su rebaño. Esta forma técnico-religiosa de expresarse, no es un lenguaje para oportunidades rituales, sino pertenece al lenguaje diario.

Todas estas expresiones no siempre según la letra, pero sí según el sentido, están en el modo subjuntivo y constituyen de alguna manera un plan de trabajo que el andino desea realizar para obtener mejores resultados de sus labores agropecuarias.

El antropólogo Víctor Turner recurre al ejemplo de los modos indicativo y subjuntivo para explicar a nivel social sus conceptos de estructura y anti-estructura. El mundo de los hechos (así expone Turner) y las reglas fijas de la interacción social se expresan generalmente en el modo indicativo: así ES la realidad social, y punto. La realidad se impone como un hecho ineludible. En cambio el modo infinitivo, se refiere al universo de las posibilidades, es decir, a todo lo que PODRIA SER en la sociedad. El modo subjuntivo radica en la fantasía creadora del ser humano y está destinado a la exploración de las posibilidades a las fascinantes utopías y a la selección de preferencias que son o parecen realizables. El modo subjuntivo está destinado también a movilizar las fuerzas afectivas del ser humano, sus deseos y su energía moral con que sabe asegurarse el éxito de su esfuerzo.

Turner nos ayuda a señalar una distinción característica entre el discurso académico de occidente y el discurso andino, precisamente a partir del modo gramatical que se utiliza. El tecnólogo occidental, digamos el Homo Faber, se guía en su metodología del desarrollo tecnológico por un discurso basado en la lógica aristotélica, la que se expresa exclusivamente en el modo indicativo. Su discurso se desarrolla siguiendo el camino de los hechos, duros y objetivos, que se observan, registran y controlan, que se relacionan unos con otros y que forman un sistema coherente de proposiciones, hipótesis y leyes técnico-científicas, todas puestas en el modo indicativo. Así es la exigencia también de la objetividad y de la mentalidad afectiva, las que son condiciones mínimas para la cientificidad académica. Deseos, normas éticas y preferencias, expresadas en el modo subjuntivo, no pertenecen a este discurso.

El andino en cambio avanza en su discurso de acuerdo a los pasos del pensamiento seminal, guiado por su preferencia instintiva, su admiración, su cariño, su tradición, sus responsabilidades, en otras palabras avanza de acuerdo al sistema de sus valores éticos que le dicen cómo las cosas quisieran o debieran ser. Su ética urge y orienta su discurso. Su modo de observar la realidad es con-

templativo. Su diálogo con cosas y fenómenos lo compromete afectivamente. Las normas de su metodología y de su discurso son todo menos la neutralidad afectiva y la objetividad. Sin embargo, el Andino no es un soñador ni un utopista, sino un realista y utilitarista. Sus normas en la metodología y en el discurso son: dedicación, cariño, comprensión, compromiso, respeto. De ahí que el discurso ciertamente no es científico. Su discurso es afectivo y ritualizado, expresado en la tonalidad de un deseo, una oración, en una búsqueda de la fantasía creadora. Todos estos elementos son propios de la metodología de un proceso de desarrollo tecnológico. La admiración, el respeto y la dedicación que caracterizan este discurso, lo guían en la búsqueda de nuevas variedades de sus cultivos tradicionales, en la selección y el uso de sus materiales y en sus intentos de una mejor adaptación de su antiguo modo de trabajo al medio natural. Aunque se trata de un discurso técnico, el andino se expresa - no en forma exclusiva, pero de una manera característica - en el modo subjuntivo. Mientras el ingeniero agrícola pretende ser afectivamente neutro y objetivo (¿Lo es realmente?), el andino está conscientemente comprometido en su discurso por motivo de sus valores éticos y religiosos y por su actitud de respeto y dedicación. Hay que escuchar el discurso que se desarrolla con esta actitud, en la praxis del trabajo en la chacra, en el diálogo del andino con las cosas de su medio natural, con sus herramientas y sus productos. Hay que escuchar y registrarlo particularmente en el contexto de sus rituales de producción: su oración, su interpretación de sueños, su lectura de coca y naipes, sus predicciones meteorológicas, sus imágenes votivas y sus símbolos prefigurativos manejados en su ritual de producción. Como expresión del pensamiento seminal andino y del simbolismo prefigurativo realizador debe ser interpretada también la ceremonia de los campesinos de Chipukuni y de toda la provincia de Moho que celebran en su templo el día de Santa Bárbara (4 de diciembre!) cargándola en su procesión con pequeñas muestras de todos los productos que al finalizar la campaña agrícola esperan cosechar.

Las relaciones de díálogo y reciprocidad que el campesino andino vincula a su medio ambiente natural personificado, requieren de por sí el uso del modo subjuntivo, aunque este modo no aparece expresado en los idiomas nativos, ya que éstos no disponen de tal recurso gramatical. Sin embargo, (la traducción de) el lenguaje cúltico que el Marani y el Taniru usan y las oraciones que ellos elevan en sus rituales rebozan del modo subjuntivo. Los abrazos van con su: "Sea buena la hora", los ritos comienzan con la petición de "licencia"; todo es hacer votos, desear, intentar; todo expresa afecto, cariño y voluntad.

4. Lenguaje simbólico - Su familiaridad con la metáfora lleva al Andino a usar con toda facilidad su lenguaje simbólico en el discurso tecnológico. Aparentemente se trata de un paso mínimo de la metáfora al símbolo. En realidad este paso significa romper un nivel y pasar a otro. Se trasciende el nivel empírico y

el horizonte alcanza el nivel ético y mitológico.

Los conceptos básicos en el discurso tecnológico andino, no se refieren exclusivamente a elementos químicos, energéticos o materiales. Se refieren a elementos eminentemente cualitativos. Representan valores y contra-valores y están cargados de significados simbólicos. De este modo, los conceptos básicos son menos precisos. En realidad representan solamente indicaciones o referencias a un objeto no alcanzable, pero no son conceptos que capten el objetivo en sí mismo. Sin embargo, son útiles y en este nivel indispensables y son mucho más ricos en su capacidad comunicativa.

Son también más ricos en contenidos y más familiares (reconocibles) y manejables para la creatividad del agricultor andino. Además de lo anterior, el significado de estos conceptos básicos es variable, según el contexto de significados (simbólicos) secundarios y terciarios, en que el elemento o fenómeno mencionado se presenta. Un ejemplo puede ilustrarlo.

El concepto "helada nocturna" - un fenómeno central cuyo trato compete al Marani - contiene más que la idea de una baja local-temporal de la temperatura ambiental. Comprende además de esto, varias clases de connotaciones valóricamente cargadas y campos de significación asociados, los que podríamos ubicar en un esquema de círculos o esferas concéntricas:

1.- En la esfera económica la "helada" tiene la connotación inmediata de: trabajo extra, peligro agudo, riesgo, desafío, daño.

2.- En la esfera tecnológica la "helada" significa: reconocer y evaluar los indicadores meteorológicos, que anuncian la baja de la temperatura ambiental; técnicas y artificios que han de proteger los cultivos y que han de combatir los efectos de la helada en forma eficiente con todos los medios empíricos y simbólicos disponibles.

3.- En la esfera ética la "helada" significa: un aviso, comportamiento inmoral, imprudente, irrespetuoso, pecado contra la vida, examen de conciencia colectivo, culpa y castigo, un ritual de recuperación del equilibrio y de reordenamiento, un reparo que corresponde a los irresponsables que no respetaron la vida.

4.- En la esfera religiosa y mitológica la "helada" significa: la actualidad del mito del origen de "los tres hermanos" (helada, granizada, viento); su actualización en un ritual de producción apropiado.

Todo este complejo de significado básico, significados secundarios, connotaciones y referencias, que incluye el concepto de "helada", lo transforman en un concepto simbólico, cargado de valores, actitudes, sentimientos y afectos. Tal concepto abarca los diferentes niveles o campos de significados, para inte-

grarlos y coordinarlos en el contexto del discurso. Precisamente este concepto de múltiples sentidos es más apto para la comunicación, tanto en el contexto ético-religioso, como en el contexto técnico-laboral andino.

Las esferas o círculos concéntricos de significados simbólicos aparecen continuamente alrededor de los conceptos técnicos y empíricos. Helada y granizada tienen un valor simbólico de castigo o atentado a la vida, allá donde los seres humanos mismos ponen en peligro la vida en la comunidad (por ejemplo, por un trato duro e inhumano a los niños; descuido de guaguas, aborto, asesinato o autopsia). Existen ejemplos sin fin. Agua es vida. El cerro es el aviador que administra y cuida la despensa. La casa es una matriz de nueva vida que protege y alimenta. El sol es el Señor que vigila. La quinoa y el maíz son un regalo de la Santa Tierra. El zorro y el cóndor son bandidos. El puma es el pastor y aparece como tal en los ritos del ganado. La lluvia suave es una bendición. La chacra es la madre. El trabajo (colectivo) en el campo es una celebración religiosa. La cosecha es una fiesta. La coca es reverencia, respeto. La chicha es homenaje, fiesta. El untu es fuerza. La nieve es muerte. La luna es fertilidad. Un ojo de agua puede ser un juture, en que vida y fertilidad del ganado toman su origen. Una piedra puede ser una *illa*, que es como la madre, el alma, la fuerza de la tropa. Una papa grande de varias protuberancias es una promesa y el comienzo de abundancias y fertilidad. Se le dedican también *ch'allas*. Una flor, la greda, el *suri*, el pasto, el ganado, el burro, el torbellino, todo tiene sus connotaciones simbólicas y sus significados secundarios que confieren al discurso tecnológico andino una orientación, un sentido y un alcance específico.

Es el ambiente del entender íntimo de las cosas. Este ambiente brinda acceso al diálogo con lo sagrado que es el alma misma de las cosas y éstas se abren al andino respetuoso y sabio, se le hacen sentir y comprender.

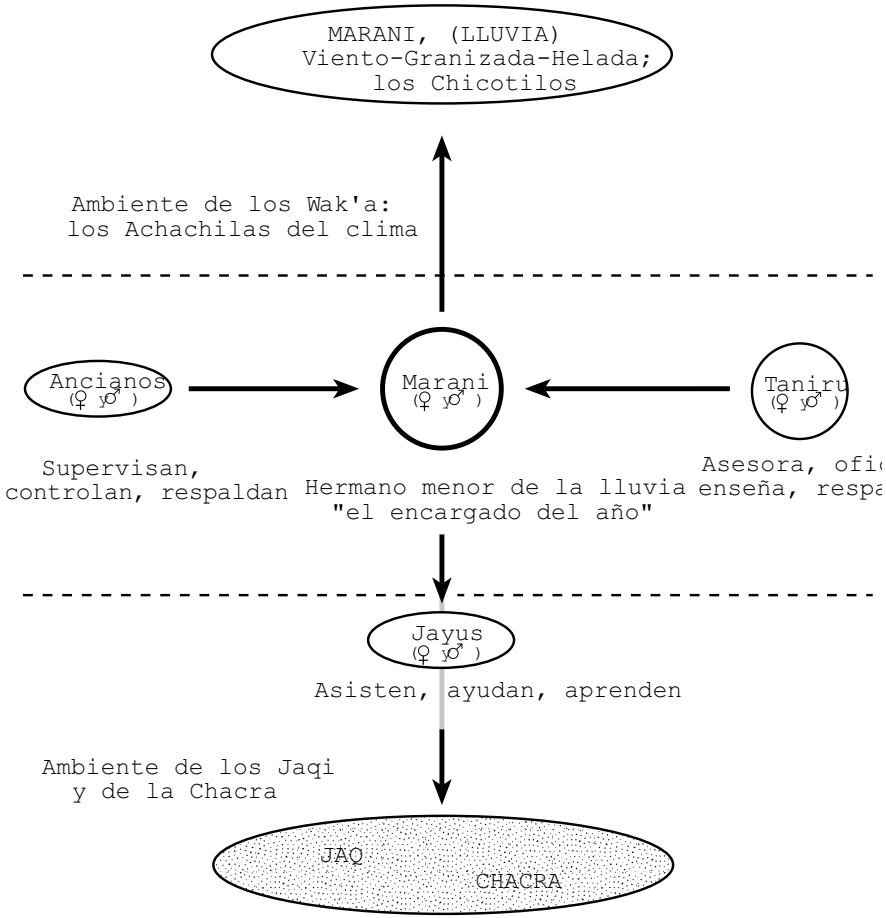
En este entender simbólico de las cosas, se desarrolla el diálogo del Marani, su refinada observación e interpretación de los fenómenos, su ritual de producción, su trato respetuoso de los fenómenos climáticos, cultivos y productos. En el ambiente reverente y sagrado del lenguaje simbólico se constituye la comunicación del Marani con el Taniru, con los Jayus y los comuneros y por otra parte con los *Wak'a* y los personajes de la *Sallq'a*. Este lenguaje simbólico crea el medio propicio de los rituales de producción y confiere al Marani su calidad de chacana: puente sagrado entre las tres comunidades del ayllu andino (*Jaqi*, *Wak'a* y *Sallq'a*), del que Estermann destaca la precariedad y a la vez la necesidad indispensable para la vida del ayllu, que él denomina: Cosmos. Este lenguaje simbólico es el recurso preciso del Marani para actuar con relevancia simultánea en todos los niveles de la vida del ayllu. Contrario al lenguaje técnico, que está restringido al ingeniero especialista, el lenguaje simbólico es universal y cósmico, permitiendo al Marani operar en los niveles religioso y empírico, ritual y técnico agrícola,

ético y judicial, social y político.

Si bien el Marani es el "encargado de la chacra comunal", no está encasillado en una especialidad técnica, como es el caso del técnico occidental totalmente limitado a su especialidad, en donde ejerce una autonomía absoluta. El lenguaje simbólico andino unifica e integra todos los dominios de la sociedad y el cosmos andinos: lo religioso, lo técnico, lo político, lo ético, lo artístico, lo económico... Tanto así, que nos recuerda la cosmovisión integral de la Edad Media en Occidente, mantenida en su unidad y coherencia gracias al lenguaje y categorías de la teología escolástica con su clara jerarquización universal de los valores.

Entre tanto, concluímos con la siguiente tesis: El discurso técnico del Marani y el ritual de producción del Taniru, se desarrollan con el recurso del lenguaje simbólico para comunicarse, efectiva y eficazmente, con las comunidades de los *Wak'a* y la *Sallq'a* y también entre los *Jaqi mismos.*

Paradigma: El Marani, atendiendo la chacra



Nota: Las autoridades - Marani y Taniru - ocupan una posición liminal: se encuentran en la zona de la frontera frontera (la zona que separa y une) entre los Jaqi y los Wak'a; son portavoz e intérprete de ambas "comunidades", y llevan el diálogo cósmico entre ellas.

Relación ritual y de producción, en tecnología simbólica.

Relación ritual y de producción, en tecnología simbólica y en tecnología empírica.

3

NUEVOS TIEMPOS, NUEVOS METODOS EN INVESTIGACION SOCIAL:

EL INVESTIGADOR SUBVERSIVO Y GENTES REBELDES

El investigador en ciencias sociales y socio-culturales ha perdido la confianza de la que gozaba antes en el mundo universitario, en la opinión pública y entre la dirigencia de la sociedad moderna de Occidente. Ya no tiene el mismo crédito que solía tener en los primeros setenta años de nuestro siglo.

Si nos limitamos al subcontinente latinoamericano, fueron los sociólogos los primeros académicos en salir, uno tras otro, de su torre de marfil y en comprometerse con el vulgo de la sociedad confiada a su vigilancia y supervisión. Participaron consciente y solidariamente en los fenómenos sociales investigados por ellos: luchas de clases, movimientos reformistas, proceses emancipatorios, misiones humanitarias, campañas políticas y religiosas de las fuerzas vivas de la sociedad, sea de estratos altos o bajos, sea de oposición o de reacción. Haciendo así tuvieron que enfrentar inmediatamente las más inclementes críticas de la elit académica, la difamación de la elit social, cultural y económica de los años '70, la represión más violenta de las fuerzas militares. De golpe, los "sociólogos comprometidos" perdieron el alto prestigio del tradicional catedrático y el calificativo de "maestros y autoridades" de la ciencia. Perdieron también la confianza del oficialismo - político y eclesiástico - y del público; perdieron la fe que se les tenía como "los médicos de la patología social" y como "los artífices de la modernización y el desarrollo". Fueron más bien tratados como elementos peligrosos y subversivos. Solamente aquellos colegas que habían quedado fieles al ideal de la ciencia clásica, su epistemología y su metodología, su "neutralidad y objetividad", pudieron mantenerse en sus cátedras, en ciertos países a condición de su lealtad jurada con los gobernantes, y siempre con considerable pérdida de prestigio y recursos para sus labores docentes e investigativas.

El mundo científico descubrió también que en ciencias sociales y socioculturales el objetivo de la investigación puede volverse contra sus investigadores: reaccionar, ofrecer resistencia, entrar en conversación y dialogar con ellos, presentarles alternativas de visión, convencerles de la confiabilidad de otras teorías.

Otro descubrimiento, a nivel epistemológico, fue que en ciencias sociales los investigadores son el principal instrumento de su observación científica y el más comprometido aparato de interpretación de sus datos sociales y culturales.

¿Dónde quedó la "verdad objetiva"? ¿Dónde estaba la garantía de la confiabilidad y la cientificidad de sus investigaciones?

Por este flanco les llegaron los implacables ataques de los científicos tradicionales en ciencias naturales y de los colegas positivistas del área de las ciencias sociales.

El mundo académico se dió cuenta también de que no solamente el objeto de la investigación social es un rebelde nato que cuestiona radicalmente el quehacer del científico. También descubrió que su propio colega - el científico social - es un subversivo nato, contaminado por el inevitable compromiso con sus investigados, contagiado por la rebeldía de su objeto de investigación, que remueve los fundamentos de la cientificidad clásica y que encaminado por una praxis heterodoxa corroe las raíces epistemológicas del conocimiento científico y cuestiona su validez.

Diez años más tarde, en los años '80, los antropólogos - después de haber pasado por toda esta crisis en ciencias sociales tuvieron que enfrentar un cuestionamiento más radical todavía, por las protestas y rebeldías de los pueblos indígenas del tercer mundo, cansados de ser investigados como bichos raros y husmeados como perritos de otra camada: "para fines científicos". ¿Cuál ha sido su respuesta y cómo sobreviviron estos investigadores socioculturales aquella inoculación del tercer mundo? ¿Siguen más difamados y desplumados que antes? ¿Lograron enriquecerse, moralmente, por una nueva función social y gracias a un nuevo concepto de ciencia que transciende la filosofía de Occidente? ¿Alcanzaron - desafiados por sus "objetos rebeldes de investigación" - cambiar ciencia por sabiduría? ¿Dejaron la observación y la registración por la vivencia misma y la emoción del andino, hijo de la Santa Tierra, críador de la vida en la chacra? ¿Lograron apreciar la cultura y la tecnología, la religión y la sociedad con los propios criterios del andino?

En las páginas que siguen nos dedicaremos a la crítica radical originaria de los pueblos investigados y al cuestionamiento de la validez y la confiabilidad de los conocimientos antropológicos "científicos".

Aún abandonando el tono polémico tenemos que reconocer que la antropología cultural, la sociología del desarrollo y la sicología intercultural son las ciencias que se han visto confrontadas, tal vez más que otras ciencias humanas, con crecientes protestas contra el método clásico de la investigación científica en ciencias socio-culturales. Sorpresivamente, la crítica viene de parte de su "objeto de estudio": los pueblos y grupos no-occidentales que no han sido formados en el pensamiento científico occidental. Con mayor fuerza se ha dado el caso si éstos estuvieron encaminados en un proceso de toma de conciencia de su iden-

tidad cultural diferente, o sea en un proceso de emancipación. Las protestas se resumen en unos pocos puntos:

"Nos reducen a objeto de estudio, desconociendo nuestra calidad de 'sujeto'".

"La posición del investigador es parte de su investigación e influye claramente en la conclusión".

"La pretensión de objetividad es falsa e imposible por cuanto el investigador mismo se encuentra en el proscenio, sea en el papel de protagonista, sea de antagonista".

"La falsa e imposible objetividad en ciencias socio-culturales es pretexto y recurso de dominación ideológica y de imperialismo cultural a que se presta el científico, a pesar de sus mejores intensiones y sus intensiones más humanitarias".

"Es diferente el informe de investigación científica si el autor es indígena o si es académico extranjero: en su interpretación de los hechos investigados, ambos llevan la marca de la visión personal de su autor".

"El académico extranjero por su respetable competencia profesional, ciertamente tiene derecho a interpretar la realidad socio-cultural investigada. Sin embargo, el sabio autóctona, por ser heredero y sujeto de su propia cultura, tiene un derecho prioritario a la auto-interpretación de su realidad socio-cultural".

Renato Rosaldo (1991; 157) acusa la subjetividad en el análisis social clásico, camuflada de neutralidad, imparcialidad e indiferencia: "El mito de la indiferencia proporciona a los etnógrafos una apariencia inocente que los aleja de ser cómplices de la dominación imperialista. No obstante el prejuicio y distorición derivan de los vicios de la subjetividad: interés personal, conocimiento previo y compromiso ético". Nos indica un camino para la renovación del método diciendo (ibid.; 31) que "el análisis debe aceptar que sus objetos de análisis también son sujetos analizantes que interrogan de forma crítica a los etnógrafos - sus escritos, su ética y su política".

Mencionamos tres focos de bullición en el proceso de renovación metodológica de las ciencias socio-culturales:

Primero el feminismo. Las investigadoras feministas en ciencias socio-culturales, lograron primero abrir una brecha en la torre de marfil del academicismo, demostrando por los hechos que la visión de la mujer es diferente y no menos científica. Los "indianistas" y otros "indigenistas" (los -ismos acusan también la ideología del que los califica así) pisando sus huellas demuestran que la cientificidad en ciencias socio-culturales obedece a otras normas y criterios. Ejemplo claro y fehaciente de ello es el reader "Más allá del silencio; las fronte-

ras de género en los Andes" de Denise Y. Arnold (1997), la que demuestra por esta valiosa colección de 18 artículos seleccionados que efectivamente existen nuevas direcciones en la investigación sociocultural, y en particular en los estudios andinos y los estudios de género y que esta innovación es efecto de nuevas metodologías. La conclusión innegable es que "más allá del silencio", las mujeres - aparentemente sin voz - "hablan con otras bocas" y con un dominio alternativo.

Luego los sociólogos latinoamericanos de los años '60 y '70. Estos investigadores situados "al otro lado" de la línea divisoria que oponía el tercer mundo al primero y confrontados en carne propia con la problemática del subdesarrollo, sintieron dolorosamente lo que es "la sociología situacional" y la teoría de "la perspectiva local" en ciencias socio-culturales. Donde los clásicos del estructural-funcionalismo interpretaban el subdesarrollo como una fase anterior en un proceso necesario de evolución natural, sus colegas tercermundistas desarrollaron la otra visión, formulada en "la teoría de la dependencia", para interpretar el subdesarrollo como una creación del llamado desarrollo occidental y como la otra cara de la misma medalla.

Finalmente los pueblos andinos mismos. Los andinos que desde hace tres décadas han invadido las universidades regionales del Ande en un gran esfuerzo de "reconquistar el espacio cultural", perdido en el proceso de colonización, han demostrado mediante estudios e investigaciones como de PRATEC en Perú, que efectivamente existe una tecnología andina, una tecnología sui géneris, una tecnología basado en el discurso del pensamiento seminal, como dijera Rodolfo Kusch, una tecnología bi-dimensional empírico-simbólica, una tecnología que apoyada en sus rituales de producción fue capaz de hacer producir el Ande más y mejor que la tecnología racional-científica, alógena. Este auto-descubrimiento de los investigadores indígenas andinos solo fue posible por la crítica radical al método académico con que antropólogos clásicos desesperadamente trataban comprobar la exclusiva cientificidad de sus monografías.

Más allá de un simple marco teórico creado específicamente para la interpretación de las actividades simbólico-rituales y técnico-empíricos del Marani que más abajo describimos en detalle, queremos exponer en este capítulo - a modo de ensayo semi-autónomo, a la vez que de sílabo al servicio de la enseñanza - cómo se ha ido gestando en la historia de la antropología una visión epistemológica y una metodología correspondiente que son realmente nuevas y que facilitan - y exigen - un diálogo abierto y transparente entre investigador e investigado; con el fin de que el segundo sienta interpretado correctamente el sentido de sus expresiones culturales; y al mismo tiempo para asegurar que la "auto-interpretación" del investigado tenga derecho prioritario.

En este acápite - en que nos guiamos básicamente por el libro del Dr. Peter

Kloos sobre la materia[1] - queremos resumir en forma panorámica este proceso de renovación metodológica, proceso que en las Américas fue encabezado precisamente por las investigaciones de un creciente número de mujeres antropólogas y de científicos sociales procedentes de las minorías, o mayorías, indígenas. Los filósofos de la ciencia se dieron cuenta de que en ciencias socio-culturales el hombre mismo es el principal instrumento de investigación causándose así problemas metodológicos insospechados en el trabajo en terreno: la llamada "observación científica". En consecuencia de ello, estos filósofos se vieron obligados a abandonar, radical y definitivamente, cualquier pretensión positivista y al mismo tiempo, para no entramparse en los arenales del subjetivismo, a asumir el desafío de encontrar un nuevo fundamento para asentar la confiabilidad del conocimiento científico en ciencias socio-culturales. Veremos sucesivamente estos cuatro aspectos del proceso renovador en la metodología de la antropología:

1. El hombre como instrumento de investigación. En una disputa trascendental, Galileo desafió a sus opositores a mirar por el telescopio que él mismo había construido para observar los cráteres de la luna y las lunas de Júpiter, para así verificar sus observaciones. Pero sus opositores se negaron a mirar. Y esto no fue una negativa irracional, aunque, posteriormente, resultó que Galileo tenía la razón. El argumento para negarse a mirar era que ese mismo aparato, tal vez, podría construir las imágenes que se verían a través de él mismo. Se trataba de imágenes que el ojo humano no veía. No existía ninguna teoría óptica que explicara cómo funcionaba el telescopio. Por eso no era razonable prestar crédito a las observaciones realizadas por medio de ese instrumento.

Teorías auxiliares (como la teoría óptica en el caso de la astronomía) pueden atrasarse (o adelantarse; digamos: asincronizarse) respecto de las teorías centrales de una ciencia, tal como demuestra la astronomía en tiempos de Galileo. Hoy día, la antropología se encuentra en una situación similar. Por un lado existe una tendencia a acentuar que el conocimiento es relativo y de considerar el conocimiento como un producto marcado por el momento histórico y las normas culturales vigentes en la época y el medio social del investigador. En la reflexión crítica sobre el valor del trabajo en terreno, existe una corriente que parte de esta base. Por otro lado constatamos que en las monografías etnográficas predomina una tendencia claramente positivista. Es necesario analizar esta discrepancia, ya que constituye el centro de la discusión contemporánea sobre el método en ciencias socio-culturales. A este tema dedicamos este primer párrafo.

[1] Peter Kloos: Filosofie van de Antropologie (La Filosofía de la Antropología); Martinus Nijhoff, Leiden, 1988.

El trabajo en terreno es una forma de investigación en que el científico se establece por un período prolongado en la comunidad que desea estudiar. Con preferencia este periodo ha de ser no menos de un año, para poder presenciar todo un ciclo anual. El conocimiento en el campo de las ciencias socio culturales se adquiere en una relación directa, personal, con los integrantes del grupo, o la comunidad bajo estudio. Sin embargo, esta expresión es algo engañosa, porque el investigador foráneo no puede participar, sino en un grado mínimo, en la vida de la comunidad. Además, la mayor parte de la información no es el resultado de sus propias observaciones sino de sus conversaciones, sean entrevistas formales, sean tertulias informales. Raras veces los investigadores participan en las guerras de "su" tribu o en un asesinato organizado; raras veces son realmente pobre viviendo en el nivel económico normal de "su" comunidad. Aún en el caso en que el investigador recibe honores y títulos honoríficos, o que es considerado como la reencarnación de los antiguos héroes de la comunidad, no podemos decir que ellos viven con todos los riesgos, la vida de aquella comunidad. Desde un principio son muy conscientes que, después de su período de observación, partirán, para volver a su propia familia y su medio social, académico. Aunque los investigadores en terreno acentúan que su información es de observación personal, se describen muchas costumbres y fenómenos, sin haberlas visto con ojos propios. Muchos asuntos ilgales, o condenables, como aborto o manipulación política en alto nivel, son ejemplos de acontecimientos en que investigadores muy pocas veces serán admitidos, aunque la gente esté dispuesta a contárselos.

Sin embargo, la intención de participar y observar personalmente es de muchísima influencia, aunque fuera solamente por el hecho que la gente suele portarse diferente cuando se la observa, y que en realidad actúan diferente de lo que cuentan hacer o de lo que deben hacer. El investigador debe ser consciente de esta discrepancia que con mucho empeño podrá reducir, pero nunca superar totalmente.

Este método de participar y observar implica que tenemos que considerar al mismo investigador como el principal instrumento de investigación. Observaciones en el campo socio-cultural, suceden con ojos y oídos humanos, sin recursos independientes o instrumentos objetivos. Hombres y mujeres concretos e individuales están entre la realidad socio-cultural y el producto científico (por ejemplo, conocimiento en forma de una monografía). El investigador participativo es parte del panorama que él describe, y esto tiene grandes consecuencias para la "objetividad" y la "cientificidad" de su producto.

El carácter idiosincrático de este instrumento de investigación (el hombre mismo), nunca ha pasado inadvertido, desde el comienzo de la investigación antropológica en terreno. Malinowski fue uno de los primeros en señalarlo. Solía

acentuar la discrepancia que generalmente existe entre las reglas y normas de una comunidad y el comportamiento real de la gente que, se supone, debería vivir según estas reglas.

Rosaldo, que usa el término de "la ubicación del investigador" para definir el problema de la fallada objetividad en ciencias socioculturales, resume: "El etnógrafo, como sujeto ubicado, comprende ciertos fenómenos humanos mejor que otros. El o ella ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. ... El concepto de ubicación también se refierea la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento (1991; 30)". Precisamente un método de investigación en que el investigador vive entre la gente facilita el acceso a estas "imponderabilia" de la conducta real, pero - así nos avisa - solamente en la medida que el investigador sabe sintonizarse con la gente, gracias a una personalidad altamente sensible y sociable. De hecho, Malinowski admite con esto que los hechos, fenómenos, acontecimientos registrados por el investigador dependen de la persona del observador. Sin embargo, (y esto es característico para la metodología aplicada en esta escuela), insistía en que el investigador debe facilitar siempre que "los hechos hablen por sí mismos". Margaret Mead, otra investigadora de la misma escuela y época, insistió también en la cualidad de sociabilidad y la capacidad de empatía que necesita el investigador en terreno, si pretende conseguir una buena y lograda observación participativa. Cuarenta años más tarde, escribió Oscar Lewis, que los recursos más eficaces del investigador en terreno son: la simpatía, la empatía y la convivencia sincera con la gente a quien se está investigando. Powdermaker[2] dijo: "El antropólogo es un instrumento humano con que se estudia a otros seres humanos y su comunidad".

Estas ideas circulan, desde hace por lo menos, 50 años en todo el mundo de las ciencias socio-culturales. Sin embargo, no se ha llegado aún a una epistemología antropológica que englobe tanto las ideas teóricas como la metodología en las disciplinas socio-culturales. Un buen ejemplo de esta deficiencia tan patente es la monografía que Evans-Prichard escribió sobre los Nuer, un pueblo ganadero de Africa. En su libro titulado: "The Nuer" y publicado por primera vez en 1940, el autor analiza cómo es posible que 200.000 personas agresivas y nerviosas conviven en forma bastante pacífica y sin que su comunidad disponga de instituciones políticas y jurídicas centrales. En su introducción el autor relata las circunstancias de su investigación, realizada en los años 1930. Los Nuer lo consideraban como un enemigo. Poco antes de su llegada, sus compatriotas los Ingleses habían bombardeado y matado una parte considerable de los rebaños

[2] H. Powdermaker: Stranger and Frend. The way of an anthrpologist; Secker & Warburg, London, 1967

de los Nuer para sujetar, así, este pueblo indómito y reducirlo a su gobierno colonial. Evans-Prichard trabajaba, efectivamente, para el gobierno inglés que necesitaba sus informes para lograr una administración colonial "sin problemas". Durante su investigación, el ejercito colonial buscaba capturar a los profetas indígenas quienes eran considerados como la fuente de desórdenes. El mismo Evans-Prichard presenta una serie de ejemplos de cómo los Nuer saboteaban su investigación y lo llevaban al borde de una neurosis, (una "Nuerosis", decía él mismo). A continuación el autor presenta un análisis magistral de un sistema sociopolítico sin instituciones centralizadas. En un segundo libro (1951) describió el matrimonio y las relaciones de parentesco y un tercer libro (1956) expone la religión de los Nuer.

El autor - siendo un investigador maduro y muy experimentado y escritor de una serie de otras obras muy importantes y valiosas - nos asombra y nos desconcierta realmente, porque no nos informa de ninguna manera sobre la forma en que consiguió su material. No alcanzamos a saber cuál es la parte del autor mismo como persona, y como ciudadano inglés, en el conocimiento aparentemente objetivo que contienen esos tres libros sobre los Nuer. La pregunta no carece de importancia. Posteriormente autores como Kuper y Boissevain pudieron cuestionar con buenos argumentos algunas piezas fundamentales del hermoso edificio construído por Evans-Prichard e indicar algunas contradicciones entre los modelos de conducta descritos por el autor y la conducta real de los Nuer. Evans-Prichard se excluyó, totalmente, del "proceso de formación de conocimientos" sobre los Nuer. Por eso no podemos distinguir en qué aspecto, y en qué grado, la imagen que este autor nos pinta de los Nuer, es su propia creación.

Vale señalar una diferencia interesante entre los sociólogos - que en el último siglo escribieron centenas de libros y artículos sobre cómo hay que hacer una investigación sociológica - y los antropólogos, que no escribieron sobre la cuestión del método, sino que simplemente investigaban. Hasta en los años 60, en el tiempo de la descolonización, el trabajo de investigación en terreno era más y más cuestionada. Los representantes de los pueblos descritos y estudiados por los investigadores coloniales, comenzaron a cuestionar la objetividad de esas descripciones. Malinowski y Mead fueron los únicos que, prácticamente, habían presentado reflexiones e indicaciones metodológicas. En los años 60 aparecieron nuevos géneros de monografías, resultado de reflexiones críticas sobre el método y sobre sus consecuencias para la formación de teorías.

2. El problema metodológico del trabajo en terreno. El primero en

romper el silencio sospechoso de investigadores en antropología, fue la americana Laura Bohannan en "Return to Laughter" (1954). Es significativo que haya escrito bajo seudónimo y que optara por el género literario de la novela. En su libro ella describe sus experiencias en el trabajo en terreno, el modo cómo la trataban los integrantes de aquella comunidad y las consecuencias que aquella conducta tuvo para ella misma. Esta franca información sobre la manera de ser y trabajar del investigador se conoce como "literatura-confesión". A partir de los años 60 aparecieron, cada vez más, informes de investigación con ese carácter de "confesión" y actualmente se conocen más de 75 monografías de este tipo.

Hay, también, un número creciente de monografías cuyo autor no disimula su presencia, tal como lo hizo Evans-Prichard.

Por lo demás se observan grandes diferencias en el conjunto de monografías de tipo "confesión". Algunos tienen la extensión de un artículo, otros de un libro; algunos usan nombres ficticios, pero la mayoría son francos referente a la identidad del autor y del pueblo descrito. Muchos se refieren a una sola investigación; algunos a toda una carrera profesional. Casi todos fueron escritos para ser publicados, pero una excepción es el diario de Malinowski, escrito en polaco y, en forma póstuma, traducido en inglés y publicado en 1967. La mayoría de los informes pretende, solamente, comunicar al lector cómo transcurrió la investigación; algunos pasan casi a ser relatos autobiográficos y pierden interés como informe antropológico; algunos, en cambio, van más al fondo y tratan de transformar las experiencias de terreno en una teoría epistemológica, como Cesara en su libro: "Reflections of a Woman Anthropologist" (1982).

Para una visión crítica de esta literatura-confesión, hay que mencionar, también, la aparición de otro género que se dio en el mismo momento: el manual de Operaciones para el investigador en terreno. Ejemplos son: Epstein (1967) y Jongmans & Gutkind (1967), que presentan toda la escala de técnicas de investigación. Otros, en cambio, enfocan la observación participativa y persiguen orientar al investigador para tal enfoque.

Ambas categorías - la "literatura-confesión" y los manuales - son el resultado de un malestar general referente a la base empírica de la antropología. Sin embargo, ambas representan un punto de partida diferente en cuanto al carácter del conocimiento científico y al lugar y función del investigador en su generación.

Por otra parte existe la conciencia que los investigadores - contrario a instrumentos mecánicos - no pueden ser calibrados. Pero, siempre es posible describir su modo de trabajar y el efecto de ello en el conocimiento generado. En este punto de vista se reconoce una visión relativista sobre el conocimiento y se aprovecha, expresamente, la oportunidad para una visión crítica y un enten-

dimiento más cabal del resultado de la investigación. Una parte de la literatura-confesión pareciera ser como un intento del investigador que trata de verse y presentarse como parte de la realidad descrita en su obra.

Pero también existe la conciencia de un ideal científico en que el investigador -aunque incapaz de reducir a cero la marca de su individualidad en la obra - pretende disminuirla al máximo. Procedimientos formales, métodos y técnicas calibradas y estandarizadas han de ayudar a acercarse a este ideal, para neutralizar, así, el efecto idiosincrático del investigador.

Sin exagerar, podemos afirmar que en estos dos campos existen conceptos totalmente diferentes referente al carácter del conocimiento en ciencias socio-culturales.

A.- El primero calificaríamo como un concepto dialéctico del conocimiento. En el concepto dialéctico, el conocimiento es una creación del investigador. El conocimiento es creado en la intereacción entre el investigador y los investigados cuyo modo de vida se investiga. En un sentido más amplio se trata de una interacción entre el investigador con su medio socio-cultural y la situación total del terreno en que se encuentra y pretende describir. Esta interacción no termina con el fin de la estadía en terreno, sino persiste en el período de reflexión, de elaboración de apuntes, interpretación y formación de teorías. Este concepto implica que no existe conocimiento antropológico sin investigadores. Otra implicancia es que el investigador es parte de la realidad bajo estudio y que, como tal, debe ser descrito en el informe de investigación.

El término "dialéctico" se presta para mal entendido. Por eso citamos un ejemplo del libro de Peter Kloos a quien seguimos y quien cita su propia experiencia (dando, al mismo tiempo, un ejemplo de literatura-confesión). Este investigador llegó en un pueblo de Sri Lanka con agricultura de riego, con un diseño de investigación hecho que fue abandonado en el momento de su confrontación con un problema muy serio que vivían los agricultores. Se quejaban que "ya no era posible cultivar sus tierras bajo riego" y, efectivamente, a pesar de la escasez de tierras y la buena calidad de suelos en la región, había gran cantidad de chacras sin cultivos. Los agricultores decían que faltaba unión, que la envidia no permitía la mínima colaboración (la que es indispensable para un sistema de riego). Kloos se preguntaba - en un nuevo plan de investigación - de dónde venía esta envidia y descubrió, estudiando las relaciones interpersonales en el pueblo, que había dos facciones: la primera era un grupo de parentesco muy coherente, la segunda era una especie de coalición suelta de propietarios más o menos emparentados con sus clientes operarios y protegidos. El investigador creía, en un principio, que el primer grupo era el más antiguo y el nucleo original de la comunidad, pero una investigación genealógica e histórica le

obligó a bandonar esta hipótesis, indicándole que el origen de esta envidia y la no-cooperación no estaba en las relaciones de parentesco, sino que se encontraba en unas transacciones de compra-venta de tierras alrededor del año 1900. Los campesinos no podían (o no querían) informar al investigador al respecto, de modo que tuvo que recurrir a una investigación de archivos, indagando sobre la política colonial de la tenencia de tierras. Los archivos le enseñaron un ambiente conflictivo entre el gobierno colonial y los campesinos, que se trasladó a las relaciones entre campesinos. Esta nueva información permitió a Kloos tomar y estimular nuevas conversaciones con los campesinos y de ello surgió la imagen de una nueva comunidad campesina, basada en agricultura de riego y recursos económicos, que, poco a poco, fue estrangulada por una economía colonial de mercado. El efecto fue que algunos propietarios locales con recursos limitados aprovecharon la oportunidad de mejorar su posición por la vía política, arruinando, para ello, la antigua estructura comunal, pero con el resultado final de una posición económica sensiblemente desmedrada para el pueblo y para ellos mismos (Kloos, 1988).

El ejemplo citado enseña que la imagen de aquella comunidad que nos pinta el investigador Kloos es el resultado de un proceso muy complejo de interacción entre el antropólogo de terreno, con sus ideas científicas, culturales y políticas, y el pueblo con su situación problemática, donde vivió un largo periodo como investigador.

Esa imagen es la creación de Kloos. Otro investigador que visite e investigue el mismo pueblo nos presentará una imagen distinta, aun respetando todos los hechos. Por eso la figura de Kloos no puede desaparecer de la imagen.

El investigador que hace sus observaciones no es nunca como una máquina fotográfica. El instrumento mecánico de investigación no aparece en la foto. En cambio, el instrumento humano siempre aparece en la imagen que resulta de la investigación. El investigador humano en ciencias socio-culturales (y aun en todas las ciencia) no es un instrumento neutral, sino un instrumento comprometido, interesado, con sentimientos y afectos frente al objeto de su investigación y, por ello, dirige "sus acciones y su investigación, como un chofer a su auto".

Otra observación que permite este ejemplo es el modo de avanzar en esta investigación y en la casi totalidad de las investigaciones socio-culturales: un camino de problemas señalados, posibles respuestas, intentos de verificación, respuestas rechazadas, nuevos problemas, etc. De hecho, este es el camino normal del método científico, un camino de doble vía entre el modelo (o la hipótesis) y la realidad, que hay que recurrir en un continuo va y ven, para realizar una larga serie de correcciones y nuevas observaciones. Este es el proceso real de la construcción de conocimientos. Por eso es - para decir lo menos - sorprendente

que tantos investigadores, como Evans-Prichard en su libro "Los Nuer", prefieren borrar sus huellas para disimular su presencia en la comunidad descrita. La explicación de este "silencio conspirativo de los antropólogos", como se lo ha llamado, está en la segunda visión, o concepto del conocimiento, que encontramos en los libros y artículos de los antropólogos sobre epistemología y metodología.

B.- El segundo concepto lo llamaríamos el concepto positivista, porque parte de la suposición que los datos antropológicos ya están presentes independientemente del investigador y sólo esperan ser recogidos. Para estos investigadores, se trata simplemente de encontrar unas técnicas adecuadas de investigación, para recolectar los datos, con la ayuda de informantes. Estos términos en si ya son ilustrativos: solamente cosas que ya existen pueden ser recolectadas. Los "informantes" son los que administran y manejan el reservorio de estos datos. No es relevante saber quién es el que maneja las técnicas de recolección de datos. En la planificación de la investigación, el diseño es de interés fundamental, no así la persona del investigador. Este desaparece del informe final de la investigación. La ausencia de la persona del investigador (o la minimización de sus huellas) en el informe es muy explicable por la epistemología positivista de fondo y por la idea de confiabilidad de los resultados, en términos de "repetibilidad". Otra razón para camuflar o minimizar la presencia de autor el significado político del conocimiento científico.

La diferencia entre ambos conceptos de conocimiento científico, no se nota tanto en las técnicas de investigación que se aplican. Un investigador que va de casa en casa con su cuestionario para juntar datos censales, no es por eso un dialéctico o un positivista. La diferencia es, más bien, de índole epistemológico y menos de tipo metodológico. Todas las técnicas conocidas podrían ser manejadas utilmente en ambos campos científicos. Bien es cierto que los positivistas tendrán una preferencia marcada para técnicas cuantitativas y métodos duros, mientras que los dialécticos recurren, con más facilidad, a técnicas cualitativas y métodos blandos. Los primeros enfocan de preferencia la dimensión social y económica de una comunidad, y los segundos tendrán más ojo para la dimensión cultural de la misma. Nótese que en las preferencias que los investigadores se permiten seguir, está ya una parte significativa de su mano creadora que definirá el resultado de la investigación. Esto no vale solamente para los dialécticos (que son conscientes de ello) sino también para los positivistas (que lo niegan, o lo ignoran).

Los científicos tienen acceso a los fenómenos culturales sola y exclusivamente gracias al instrumento de investigación más complejo que existe: el ser humano mismo. Sin embargo, les cuesta muchísimo sacar las conclusiones del caso; es más, la idea de que el conocimiento es una “construcción humana”,

si bien aparece en varios artículos y libros sobre el trabajo de investigación en terreno, aparentemente no influye para nada en el carácter de la monografía antropológica. Una revisión de las monografías escritas en los últimos 25 años demuestra que en la práctica etnográfica los investigadores están claramente bajo la influencia de los ideales positivistas del conocimiento científico, aunque el postivismo fue declarado muerto hace 20 años. Las ideas epistemológicas y la práctica etnográfica discrepan en forma sorprendente e inexplicable. Los antropólogos contemporáneos, cuando hablan de su trabajo en terreno, reconocen todos el carácter dialéctico del proceso de investigación, pero al presentar los resultados de su trabajo, parecen olvidarse del trasfondo de su visión epistemológica. En ese momento parecen sentir más la urgencia de anclar firmemente su libro en la realidad misma.

Pero hay excepciones a esta regla, como el caso de Jean Briggs con su libro "Never in Anger" (1970). Es un buen ejemplo de una monografía en que el proceder dialéctico y el aporte estratégico de la investigadora misma aparecen a plena luz. El tema central del libro trata de las reacciones emocionales de los Inuit.

Escribe Briggs: "Por una parte describo mis observaciones de la conducta de los Inuit, y los sentimientos que esa conducta me parecían expresar; por otra parte describo mis propios sentimientos en ciertas situaciones. Me lo justifico, por el hecho que yo mismo era parte de la situación investigativa. Las reacciones de las Inuit que me hospedaban, a mi conducta y mis sentimientos fueron una fuente inapreciable de datos".

La conducta que ella describe era básicamente la conducta Inuit, que es parte de su comunidad, su cultura y de su persona. Sin embargo, sin la presencia de Briggs los Inuit no se habían comportado como efectivamente lo hicieron en reaccionar los caprichos de la investigadora. En caso que otro investigador con otro tipo de personalidad hubiera realizado el diseño de investigación, jamás habría provocado las mismas reacciones que Briggs provocó. Sin embargo las reacciones que describe Briggs son típicamente Inuit, y forman parte de la realidad "objetiva" de su comunidad y cultura. En este caso existía un motivo muy claro para seguir el procedimiento que escogió Briggs: las reacciones de los Inuit que ella estudiaba eran en gran parte provocadas por la propia conducta de la investigadora, la que, según las normas de conducta Inuit, era altamente desadaptada.

Una pregunta que aparentemente no ha causado molestias a Briggs, es: "¿Con qué derecho puede un investigador exponer la gente que lo recibe a sus caprichos e impertinencias, rebajándola a la calidad de conejillos de prueba?"

Otro ejemplo que vale citar es la monografía de Siskind "To hunt in the

morning" (1973), que describe una comunidad selvática del Perú. En su introducción la autora describe el desarrollo de su interés y su actitud en la investigación . En un comienzo, ella consideraba a los Sharanahua solamente como objeto de su investigación para la tesis de doctorado. Después, consideró seriamente la posibilidad de ir a vivir definitivamente entre estos indígenas. Finalmente, ella llegó a una tercera fase en su actitud frente a la comunidad estudiada; escribe:

"Esta tercera fase consiste en verte a tí mismo en los Indios y ver al Indio en ti mismo, en tomar conciencia de las limitaciones impuestas (por la cultura local, el medio natural, la situación colonial en que viven) al modo de vivir de los Indios, para reconocer que nosotros mismos somos también limitados. Esta conciencia conduce a más comprensión y respeto ante el deseo de los Sharanahua de vivir según el estilo de los peruanos modernos. No es que logren algo mejor, cuando pasan por un proceso plurigeneracional de aculturación. No es tampoco, que la cultura peruana, o la norteamericana sea mejor, o superior a la de ellos. Se trata de respetar los deseos de una gente que busca romper las limitaciones de su cultura, igual como nosotros mismo lo podemos desear ante nuestras limitaciones. En esta perspectiva escribí en esta etnografía las estructuras y la organización de la interacción social que garantizan al Sharanahua un modo de vivir relativamente seguro, pero describiendo también las contradicciones y limitaciones creadas por esas estructuras, y la manera en que éstas limitaciones marcan el encuentro de los Sharanahua con el mundo moderno."

Aunque no estamos de acuerdo con las razones de su actitud respetuosa a la auto-determinación de los Sharanahua, vale agregar aquí que, en sus descripciones, Siskind se mueve con facilidad del plano de la conducta observada, al plano de la conducta transformada en mitos y ritos. Interesa que se logre interpretar sus propias observaciones a través de los ojos de los Sharanahua; así las interpreta a partir de la mitología. De este modo, ella transciende también la contradicción entre observación y participación: sus observaciones parten de su participación activa en lo que sucede en aquella comunidad selvática.

La investigadora está en muchos momentos presente en las descripciones de los hechos y en la manera en que llega a formar sus ideas e interpretaciones. Su monografía ofrece una imagen fiel de los Sharanahua, tal como ésta se ha formado en su cabeza (en su imaginación) gracias a su presencia personal entre aquellos indígenas allá mismo, y en aquel momento.

3. Las ciencias socio-culturales entre positivismo y solipsismo. El conocimiento desarrollado en el sentido dialéctico está marcado esencialmente por el científico que lo produjo. Dado que cada científico es una persona individual

y única, este conocimiento estrictamente no es repetible, o reproductible.

Por eso, desde el punto de vista epistemológico, la teoría dialéctica del conocimiento se acerca al solipsismo, que es la teoría según la que solamente el sujeto conocedor y sus actos conscientes existen realmente. El solipsismo es una forma extrema de idealismo subjetivo, en que solamente el sujeto individual existe realmente y en que toda la realidad exterior no es más que imaginación y representación que no existen sino en el sujeto conocedor.

Briggs escribió: "Jamás podría yo escribir nuevamente el mismo libro, y tampoco podría otro investigador escribir un libro exactamente igual." (Briggs, 1970, 7). Margaret Mead podría haber dicho lo mismo. Por eso, el carácter personal del conocimiento es una puerta abierta al engaño puro y simple. Existen, efectivamente, casos de monografías fraudulentas como de Florinda Donner, quien describe sus experiencias ficticias "Entre los Indios Yanomano", de Venezuela (1982). Este fraude ocurre con mayor facilidad, porque, muchas veces, los antropólogos prefieren (con motivos atendibles de privacía que los investigados reclamarían) cambiar los nombres e identidad de sus informantes y de los pueblos presentados en su monografía.

Si bien el uso de seudónimos se justifica plenamente por motivos éticos, este recurso limita bastante las posibilidades para verificar las descripciones. Aquí se puede aducir un nuevo argumento para cuestionar la credibilidad y la confiabilidad del investigador. Otra consecuencia es que, en tales casos, conocemos "la comunidad" solamente a través de un solo investigador. Por lo demás, existe cierta tendencia entre investigadores de escoger un pueblo que jamás ha sido investigado por nadie y, posteriormente, no les gustaría que colegas se metan en "su pueblo", su feudo. Fortes lo llamaba el "one man, one tribe syndrome."

Pero los "pueblos vírgenes" son cada vez más escasos. En los últimos años ocurre más y más que se retorna a un estudio anterior, que suele llamarse "investigación continuada". Sucede que un investigador que busca conocer un proceso de cambio sociocultural, escoge una comunidad donde hace diez años antes ya se hizo una investigación bastante completa y confiable. Comparando en interpretando, el investigador busca conocer e interpretar el proceso de cambio, en este caso específico. Sucede también que una segunda investigación lleva a cuestionar la validez de la primera. Consciente o inconscientemente - se dice - el primer investigador ocultó sus puntos de partida, y los supuestos con que inició el diseño de la investigación y su labor en terreno. Luego, buscando lo que quiso encontrar, lo encontró efectivamente, pero con manchas blancas en su conocimiento panorámico de la comunidad, que "demuestran" una estructura totalmente diferente del fenómeno investigado. Una segunda imagen, contrastante, podría detectar estos vacíos y reestructurar el panorama. Un caso

interesante que lo ejemplifica es un antiguo estudio de Ruth Benedict, quien describió una comunidad Zuni, de los Indios Pueblos, México en su "Patterns of Culture" (1934). Una de estas pautas culturales de los Zuni sería la ausencia (o el control) de fuertes emociones, como las que podrían soltarse en casos de defunción, o divorcios. Diez años después el antropólogo chino Lí An-Che retomó este estudio y sus conclusiones eran diferentes. A su opinión, expresaba el Zuni, bajo la superficie de fórmulas religiosas y la apariencia de conducta social, sus emociones espontáneas. Benedict, en cambio, había afirmado que las fórmulas y los rituales suprimían la expresión de aquellas emociones.

Generalizando, podemos decir que los investigadores no suelen discrepar sobre los hechos culturales (como ritos, mitos, costumbres) sino sobre la interpretación de los mismos.

Lo que uno llama "seguridad", lo llama otro "represión" o "control social". Lo que uno caracteriza como "autoridad moral", lo interpreta su colega como "tiranía". Los investigadores pegan estos rótulos sobre las comunidades investigadas, movidas y condicionadas por su propia historia y medio socio cultural.

Las calificaciones favorables o condenatorias, que incluyen estos términos (tiranía, autoridad, represión, seguridad), tienen todas una clara carga emocional. Sin embargo, no por ello, tenemos que evitar (si fuera posible) estos términos porque estaríamos eliminando parte del objeto de la investigación mismo. Una de las pretensiones del investigador en ciencias socio-culturales es precisamente percibir una comunidad y cultura ajenas por los ojos de sus propios miembros, lo que exige también el uso de términos cargados de emociones.

Todo esto justifica la pregunta: ¿Qué es precisamente la validez del conocimiento en ciencias socio-culturales? ¿Cuál es el status del conocimiento antropológico? Estos investigadores se entretienen creando conocimientos científicos referente a comunidades y culturas que generalmente no son las suyas. Estas comunidades y culturas constituyen para estas disciplinas la realidad que se supone existe también independientemente de los observadores científicos. ("Se supone", porque de ello no tenemos más seguridad que del supuesto de que, al cerrar el refrigerador, la lucecita está apagada).

Sin observadores y sin observaciones, no podemos estar seguros de la existencia de la realidad. Una conclusión de ello es que el conocimiento de la realidad incluye también al observador y a sus observaciones. En algunos casos, esto significa que aquella realidad debe haber sido modificada por la presencia del observador y sus observaciones (o experimentos como es el caso de Briggs). En otros casos, esta influencia del investigador y sus métodos sobre lo observado es igual a cero (este es el caso del observador en astronomía). En la arqueología

encontramos todo lo contrario: el científico que excava una tumba destruye, de hecho, el objeto de su investigación (la que, por este mismo motivo, no es repetible).

Las ciencias socio-culturales se encuentran en una posición intermedia entre ciencias como la astronomía y otras como la arqueología excavadora. De una comunidad y cultura descrita en una monografía forma parte inseparable el investigador y su investigación. Y más allá: No hay epistemología sin sujeto conocedor.

4. La confiabilidad del conocimiento. Hemos mencionado tres posiciones de epistemología: la positivista, la dialéctica y la solipsista. Estas tres posiciones difieren unas de otras en varios aspectos: primero, según el rol que se deja al investigador; también según el fundamento del conocimiento; finalmente, según el status del conocimiento. En el siguiente esquema se resumen las diferencias de estas tres posiciones epistemológicas.

Sostenemos que en la ciencia y, particularmente, en la ciencias socio-culturales, no podemos sino guiarnos por la segunda posición, la dialéctica.

La posición positivista no es sostenible, porque no puede haber conocimiento sin sujeto conocedor, es decir, sin el investigador que produce el conocimiento. Sin embargo, tenemos que encontrar una explicación para las continuas tendencias claramente positivistas en las ciencias de la cultura como la antropología cultural y, más aún, en la etnografía. Por otra parte, la posición solipsista está fuera del terreno de la ciencia, mientras un enfoque dialéctico puede acercarnos, sin problemas, al conocimiento científico.

Cuadro 5

Tres posiciones epistemológicas y sus principios.

Posición epistemológica	Posición de investigador	Autopresentación del investigador	Fundamento del conocimiento	Carácter del conocimiento
POSITIVISTA	Investigador como instrumento neutro.	Investigador "ausente".	En el otro.	Conocimiento sin sujeto conocedor.
DIALECTICA	Investigador en "interacción".	Investigador como persona presente pero como trasfondo.	En nosotros.	Conocimiento historicamente determinado.
SOLIPSISTA	Investigador como individuo único.	Investigador presente en el centro del informe.	En mí.	Auto-conocimiento del sujeto investigador.

La posición dialéctica es sostenible, desde el punto de vista epistemológico. Esta posición reconoce el rol estratégico del investigador, pero se mantiene dentro de los límites de la cientificidad, Pero ¿con qué criterio fijamos los límites de la cientificidad? La filosofía de la ciencia se ha empeñado, desde los años 60 de nuestro siglo, en buscar una respuestas, pero no logró una respuesta uniforme.

Uno de los inconvenientes señalados, a menudo por los críticos de la posición dialéctica, es que sus observaciones no son repetibles y que están muy ligados a las características propias de la persona del investigador. Estos serían los motivos por los cuales el enfoque dialéctico no sería un enfoque científico. Muchos investigadores en ciencias socio-culturales reconocen, voluntariamente, que su trabajo no es repetible, o reproductible. Pero hay que preguntarse ¿Es, o no, un criterio razonable la exigencia de ser repetible para calificar el resultado de una investigación en ciencias socio-culturales? Creo que no. Una realidad en constantes vías de cambio y un instrumento de observación no calibrable, implican que la repetibilidad como criterio de cientificidad de los conocimientos en ciencias socio-culturales no es una exigencia razonable. La diferencia entre la posición dialéctica y la posición solipsista no está en la repetibilidad de los

resultados de la investigación, sino en la *credibilidad*, más bien en la confiabilidad de la relación entre informe de investigación y realidad investigada. La *confiabilidad* de una descripción depende (a) de cómo el investigador explica su marco teórico y (b) de si el lector puede estar de acuerdo con la selección y la presentación del material recolectado.

Por otra parte, podría alguien objetar que en la ciencia interesan los resultados de la investigación y no la odisea del investigador en sus intentos de cazar los datos necesarios para captar la realidad empírica: ¿Por qué no se puede borrar toda la marca persona del investigador, cuando todos los resultados de la investigación ya están entregados a papel? Ciertamente esto sería posible. De hecho, la gran mayoría de los investigadores parten de una posición dialéctica, aun sin decirlo con tantas palabras, lo que implica que suprimen de su informe todo lo que se refiere al proceso de formación (o construcción) de los conocimientos presentados. La mayoría de las monografías contemporáneas se caracterizan por carecer de toda información respecto al papel del investigador y del proceso de formación de conocimientos. Tal carencia de información referente a un aspecto tan vital de los conocimientos presentados, rebaja más bien el nivel de la confiabilidad en vez de aumentarlo.

Con un ejemplo lo ilustraremos. En la introducción de su libro "Círculo de Fuego" (1976), el antropólogo francés Lizot escribe que su intención es dejar en este libro que los mismos indígenas (los Yanomami, en este caso) hablan por sí mismos. Luego describe en palabras sencillas la guerra y la religión. El resultado de este método es fascinante. Sin embargo, Lizot engaña a sus lectores. En la introducción confiesa que el mismo cumple en este libro el papel de portavoz de los Yanomami. Pero, leyendo, nos damos cuenta que Lizot habla solamente a nombre de los hombres.

¿Las mujeres no hablan? Dice, también, en una simple frase que en la mayoría de los amoríos y sus complicaciones, descritos en sus páginas, el mismo actuó como intermediario que hacía contactos. Pero en la descripción misma de las historietas, no aparece Lizot. No sabemos cómo los hombres Yanomani (¿Y las mujeres?) le solicitaban sus servicios. Tal vez estas historietas del amor no habían tenido lugar si Lizot no hubiera actuado como intermediario. Hasta qué punto son confiables sus descripciones de las historias amorosas, si el autor mismo nos cuenta que suprime un elemento esencial de estas historias (¿La mediación en una historia de amor es esencial?)

En este contexto vale recordar la discusión que originó, en 1967, la publicación del diario de campo de Malinowski, quien dejó a la vista la discrepancia entre su enseñanza sobre "cómo hacer una observación participante" y por otra parte su propia manera de hacerla en la isla de Trobriand. Este diario es mucho

más que una nota folklórica agregada a la monografía del investigador, porque nos muestra las dudas, las preferencias y las ideas personales del autor, por ejemplo sobre la posición de la mujer; y estas ideas personales explican por qué las mujeres descritas en la monografía, ocupan una posición bastante humilde. Malinowski vio la posición de las mujeres de la isla por su propio lente. Esa lente la "podemos tomar en consideración, gracias a la publicación del diario de campo."

¿Qué es lo que significan todas estas observaciones para el modo de trabajar del investigador en ciencias socio-culturales?

1.- Significa que una monografía ha de ser, también, una descripción del desarrollo de los conocimientos. Interesa que el lector esté en condiciones de ver la formación del conocimiento como proceso de producción científico, ver, también, los factores que marcan, notoriamente, los resultados de la investigación.

2.- Significa también que una monografía jamás será la última palabra sobre una comunidad y cultura determinada. Una monografía es una sola imagen de tantas otras posibles de aquella comunidad. Esa monografía no es veraz (o falsa) en un sentido absoluto, sino es veraz (o falsa) dentro de las precondiciones de la investigación. En este sentido ya no tiene sentido la antigua distinción entre "subjetivo" u "objetivo". Se trata de la distinción entre "confiable" y "no confiable" y esto implica que tenemos que poder seguir al investigador por todos sus caminos en el proceso de producción.

3.- Significa, también, que tenemos que abandonar la idea de que nuestros conocimientos referente a cierta comunidad o pueblo están basados en el trabajo de un solo investigador. En las ciencias históricas decimos que cada generación debe re-escribir la historia. Así también en las ciencias socio-culturales: diferentes investigadores deben dedicarse a los mismos temas y objetos de investigación.

4. Significa, finalmente, que la llamada "literatura-confesión" ya está demás. Este género en monografías cumplió un rol esencial en la reflexión sobre el trabajo de investigación en terreno, porque demostró que un concepto de conocimiento sin sujeto conocedor es un error. Sin embargo, este género fue erróneo en su intento de mantener la separación entre el trabajo de la investigación y los resultados; entre trabajo en terreno y monografía. Esa distinción es artificial. La monografía antropológica contemporánea describe como un todo el trabajo de investigación y sus resultados.

5. Conclusión:

En el capítulo primero decíamos que presentamos aquí la fisonomía de la comunidad en los términos, en la visión, la interpretación y la apreciación de los mismos comuneros, porque queremos privilegiar en nuestra investigación

la visión andina de la tecnología agrícola local e interpretarla conforme la razón andina. Ubicarnos en la perspectiva aymara, presentar aquí la visión andina, realmente no es por capricho. Es porque somos conscientes de que la reducción de los investigados a "objeto" de investigación era efecto de las reglas clásicas de la cientificidad generada en ciencias naturales y en la cosmovisión del Libro Genesis (1-3), que dice: "Id y dominad la tierra. Dominad a los peces y las aves y a todos los animales que se arrastran". El científico cual 'rey de la creación' se había contrapuesto al mundo, que el andino considera como su madre la que le da la vida a él y a todas las demás criaturas. Si privilegiamos en estas páginas la visión andina, debemos partir de aquella perspectiva del andino en que - para él - todos los seres existentes - plantas, árboles, animales, pero también cerros, ríos, rocas y con mayor razón la chacra, el corral y la casa - son seres vivos, son *sujetos*, son sus 'hermanos de madre' y comparten con él la misma vida. En definitivo: ya no se trata de definir un "objeto" de investigación y menos de experimentación. La actitud del andino que genera el conocimiento profundo y confiable del *yatiri* es una actitud de conversación y de reciprocidad. Por lo mismo, y para dar forma a la dialéctica inter-subjetiva entre el investigador y la comuniad investigada, justificamos también la doble autoría de estas páginas, compartida entre dos autores, de los que uno es comunero de Chupukuni mismo y el otro originario del campus académico.

Para la antropología andina, para la producción antropológica de los andinos, el proceso de renovación de la metodología en ciencias socio-culturales tiene consecuencias innovadoras tan importantes, que solo cabe el concepto de *pacha-kuti*. Se trata de una verdadera revolución. Lo nuevo está en que la posición metodológica "inter-subjetiva" del antropólogo concuerda muy bien con la visión del andino y con su actitud relacional con su medio natural. Ya no se trata de "conocimientos científicos" versus "conocimientos vulgares, o pre-científicos". Por otra parte, la relación del andino con su medio social, divino y natural parte también de una actitud inter-subjetiva, es decir: dialéctica.

La nueva posición metodológica del antropólogo significa también una nueva relación con su medio social y natural. La con-vivencia y la co-existencia que al andino han dado otra visión del mundo; esta sabiduría andina que no le enseñó "dominar la tierra" sino cultivar en ella la vida, se vuelven visibles a la nueva mirada del antropólogo, dotado ahora como con un tercer ojo. Con este ojo, el investigador descubre las "tesis fundamentales" del andino:

- La relacionalidad de todo acontecer.

- El equilibrio cósmico basado en la complementariedad y la reciprocidad.

La responsabilidad del andino por el equilibrio y la armonía de la natu-

raleza y del ayllu universal, es decir, su "ética cósmica".

- Si la Tierra es la madre universal - Pachamama - entonces el campesino andino en su auto-percepción no es el "homo faber", el hombre hacedor, a ejemplo del "Supremo Hacedor", sino el "hombre partero", el que ayuda a la Pachamama a parir la vida y que la cuida y cultiva con cariño y con sumo respeto.

- El sabio andino, el *yatiri*, podría definir la "tecnología andina" diciendo que es: "saber criar la vida y saber dejarse criar por la vida".

- En sus ojos el objetivo del llamado "desarrollo" no es el crecimiento indefinido por una tecnología violenta y depredadora de dominación y control, sino un bienestar seguro y duradero, en armonía y equilibrio con todo ser y acontecer del mundo.

Con el riesgo de sugerir un relativismo equivocado y una "doble verdad", concluimos que, entre una y otra visión, entre una y otra definición, tiene siempre el derecho prioritario la auto-definión y la visión en la perspectiva de la propia cultura.

4

ENTRE *MISAS* Y *MALLKUS*: LOS CAMINOS RITUALES DEL MARANI

En el ciclo ritual que el Marani ha de cumplir entre el día de San Andrés, 30 de noviembre y Pascua de Resurrección o Pascua Florida, podemos distinguir siete momentos fuertes con un lugar fijo en el calendario: 1. *Punchu ch'alla uru*[1]: la instauración del Marani. 2. *Yapur jakqatañ uru*[2]: celebrado en la fiesta de Santa Bárbara, 4 de diciembre, que es cuando aparecen las primicias de los productos de los *millis*. 3. *Kampu kamañ uru*[3] o *Maranin qamañapa*[4]: celebrado el primer Jueves después de la fiesta de Santa Lucía. 4. *Ch'ijñar payañ uru*[5]: dedicado al granizo y celebrado en la octava del anterior. 5. *Yapur jakqatañ uru*: En Candelaria, 2 de febrero, que es una repetición más sencilla del ritual celebrado en Santa Bárbara, pero esta vez en homenaje especial a los primeros productos de la segunda cosecha, la de los *suyus*. 6. La *ch'alla* de los *Ispallas* en "*Anat uru*", el Carnaval andino que es una acción de gracias a la Madre Tierra con mucha alegría por la cosecha.7. *Punchu jaksu*[6]: el releve del Marani. Este ritual que se desarrolla en Domingo de Resurrección, llamado Pascua Florida, el Marani queda descargado de sus funciones y responsabilidades. Describimos a continuación estos siete momentos fuertes de la actividad ritual del Marani.

1. Punchu ch'alla uru: Instauración del Marani; 30 de noviembre. La renovación de la autoridad del año se realiza en el día de San Andrés, 30 de noviembre. Aproximadamente a las diez u once de la mañana, la gente se reúne en la vivienda de la pareja Marani entrante, dedicándoles parabienes, algunos lo abrazan y respetuosamente le dicen: "Nuevo Marani" o "Marani entrante". Todos le ofrecen su respeto, brindan copitas de alcohol e intercambian hojitas de coca.

[1] "*Punchu ch'alla uru*", lit.: día de la aspersión del poncho (del nuevo Marani).

[2] "*Yapu jakqatañ uru*", lit.: día (del ritual) de completar (o culminar) los cultivos (en que están plenamente realizados).

[3] "*Kampu kamañ uru*", lit.: día del descanso (festivo) del campo". En este contexto el "campo" es identificado con el Marani.

[4] "*Maranin qamañapa*", lit.: descanso (festivo) del Marani. *Qamaña* es: "pasar del día (sea trabajando, sea descansando)", "estar ocupado en algo (dedicándose a una tarea, o ceremonia, o labor)".

[5] "*Ch'ijñar payañ uru*", lit.: día del pago a la Granizada.

[6] "*Punchu jaksu*", lit.: sacada del poncho.

Los ancianos experimentados invocan a los apus y brindan por la Pachamama. El Marani saliente distribuye las *t'inkas* al igual que los familiares del Marani entrante y sus *Jayumarani*, o comisarios[7]. Cabe señalar que las señoras esposas participan de igual forma.

Después de esto, el Marani entrante y su esposa - T'allamarani, invitan al almuerzo de confraternidad. La pareja Taniru y los invitados aceptan expresando su aprecio para tal recepción. Terminado el refrigerio, la *mirinta*, el pareja Taniru invita a los ancianos experimentados y al Marani saliente a pasar a la mesa de piedra que se ubica en el patio del Marani entrante. Todos se descubren la cabeza y luego se desarrolla la ceremonia de la instauración, llamada también "*Punchu Ch'alla*" o aspersión del poncho.

La pareja Taniru preside ésta ceremonia. Intercambian puñaditos de coca y copitas de alcohol, todos extienden su mano derecha al centro de la misa, forman un círculo y posteriormente pronuncian al unísono: "Buena hora; que sea buena hora".

Todo el vestuario de la pareja Marani, así como de los comisarios *Jayumarani*, son depositados sobre la misa y reciben aspersión de chicha. Todos expresan sus votos de abundancia y prosperidad.

Después de la aspersión del poncho, la pareja Taniru le dice al nuevo Marani y a su esposa: "Tómalo y cúbrete con este poncho. Eres Marani. Durante tu año no discutas con la gente. Nunca saques tu poncho. Siempre debes adornarte con flores. Esposa de Marani, *T'allamarani*, nunca hiles ni discutas con la gente. Es tu año. Cualquier acontecimiento que haya, denúncialo en la junta general. Las gestaciones y los mal-partos, serán controlados por nosotros. Taniru, Marani saliente, Teniente, y toda la población vigilaremos. En Santa Bárbara iremos al pueblo de Moho. De igual forma en Candelaria. Llevaremos toda clase de productos. Los productos escucharán misa. Es la recomendación. Todo el pueblo respetemos. En ese camino estamos"[8].

A medida que se desarrolla la ceremonia, el Taniru adorna los sombreros de la pareja Marani con flores de color rojo. "Las flores rojas son nuestra buena vida, nuestra vida alegre, nuestro alegre caminar. Nuestros Lugares y nosotros

[7] *Jayu*, o *Jayumarani*, lit.: "ayudante del Marani".

[8] *Akampi jichasti puncht'asma. Jichaj Maranijtaw, maramanja janiw jaqimpis tuqisintati, janiw ni punch thatsusintati. Panqaram panqart'atapunintaw. T'alla janiw qaps qapuntati, ni jaqimpis tuqisintati. Maramawa. Jichaj kunanisa, ma junta jiniralaw utjani, kuna usurinakasa, mal partunakasa, ukja jiwasaw vijilarakiñani, taniru, Marani, mallku, takpachaw uks uñarakiñani. Santa warwar sataw, ukanj sararakiñaniw muju marka. kantilaryanja sararakiñaw. Aka juyra apañani misa ist'ayiri. Ukaw inkayrumaj, takpach jaqinaka Maranisaj rispitarakiñaw. Ña uqam saranksnaw.*

mismos nos encontramos bien floreados de color rojo". Así explica Nicolás Quispe, ex-Marani, el significado de este símbolo que proclama "el alegre caminar " y a la vez es una invocación a que sea realidad. Le entrega la "*wara lawa*" o bastón de autoridad y desde aquel momento lo llaman Marani. Todo el pueblo le da sus parabienes y le desean éxito en su gestión. La ceremonia termina con los brindis a la Pachamama y a la nueva autoridad. A partir de esa fecha asume las obligaciones éticas y sociales que corresponden a su alto cargo en el ámbito de la parcialidad.

2. Yapur jakqatañ uru: Santa Bárbara. La Víspera de Santa Bárbara - la tarde del día 3 de diciembre - se desarrolla igual, aunque más sencilla y más privada, que la de la Candelaria y de otros Santos Patrones: la dirigen las autoridades locales en el lugar llamado *T'ispinsmisa*, en tanto que el Marani y sus ayudantes se dedican a recoger los productos nuevos.

En el marco de la fiesta de Santa Bárbara celebrada el 4 de diciembre se realiza una concentración de todos los Marani de la provincia de Moho en el templo de San Pedro, Iglesia matriz de su capital. Acuden Marani de ambas zonas o *sayas*: la zona izquierda, llamada *Ch'iqasaya*, que abarca las "comunidades *kullawas*" (de los pastores): Waraya, Wayrapata, Qamwriya, Apachita, Qajramarka y Lakasani; y la zona derecha llamada *Kupisaya*, que reúne las comunidades agrícolas de la ribera: Chipuquni, Umuchi, Jach'ajá, Paru, Lluqisani, Muylli, Isk'ajá, Jakantaya, Ch'ujuk'uyu.

La idea es que, en el día de Santa Bárbara, "la divina chacarera", las muestras de sus mejores productos - personificados y llamados respetuosamente Madre: "*Ispallmama, Sintillamama, Julyanmama, Chuqupmama, Juch'imama, Susuymama, Kirwamama, Ursulmama, Inaysmama y Tayñamama*" - sean todos llevados por los Marani a escuchar misa y a recibir la bendición de Santa Bárbara. Después de la misa, el Señor Cura "*ch'alla*" con agua bendita los productos que adornan la imagen de la Santa.

Aproximadamente a las nueve de la mañana, todas las parejas Marani llegan en grupo cargados de productos agrícolas. Vienen de sus lejanas comunidades caminando incluso desde las tres o cuatro de la madrugada y se concentran en el patio de la Iglesia de San Pedro. Los acompañan los *Jayumarani*, el Taniru con su esposa y las demás autoridades de la comunidad correspondiente. Cada comitiva tiene su propio grupo musical que la acompaña con sus instrumentos y sus versos a la *Ispalla*, cantados por las mujeres. Todos sus cantos son ejecutados con mucho sentimiento, afección y cariño.

A las diez de la mañana ingresan en el templo, agrupados en dos *sayas*.

Los Marani de la ribera de Lago, *Kupisaya*, ocupan los bancos del lado derecho del templo. En cambio los Marani de la zona de altura, *Ch'iqasaya*, están en los bancos del lado izquierdo, de igual modo las mujeres, aunque sentadas en el suelo. Marani y Taniru participan en la *t'inka*, intercambian hojitas de coca, brindan por la Pachamama Virgen y posteriormente bajan a la Virgen Santa Bárbara de su altar para adornarla. Los de la zona del Lago hermosean con sus mejores productos agrícolas el lado derecho de la Virgen: le colocan canastitos de papas, la cargan con ramilletes de flores y con manojos de cebada, maíz y quinoa. En cambio los Marani de la zona de altura adornan el lado izquierdo de la Virgen con una muestra de productos nuevos: la cargan con ramilletes de flores y con pequeños paquetes que contienen los mejores sebos. Este adorno con productos es tan abundante, tan copioso, que a penas se distingue la figura de la Virgen. A continuación, todos los Taniru de altura y de la costa, se colocan detrás de la mesa altar y el Señor Cura inicia la celebración de la Santa Misa. Los intermedios musicales son interpretados, fuera de la iglesia, por los conjuntos que vienen acompañando a sus Marani. Terminada la Misa, el Señor Cura rinde los honores a la Virgen y a los productos a través de una aspersión con agua bendita. El sacerdote bendice los productos y a los acompañantes, en nombre de la Virgen. Entre tanto, los Marani y su romería evalúan la producción del año agropecuario, expresada en el adorno de la Virgen.

Comentan la calidad de los productos; observan y distinguen tipos y particularidades en los productos; reconocen las distintas zonas de producción y las condiciones del ganado. Sostienen que la Virgen Santa Bárbara es la Madre Chacarera y la llaman: "*Yapuluriri*" la que hace chacra; o "*Yapuni*": la dueña de la chacra.

Después de la misa, la Virgen es sacada en procesión. Marani y autoridades la acompañan y cargan su anda: los agricultores cargan el anda solamente al lado derecho, el lado que ellos adornaron con productos agrícolas. Los pastores cargan el anda solamente al lado izquierdo, donde se encuentran sus propios productos.

La procesión hace una vuelta por el lado derecho de la plaza y se detiene en las cuatro esquinas, para un breve homenaje. La *ch'allada* en cada esquina se desarrolla así: en la primera esquina, donde gente de voluntad o alféreces han armado una capilla provisoria, bajo un toldo. Esta capilla tiene una cruz y varios Santos, flores y velas. La divina chacarera se detiene en cada esquina para mostrar su cosecha a los Santos de la capilla y para ofrecerles su respeto y gratitud homenajeándoles así. La procesión va encabezada por el anda de la Virgen cargada por los Marani; el Señor Cura va al lado. La siguen otros Marani con sus esposas. Luego siguen los devotos de Santa Barbara y concluyen los músicos de ambas zonas, todos juntos. Durante cada parada de la procesión,

el Señor Cura hace un breve sermón, reza, echa agua bendita y ofrece incienso a los Santos de la capilla. Los cargadores se turnan para llevar el anda de la Virgen Bárbara: otros agricultores de *kupisaya* remplazan a los cargadores de su *saya* y otros *kullakas* de *ch'iqasaya* remplazan a los primeros cargadores del lado izquierdo Es importantre agregar que la tradición recalca que si el anda se inclina constante y reiteradamente hacia un lado, será ese sector el más favorecido, próspero y bendecido. Por ejemplo, si el anda se inclina insistentemente hacia el costado derecho, significa que será un buen año para los agricultores. Si por el contrario, ésta se inclina hacia la izquierda, los beneficiados serán los pastores.

El mismo ritual de sermón, oraciones, *ch'alla* con agua bendita y sahumerio con incienso, se repite en las cuatro esquinas. En los últimos años se observa una tendencia a simplificar el ritual. Es así que en 1996 no se levantaron los toldos en las esquinas. Fueron solamente cuatro momentos de descanso en las cuatro esquinas, en que el Cura echó la bendición con agua bendita e incienso, mientras la gente *ch'allaba* con entusiasmo y devoción la Virgen Bárbara a su modo tradicional.

La Virgen retorna a la Iglesia de San Pedro y posteriormente separan de la imagen, las muestras de productos. Los Marani de la zona de la ribera y de altura intercambian parte de los productos bendecidos, trocando, por ejemplo, un ramillete de flores por un canastito de papas, quinoa por sebo, maíz serrano por *llampu*. Pasado el medio día, todas las comitivas vuelven a sus casas, animados por los músicos. De hecho, las diferentes delegaciones acompañan a las *Ispallas* y las Madres de los productos que regresan a sus comunidades, bendecidas y llenas de vida, cantando los versos de la *Ispalla* y haciéndolas bailar. Todos están satisfechos de haber cumplido una hermosa jornada y de regresar con su bendición.

3. *Kampu kamañ uru* o *Maranin qamañapa*: La fiesta del Marani (jueves, viernes y sábado después de Sta Lucía, 13 de diciembre). En Santa Lucía, el Marani debe hacerse cargo de la fiesta más importante de su ejercicio. Sus ceremonias significan gastos muy considerables. Tradicionalmente, el Marani gastaba por su propia cuenta en la compra de los "regalos", las ofrendas para los nueve Lugares; la coca y el alcohol para las *t'inkas*; la preparación de la chicha; la atención a los músicos y en la comida festiva para toda la concurrencia.

A medida que penetró la economía de mercado en la comunidad, los desembolsos para los elementos rituales, como los *sullus*, fueron cada vez más elevados. El Marani que ya no estaba en condiciones de costear él solo las nueve ofrendas, recurría al *ayni*: una familia amiga ponía los elementos para una o varias *chhiqas* y en una próxima oportunidad, cuando le correspondía a esta

familia asumir el cargo de Marani, se le retribuía su *ayni*.

Con el avance del proceso y con el incremento de los costos y en su consecuencia, con la creciente dificultad de encontrar candidatos para el cargo de Marani, apareció otra variante que actualmente es la más corriente: las autoridades de la comunidad cobran una cuota a los comuneros para ayudar al Marani en los costos. A la vez surgió una tercera variante: comuneros privados, que tuvieran voluntad o una devoción especial para una determinada *chhiqa* (llamada también *picha* o *misa*) o que tuvieran una deuda pendiente con ella, aportan los elementos requeridos para el altar de su devoción y los llevan ante el Marani el día de la víspera, para que el Taniru prepare con ellos el *q'ipi* correspondiente.

1. Jueves, día de la víspera[9]: *la visita oficial*. Antes del día de la Vïspera, el Marani compra los recados y otros elementos de culto necesarios y pide los servicios del Taniru. El Marani y su esposa solicitan también, por anticipado, los servicios de tres mujeres de entre sus parientes cercanos que deben hacerse cargo de la preparación del almuerzo de las vísperas para todos los comuneros. Arma también una mesa de piedra, cerca de su casa, para recibir allí a las autoridades y desarrollar en ella las ceremonias de estos días.

En el día de la víspera, los comuneros deben recoger temprano su ganado, generalmente corderos y vacunos, y guardarlo en su corral para evitar que algún animal cruce el camino de las comitivas que llevan regalo a los Lugares[10]. Tal ocurrencia haría fracasar la ofrenda porque los Lugares no la recibirían para servirse. La razón es que para las divinidades andinas el ganado español significa "*qullu*" o frustración, por ser no-andino, occidental, propiedad de San Juan (los ovinos), San Antonio (los porcinos) y San Marco (los vacunos).

Otra prevención es que guaguas y niños no pueden acompañar las comitivas, porque la Tierra está muy "caliente" en estos días: está hambrienta, activa, agresiva y puede comer junto con los regalos, a los niños pequeños. Además, los que van en la comitiva han de ser parejas. Si no son esposos, como en el caso de viudez, el encargado debe acompañarse por un hijo(a) o hermano(a).

El día jueves que sigue a la fiesta de Santa Lucía se celebra esta víspera. Aún en el caso que Santa Lucía cae día jueves, "...lo hacemos visperar siempre, porque nuestros Lugares están acostumbrados desde hace mucho tiempo", explica el Taniru. El día de la víspera se realiza de la siguiente manera: el Marani, a tempranas horas, se levanta para alistar las banderas blancas[11] en cinco astas,

[9] La víspera se celebra siempre en día Jueves, sea el 13 de diciembre - día de Santa Lucía - sea en el primer jueves después del día 13 de diciembre.

[10] La expresión "Lugar" tiene varios sinónimos: 1. *Misa* (o mesa); 2. *Uywiri*, lit.: criador; 3. *Phicha*, lit.: incineración, o leña; 4. *Chiqa*, lit.: ala.

izándolas en lugares visibles para toda la comunidad. La esposa del Marani, junto con sus parientes femininas, prepara el almuerzo para toda la población. Unas pelan papas, otras muelen ají, otras cocinan, otras preparan *wiñapu* (chicha) en abundancia, pues debe alcanzar para todos y no puede faltar por ningún motivo. A medida que pasa la hora, llegan a la casa, el Taniru con su esposa y algunos ancianos, saludan respetuosamente a la pareja Marani. Estos, en señal de su aprecio, les ofrecen a cada uno un puñado de hojas de coca, diciendo: "Recibe esta porción de coquita"[12]. El Taniru responde "*Yau*" (Si, gracias) y comienza a conversar sobre la importancia de la festividad. Otros dicen: "El día será caluroso", otros agregan: "Estará bien". El Taniru dice: "¡Al Viento!"[13], dedicando hojas de coca al Señor del Viento. "Que las nubes vengan a nuestro sector. Nuestras chacras necesitan agua". El Marani está vestido de poncho negro representativo de las nubes de lluvia, lleva *chuspa* de alpaca y sombrero negro adornado con dos claveles rojos. Su esposa lleva *awayu* o manto de color negro, sombrero floreado de claveles y lleva siempre su *istalla*. El Taniru lleva un poncho de color plomo, su *chuspa* y sombrero floreado también. Todos los participantes llevan necesariamente poncho, que puede ser de cualquier color (las mujeres llevan *awayu*), *chuspa* (las mujeres *istalla*) y sombrero floreado de claveles. Todas las señoras traen una *lak'icha*[14] con chicha como aporte a la ceremonia y depositan la bebida en una *waq'ulla*[15] grande, hasta llenarla.

El Marani invita al Taniru a pasar a la misa de piedra que para esta ocasión ha preparado cerca de su casa. El Taniru ocupa el lugar central en esta mesa. El Marani despliega una *istalla* con coca en la mesa y coloca una botella de alcohol con una copita, para que el Taniru inicie la *t'inka*. Simultáneamente, las esposas del Marani y del Taniru, han armado su propia mesa, en forma de una manta tendida en el suelo, al lado de la mesa de piedra. Sobre la manta, la *T'allamarani* ha puesto su *istalla* con coca y su botella con alcohol, para que la *T'allataniru* inicie la *t'inka* entre las señoras que han tomado asiento alrededor de la mesa.

2. La t'inka. La *t'inka*[16] con coca y alcohol es un acto social y religioso a la vez que imprime importancia a este encuentro social. Es también expresión de respeto, de cariño y de seriedad. El centro del acto es siempre la mesa ritual. Los

[11] Explica un ex-Marani: "*Jank'u wiphala* (la bandera blanca) simboliza paz. Invoca una vida tranquila. Pide buena vida. También representa vida transparente".

[12] "*Aka kukit katuk t'asm*". Nótese que el nombre ritual de la coca es "*Imaynalmama*".

[13] *¡Pha mantu!*.

[14] *Lak'icha*: cántaro de greda, de aproximadamente 2 litros de contenido.

[15] *Waq'ulla*: cántaro .de greda de aproximadamente 25 o 30 litros de contenido.

varones se ubican parados y sentados alrededor de esta mesa de piedra donde se desarrolla la *t'inka*.

Simultáneamente, igual que en la mesa de los hombres, las mujeres desarrollan su propia *t'inka* dirigida por la esposa del Taniru: la *T'allataniru*, ella es considerada la invitada de honor y actúa siempre junto con la dueña de casa, la *T'allamarani*. Ambas señoras reciben en esta oportunidad los honores.

En esta ocasión el Marani ofrece coca y alcohol primero al Taniru para que éste inicie la ceremonia. Lo mismo pasa en la mesa de las mujeres: la esposa del Marani entrega estos elementos a su invitada de honor, la *T'allatana*[17].

El Taniru dispone sobre la mesa la *istalla* con coca y la botella con su copita. Otros ancianos y miembros de la comunidad que vienen llegando traen, cada uno, también hojas de coca y alcohol para aportar a la ceremonia, diciendo: "Este es mi *t'inka*". Lo entregan al Marani, quien lo pasa al Taniru. A medida que van conversando sobre el clima y la lluvia, comentando el desarrollo de los cultivos y expresando las espectativas de la cosecha, intercambian sus *k'intus*: dos hojitas escogidas de coca. El que hace este gesto en señal de su respeto, escoge dos hojitas perfectas y enteras de la *istalla* y las ofrece a su interlocutor, el que se las sirve, para luego retribuir el acto en la misma forma. Así se desarrolla una conversación de confianza y respeto, conversación que además crea el ambiente favorable que precede al almuerzo.

3. El almuerzo festivo de la víspera. Para este día, el Taniru y su esposa se han puesto de acuerdo en preparar lo mejor de los alimentos a fin de quedar bien frente a la comunidad: sopa de *phataska*[18] en recipientes grandes, *munta qati*[19] y sancochados de maíz y de habas. A medio día el Marani recoge la *istalla* con la coca y el alcohol y luego invita a los asistentes a acercarse a la mesa para servirse los alimentos que los encargados van sirviendo. Todas las mujeres traen consigo lo mejor de los alimentos fríos que cada una en su casa ha preparado para esta reunión. El Marani y su esposa los reciben diciendo "gracias" y los colocan sobre ambas mesas. Posteriormente todas las señoras sirven a las autoridades la sopa que cada una ha traído y luego también a los miembros del consejo de ancianos. Las sopas son de fideos, arroz, *chayro*, aderezados con carne de cordero. Algunos traen un *t'impu* de *karachi* o de pejerrey que es un sudado de pescado. Traen siempre

[16] "*T'inka*" tiene varios significados: 1. tirar con los dedos (p. ej. unas gotas de licor a modo de ritual; o las bolitas en el juego de niños); 2. brindis; 3. una vuelta de trago o de coca, en el ritual social o religioso; 4. un aporte de coca o licor a la mesa ritual o a la autoridad, en sesiones ceremoniales.

[17] Nótese que "*T'allataniru*" significa también "el asistente, o segundo del *Taniru*"; en este caso es varón y tiene su lugar en la mesa de los hombres.

[18] "*Phataska*": trigo pelado.

[19] "*Munta qati*": sancochado de papa pelada.

lo mejor que tengan en casa. El Marani y el Taniru son agraciados con muchos platos típicos del lugar, mucho más de lo que pueden consumir. Los guardan en ollas que sus esposas traen, para luego repartirlos entre todos los miembros del consejo de ancianos, una vez terminado el almuerzo. Posteriormente, ellos llevan estos alimentos, llamados "las alzas", a sus casas.

Al finalizar el almuerzo, el Taniru y los demás miembros del consejo de ancianos agradecen al Marani y a su esposa. Al fin todos se agradecen entre ellos, se levantan de la mesa y conversan parados en el patio, siempre en grupos: las mujeres entre ellas y varones con varones.

4. La Misa Asqicha[20]. Dice el Taniru: "Todo el pueblo pase a la misa, también las autoridades. Completemos la misa. Ustedes, las mujeres, completen vuestra misa también. Todos vayan con poncho. Todos con flores. Estamos en invocación por la lluvia; por favor". En realidad son dos 'misas": la de los varones que es cuadrada o rectángular y la de las mujeres que es redonda: ellas se sientan en círculo casi perfecto en el suelo. Quitándose el sombrero, dice el Taniru: "Pediré una oración ... Este momento, Padre que estás en el cielo, tu nombre Santo levantamos. Este momento somos ignorantes de la tierra. Cámbianos lo pobre. En este suelo observamos muchos sufrimientos, Padre del Cielo. Tu sabes nuestro camino, nuestro sufrimiento. Eres autoridad del mundo. De tu nombre Santo hablo, Padre del Cielo".[21] Esta oración u otra similar se pronuncia al iniciar cualquier ceremonia, por ejemplo: la *ch'alla* de los productos nuevos, del segundo día de esta fiesta; en la ceremonia de Candelaria; en la de *Punchu ch'alla*; en los rituales de escasez y exceso de lluvia y en la ceremonia de *Punchu jaksu*. La regla es que, antes de cualquier ceremonia autóctona, el aymara cristiano pide "licencia" y "bendición" al "*alaj pachankir Awki*", el Padre del Cielo.

Después de limpiar las mesas, se procede a una nueva *t'inka* que crea el ambiente propicio para la principal ceremonia de la víspera, también dirigida por el Taniru: "la *Misa Asqicha*" en la que se preparan las ofrendas para los nueve Lugares.

En la "misa" de las mujeres se encuentran las esposas del Taniru, del Marani, de los ex Marani y las ancianas. No hay acceso para señoritas ni para mujeres jóvenes o niñas. Hay abundancia de coca sobre el mantel en el centro y abundante chicha en los cántaros.

[20] "*Asquicha*", de *Asqichañani*, litt.: (ritual de) preparar, preparación.

[21] *Ma urasyuna mayt'aja. Aka ratu, alaj pachankir awki juman santu sutim ayjt'asinta, ancha ratuna, ma ijnuranti aka uraqi pampan inukt'apjita, aka puyri, aka urak pampan nanakaj qawqa suphrimintu uñjapta alajpachankir awki, jumaw yatipkista, kuna thakinsa, aka nanakaj karistiyankapjta. Awki, jumataw aka pach mallkuja. Juman santu sutimampiw ancha ratuj aruskipt'arakiya, alaj pachankir awki.*

El objetivo de esta sesión es preparar uno a uno los nueve paquetes de ofrendas, comenzando por la de Lugar principal: Tuturmuqu[22]. Uno de los *Jayu-marani* coloca en la mesa el *k'ipi* del Marani que contiene: la *istalla* con las hojas de coca, una botella de vino tinto y otra de vino blanco llamados "las *juwa*", una porción de azúcar en sobrecitos, los "recados" de plomo o estaño bañados de oro y plata que representan miniaturas de escaleras, herrajes de caballo, la imagen de Santa Bárbara y e innumerables objetos más. Aparte de estas miniaturas, hay también: pelo de gato, llamado "*titi tarwa*", *insinsu* (incienso), *llamp'u* (*untu*, cebo de llama), alfileres llamados "bastón": *qullqi warita* y *quri warita*; además, el *k'ipi* contiene un *sullu* o feto de llama que representa un llamo vivo destinado a la ofrenda para alimentar los Lugares; dos *q'irus* de madera; dos *lak'ichas* o cántaros de barro y dos *phaqis*[23].

Las miniaturas de plomo que entran en el paquete de ofrendas, significan regalos reales y deben ir siempre de par en par, "para que sean completos".

Estas figuritas, bañadas en oro y plata, son compradas con anticipación por el Marani en la feria de Moho y simbolizan la riqueza o la fortuna de la pareja que las ofrece. Entre las miniaturas se encuentran siempre figuritas de hombre y mujer representando la pareja que ofrece el regalo. Las demás miniaturas son la síntesis de toda su hacienda: existen ganaditos "*chita*", barreta, pelos de gato, soguitas, reatas para cargar animales, tinitas y pequeños sobrecitos de azúcar Imperial.

Los alfileres: *quri warita* (bastón de oro) y *qullqi warita* (bastón de plata), representan los bastones de mando de la pareja. *Quri titi* (gato de oro) y *qullqi titi* (gato de plata) representados por pelos de gato montés denominados *titi misi*, simbolizan los perros guardianes y los gatos de la pareja. *Quri tina* (cántaro de oro) y *qullqi tina* (cántaro de plata) reproduciendo los cántaros de la pareja, que son al mismo tiempo, cántaros de cocina y cántaros que invocan a la lluvia. *Quri ryata* (soga de oro) y *qullqi ryata* (soga de plata) que a través de trozos de hilo, simbolizan las sogas con que la pareja carga su mercadería y sus riquezas en los animales. *Quri impiriala* (azúcar de oro) y *qullqi impiriala* (azúcar de plata) es una porción de azúcar muy fina que representa lo dulce o que la pareja se endulza. *Quri silla* (asiento de oro) y *qullqi silla* (asiento de plata) son monedas de un sol que simbolizan los asientos de la pareja.

[22] Su otro nombre es: *Tispinsa* (Despensa).

[23] *Phaqi*: servilleta de lana de alpaca, ± 50 x 50 cms., para uso exclusivamente ritual, de colores naturales, de hilo fino y con una trenza (llamada *chullphi*, o *t'isnu*) a las cuatro puntas para cerrar y amarrarlo. El diseño estrictamente simétrico es de franjas paralelas sin saltas. Sus partes son sucesivamente: el borde (adornado y resforzado), el *thiancha* (franja ancha), el *warta* (conjunto de 3 ó 4 franjas angostas), la *pampa* (espacio principal central), el *warta*, el *thiancha*, el borde.

El Taniru, acompañado de su Segundo, el *T'allatana* y del consejo de ancianos, revisa todos estos elementos para comprobar que están completos y conformes. Para dar inicio a la *misa asqicha* de ofrenda compuesta de estos múltiples elementos, primero se lava las manos, nombra dos personas de servicio y solicita silencio. Extiende sobre la mesa una manta negra y sobre ésta un *phaq'i* que es una *istalla* especial usada exclusivamente para esta oportunidad. Del *k'ipi* saca las hojas de coca y encima del *phaq'i* deposita ordenadamente unas hojitas para cada uno de los *Mallkus* invocados uno a uno por sus nombres. Coloca la primera hojita diciendo "Mallku K'ilik'achini". El *T'allatana* agrega otra hojita diciendo "T'alla K'ilik'achini". Luego el Taniru coloca la hoja para los otros *Mallkus*, llamándolos uno por uno y el *T'allatana* le agrega la suya para la *T'alla* correspondiente. Los nueve Lugares son mencionados uno por uno, en este orden:

Mallku Tuturmuqu	T'alla Tuturmuqu
Mallku K'ilik'achini	T'alla K'ilik'achini
Mallku Quwachiku	T'alla Quwachiku
Mallku Jat'ajachi	T'alla Jat'ajachi
Mallku Chullini	T'alla Chullini
Mallku Q'atawkunka	T'alla Q'atawkunka
Mallku Amaykunka	T'alla Amaykunka
Mallku Marani	T'alla Marani
Mallku Qullinuyu	T'alla Qullinuyu

Siguiendo esta secuencia, respeta el orden de una ronda que va por todo el sector de los cultivos en dirección al recorrido del Sol, que es también el orden de la secuencia de rotación de los cultivos.

El Marani, los ancianos del consejo y los *Jayus*; observan atentamente el acto, corrigen pidiendo al Taniru y a su Segundo recordar sus necesidades o deseos. Los asistentes acompañan esta ofrenda con una oración íntima por salud, bienestar económico, buena suerte en la producción, éxito en los negocios y otras intenciones más. Las ofrendas son portadoras de estas oraciones. Así, los favores y bendiciones esperadas son la contraparte divina en este canje sagrado. El ritual mismo es un canje simbólico y por esta razón, real y realizador.

El segundo elemento en la ofrenda es el *untu*, con anticipación, cada familia de la comunidad ha traído una porción de modo que se han juntado ya varios kilos de grasa la que se encuentra también sobre la mesa, al lado del *k'ipi* y del *phaq'i*. El Taniru saca el *untu* del Marani y lo junta con el cúmulo del *untu* aportado por la comunidad y luego procede a sacar porciones menores que coloca en el *phaq'i* para cada uno de los Lugares. *T'allatana* le sigue, haciéndo lo mismo.

A continuación entrega porciones de *untu* al Marani, a sus *Jayus* y a cada

uno de los ancianos presentes a fin de que agreguen, también, un poco de *untu* para cada Lugar, acompañando éste gesto con sus oraciones personales.

La ceremonia prosigue con el tercer elemento: las *juwas* o *ch'uwas*, que son el vino tinto y el blanco con que el Taniru va rociando el *untu* y la coca dispuestas en el *phaq'i*. Luego agrega sucesivamente: azúcar, incienso, pétalos de claveles rojos, *quri warita-qullqi warita* (alfileres), *titi tharwa* (pelo de gato) y recados. Después cierra el *phaq'i*. Mientras el *T'allatana* adorna con claveles rojos, orejas y cuello del *sullu* de llama que saca del *k'ipi* del Marani y lo coloca encima del *phaq'i* con el *asqicha*; luego cubre todo con la manta negra y la cierra. Este primer paquete, el "*Tispins asqicha*", está listo para el momento de su entrega. Pero aún le falta la *ch'alla* con chicha.

El Taniru revisa el segundo *k'ipi* traído por uno de los *Jayus* y prepara con sus elementos el *asqicha* para el segundo Lugar: el K'ilik'achini, procediendo de la misma manera. Así sucesivamente se preparan los nueve *asqichas* para los nueve Lugares.

El Lugar llamado Tispinsa o Tuturmuqu representa siempre un caso particular porque es muy fértil y produce todos los años, esta tierra no descansa jamás. Por eso la ofrenda destinada a Tispinsa se prepara primero y recibe un trato especial: el Taniru descuartiza el *sullu* de la llama y entrega las partes al Marani y a su esposa quienes a su vez ofrecen una presa a cada uno de los ancianos presentes. Después todos ellos colocan los fragmentos del *sullu* sobre un *phaqi* especial, expresando sus súplicas personales y guardándose una parte mínima para depositarla posteriormente en su propia casa y en su despensa familiar, donde han de acompañar los alimentos de la familia para que éstos jamás falten.

Al final quedan, sobre la mesa ceremonial, los nueve *k'ipis* envueltos en los *awayus* negros, que todos están acomodados en su orden geográfico y que conforman así un mapa simbólico del sector de los *suyus* y *millis* con sus nueve Lugares sagrados.

La última parte del ritual es la *ch'alla* de las ofrendas, con abundantes aspersiones con chicha, llamada *qusa* o *wiñapu*[24]. El Taniru manda a colocar los nueve pares de *k'irus* sobre la mesa, pide a los dos sirvientes que traigan dos *laqichas* de chicha que ellos toman de una *waqulla*, vierte chicha en todos los *k'irus* y los entrega de par en par al Marani y a los ancianos. Taniru inicia la *ch'alla* del primer *k'ipi* utilizando un clavel rojo para rociar tres veces el preciado líquido sobre el *awayu* negro que cubre las ofrendas destinadas al Tuturmuqu o Tispinsa, mientras expresa intimamente votos y oraciones, ejemplo seguido por el Marani en conjunto con los ancianos. Terminadas las aspersiones del primer *k'ipi*, los sirvientes juntan todos los *k'irus* en un par de canastas y las llevan, junto con el *k'ipi* destinado al Tuturmuqu, a la mesa de las mujeres, donde se repiten las

aspersiones dirigidas -esta vez - por la esposa del Taniru. Luego los sirvientes regresan con el *k'ipi* y los vasos sagrados a la mesa de los varones donde se realiza la *ch'alla* del segundo *k'ipi*. Así se realiza sucesivamente con todos los paquetes de ofrendas, concluyendo con el *k'ipi* de T'alla Kullinuyu.

Terminadas todas las *ch'allas*; el Taniru, su Segundo, el Marani, sus *Jayus* y todos los ancianos presentes, extienden su mano derecha a modo de súplica, hacia los *k'ipis* dispuestos sobre la mesa y hacen votos por el buen cumplimiento a la vez que expresan sus oraciones diciendo: " Que sea en buena hora"; "Que nuestros regalos sean bienvenidos por los Lugares, que todo sea bien cumplido"; "Que los Lugares los reciban bien"[25]; y otras expresiones similares.

Los nueve *k'ipis* preparados en Santa Lucía son para las siguientes Misas:

Siete *k'ipis* para las Misas permanentes; un *k'ipi* para la Tiramaranmisa, cambiante; y un *k'ipi* para la Suyumisa, que es también cambiante. Además de estas nueve Misas, se recuerda en el día de la octava de Santa Lucía las tres Misas para la Granizada, ubicadas en los cerros Qulliwich'inka o Wilanasa, Pukara y Umutkuturi. En tanto, Qasa Askicha, es la ofrenda destinada a la Helada que también es presentada en estas tres Chijñamisas ya que en el fondo se trata tres "hermanos": *Chijña*, *Lapaka* y *Qasa*. Podemos suponer que las tres Misas "para la granizada" originalmente se identificaban cada una con uno de los tres "hermanos flojos y rateros" ya que en la leyenda de los "Hijos de Santaysa" se nos cuenta que "El Kulliwichinka es Granizo; Quwachico es Calor y Sequía y Pucará es Helada". La *misa asqicha* termina con una nueva *t'inka*.

5. Entrega de las ofrendas a los Lugares. Cuando termina la ceremonia del *asqicha* con sus *t'inkas* ya son aproximadamente las 16 horas. El Taniru nombra nueve encargados que han de llevar las ofrendas a sus respectivos Lugares. Cada uno asiste con su esposa, una pequeña comitiva de parientes y algunos músicos. Luego el Taniru les ordena que es hora de partir con dirección a los Lugares y recomienda cumplir correctamente con la entrega de las ofrendas. Todos los designados y sus acompañantes se preparan tomando sus *k'ipis* arrodillándose en dirección al Sol. Se sacan los sombreros para pedir al Señor, presente en el Sol- Inti, licencia y buen cumplimiento. Una vez que se ponen en marcha, algunos familiares del comisionado cargan leña, otros cargan la *wakulla* con chicha, otro porta la bandera blanca, componiendo así una pequeña procesión musical que se dirige hacia el Lugar que le corresponde. Los músicos tocan los versos de la *Ispalla* con mucho sentimiento y las mujeres cantan su letra con voces agudas y penetrantes.

[24] "*Qusa*" es el nombre común para esta chicha; "*wiñapu*" es su nombre ritual.

[25] "*Wina ura kipanalla*"; "*Asqi ura kipa nalla*"; "*Lugaranakasti katuk t'aspanalla*".

En el trayecto tienen dos oportunidades para descansar y pasar la *t'inka*. Llegados al sitio del Lugar, siempre marcado con unas piedras planas llamadas "misa", la procesión da una vuelta por la derecha alrededor de este altar, o *chhiqa*[26], o *phicha*[27]. Estas piedras cubren el sitio donde el año anterior el *sullu* fue enterrado como ofrenda al Lugar.

Los músicos dejan de tocar sus versos en su *pinkillu* y toda la comitiva se arrodilla tomando un puñadito de tierra y persignándose con ella, en señal de respeto y veneración al Lugar y a la Pachamama, procediéndose luego a una nueva *t'inka* con coca y alcohol. Después el encargado de la comisión quita cuidadosamente con las manos las piedras que cubren el sitio donde el año anterior fue enterrado el *sullu*. El encargado, siempre una persona de respeto y de mayor edad, excava el *sullu* para examinar su estado de conservación o de consumo. Los restos son observados minuciosamente para encontrar en ellos señales de satisfacción de la Tierra. Cuando el *sullu* está bien conservado, es buena señal y la gente dice: "La tierra está criando siempre. No tiene hambre, este año será mejor la producción".

En cambio, cuando el *sullu*[28], está consumido a medias, dicen: "Será regular la producción. La tierra se comió la mitad". Cuando ya no quedan restos, muchos sostienen que será un mal año agrícola y de muy poca producción. Terminada la interpretación proceden a colocar el nuevo feto, cubriéndolo con la tierra y las piedras planas.

Sobre las piedras colocan la leña de muña y encima depositan las ofrendas - *asq'ichata* - que a continuación son incineradas. Mientras el *Jayu* atiende el fuego cuidando que se consuma todo, la comitiva comparte una *t'inka*. Después, el responsable de la *ch'uwa*, entrega los dos *q'irus* al encargado de la comitiva y los llena por tres veces con chicha que el encargado vierte sobre las brasas ardientes, su esposa y todos los acompañantes en parejas. Estas libaciones van siempre acompañadas de oraciones en súplica para cada familia y para toda la comunidad, a fin de que el Lugar regale ganado en el campo y producción en las chacras. La entrega de la ofrenda termina con la colocación de claveles en las cuatro esquinas de la *chhiqa*, dejándola hermosamente adornada. Una nueva *t'inka* concluye el acto.

[26] *Chhiqa*, lit.: ala; se refiere al elemento comunicador, o al "personal de servicio" que ha de llevar, volando con el viento, la ofrenda al *Achachila*, para que se sirva. La misma idea expresa el *Ankari*, "el Viento" que para los Kallawayas es el "personal de servicio" en las ofrendas al *Apu* y que ellos recuerdan con un huevo agregado a la ofrenda. (Cf. I. Rösing, 1987, 158; 248).

[27] *Phicha*, lit.: leña o incineración.

[28] El *sullu* es llamado también: *siqata*, lit.: lo que se extrae; es decir: feto.

Paralelo a esto, algunos miembros de la comitiva recogen muestras de productos: papa nueva, cebada, algunas plantas que son arrancadas completamente y otros que encuentran a su paso. Así adelantan el rito de la recolección de productos que es propio del segundo día. Estas muestras las depositan en *k'umanas* especiales que son costalillos de alpaca y regresan a la mesa de la ofrenda donde las brasas arden todavía. Luego todos se cargan con las muestras de productos nuevos e inician el camino de regreso entonando versos de alabanza a los productos, llamados: *Ispallas*. Esta caminata de regreso se interrumpe a intervalos con pequeñas paradas donde se repiten las *t'inkas*. A las 19 o 20 horas aproximadamente llegan a la casa del Marani cantando y bailando en una columna en la que se alternan los hombres y sus esposas. Los hombres tocan el pinkillu y las mujeres cantan los emotivos versos. Es el Marani mismo que se encarga de entregar la ofrenda que corresponde al *suyu* de la papa[29], cantando:

Ispallajasti t'ikt'aski, silisti pampa t'ikt'aski.
Sintillajasti t'ikt'aski, paraqaya pampa t'ikt'aski.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Chuqupajasti t'ikt'aski, pariwana pampa t'ikt'aski.
Julyanajasti t'ikt'aski,misik'u pampa t'ikt'aski.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Traducción:

Mi linda papita floreciendo está, pampa celeste floreciendo está.
Mi linda cebadita floreciendo está, pampa blanca floreciendo está.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Mis linda habita floreciendo está, blanco y negrita floreciendo está.
Mi linda oquita floreciendo está, pampa amarillo floreciendo está.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Cantan los versos en todo el camino, con repeticiones y pequeñas varia-

[29] En el año 1992, año de nuestras observaciones, el sector destinado a la papa era: *Jat'axachi*.

ciones alusivas. La comitiva del Marani canta con mucho sentimiento a la papa. Los que fueron a pagar a la misa de Q'atawkunka[30], cantan emocionados a la *sintilla*[31] diciendo: "Mi cebadita floreciendo está; pampa amarilla floreciendo está"[32]. Así de todos los sectores llegan a esa hora, cantando en la noche los versos correspondientes.

El Taniru, su esposa y el consejo de ancianos, tanto hombres como mujeres, se quedan toda la tarde en el patio de la casa del Marani atendiendo la misa de Tiramarani, prolongando la *tink'a* hasta esta hora. Así se quedan esperando el regreso de las nueve comitivas. El Marani y los otros encargados de la comitiva[33], a medida que van llegando, informan al Taniru de la ocurrencia del Lugar al mismo tiempo que en la otra mesa, las mujeres informan a la esposa del Taniru y a las ancianas sobre sus observaciones y sus diálogos con los Lugares.

El Taniru pregunta al recibir las muestras de los productos maduros: "¿Qué dice la madre *Ispalla*? ¿Qué dijeron cuándo recibieron los regalos?"[34]. El encargado de la comitiva se acerca a la misa y allí mismo se desarrolla una conversación con el Taniru y los ancianos. A la pregunta del Taniru, el encargado responde, por ejemplo: "Nos preguntó diciendo: "¿Dónde están los costalillos? ¿Por qué no roturaron un terreno grande?"[35]. El encargado de otro Lugar puede responder: "No lloren. Regalos les enviaré este año"[36]. Otro puede responder: "Este año habrá producción. Dice que los Lugares nos regalarán; habrá buena papa y cebada"[37]. Cada encargado extiende el relato de sus conversaciones con los Lugares por varios minutos. Mientras tanto, el Taniru recibe las muestras traídas, las deposita sobre la mesa y alcanza a los mensajeros una copita de alcohol agradeciéndoles, de esta forma, el servicio prestado.

A continuación todos los presentes se dirigen a los productos: papas, oca, cebada, maíz serrano, pastos, frutos silvestres como el *sankayu*, *llachu*, habas o arvejas para pedirles perdón por si hubiera un trato poco respetuoso hacia ellos. Luego el Taniru se encarga guardarlos en la casa del Marani. Este los ocupará al tercer día de la fiesta en la *ch'alla* y en la comida del *ch'ujñasiñ uru.*

Entre tanto los músicos siguen animando la fiesta con sus melodías y sus

[31] "*Sintilla*": nombre ritual para la cebada.

[32] *Sintillajasti tikt'aski misik'u pampa tikt'aski.*

[33] En la tarde de la Víspera se atiende solamente a los nueve Lugares de los cultivos. Los otros tres lugares son de la Granizada y son atendidos en el día de la octava de este día, "*Maranin qamañapa*".

[34] *¿Kamsaskis ispall taykaja? ¿Kamsasa ryalunaka katukt'asipjtama?*

[35] *Sikt'apxituwa '¿Kawkis qumanaja? ¿Kunats jan jach'a qullipjta?'*

[36] *Jan jachapjanti. Ryalj apayasipkamamawa jichamarast siwa.*

versos llenos de emoción, mientras los presentes siguen libando licor a modo de diálogo con los Lugares representados por sus *chaskis*, los *Jayus* y demás encargados de las comitivas. Efectivamente, estos personeros cumplen un papel de intermediarios entre la comunidad y los Lugares en el ritual del intercambio de regalos, canjeando ofrendas por productos; llevando las súplicas de todos y trayendo las respuestas de los Lugares. De este modo la sesión con sus libaciones entre autoridades de la comunidad y *chaskis* de los Lugares, toma carácter de un encuentro solemne entre la comunidad y el cabildo de los Lugares. Esta sesión se prolonga hasta quedarse todos vencidos por el alcohol hasta altas horas de la noche.

6. Viernes "*Ispall qamañ uru*" (día del descanso de la papa)[38] es llamado también el gran día de la *ch'alla* de los productos.

Igual que el día anterior, el Marani y su esposa reciben la visita de la pareja Taniru y de los *Jayus* o *araríyas*. Las banderas blancas son izadas en los lugares más visibles, próximos a la vivienda. Previa *t'inka*, se procede a nombrar dos ó tres[39] comisiones de hombres encabezados por los *Jayumarani* - 14 ó 16 hombres en total - para recoger productos maduros de los *millis* (En los *suyus*, no hay todavía productos maduros porque allí la siembra es más tarde). La primera comisión debe dirigirse al *milli* de Puría (*Purimilli*); la segunda debe ir al *milli* de Jat'ajachi (*Jat'ajachmilli*); posteriormente las comisiones se juntan y se dirigirán al *milli* Tispinsa (*Tispinsmilli*) que es el más grande de los tres y que tiene mayor variedad de cultivos. Cada miembro de la comisión lleva *awayu* negro, *kumana*[40], coca, alcohol, sombrero floreado, bandera blanca, *pinkillu*, bombo y algunos claveles para florear las mejores matas del producto. Cada vez que la comisión se desplaza, los hombres van en fila encabezados por el *Jayu* encargado y acompañando sus versos con *pinkillu* y bombo. En los momentos de descanso en el camino la fila describe un círculo y realiza un bailecito en que el círculo rota alternadamente en ambas direcciones.

Una vez que han llegado al *milli* correspondiente, la comisión inicia el trabajo con una *t'inka* y una petición de perdón a la Pachamama. Después, ingresan a las chacras familiares con sus banderas blancas, donde cada uno comienza a buscar las mejores plantas y a recoger los mejores productos. Otros van al Lago

[37] *Jicha marasti achuskaniwa. Lujaraj payllasipkamamaw siwa, walyw utjaskan ispallas, sintillas siwa.*

[38] *Qamaña* significa "estar ocupado", "pasar el día" (sea trabajando, sea festejando, sea jugando). Nótese que en el vocabulario de los idiomas occidentales se distingue siempre "trabajar" (o producir), de "descansar" (o festejar, o no-trabajar). Ambos son incompatibles y se oponen como producción - consumo. En Occidente no existe un solo verbo para "trabajar-descansar", ni para "producir-consumir".

[39] Dos, o tres comisiones, porque sucede que uno de los tres *millis*, Chullini, se inunda cuando el nivel del Lago está alto, como en el año 1992. En este año no se sembró en Chullini.

a cazar aves silvestres y a recoger los peces de las redes tendidas el día anterior. El trabajo en los *millis: Chullinmilli, Purimilli* y *Jat'ajachmilli* es el mismo, porque los tres *millis* tienen los mismos cultivos y todos colindan con el Lago. Sin embargo, la comisión destinada al *Jat'ajachmilli* suele entregar los *askichata* u ofrendas preparadas un día antes, al *Mallku Mantu*, Señor Viento, porque esa Misa está muy alejada y en el día de la víspera no alcanza el tiempo para visitar este *milli*.

Si encuentran algún dueño trabajando en su chacra, éste se acerca y les entrega sus mejores productos, para que reciban también los honores de la *ch'alla* en la casa del Marani. Después del recorrido y la recolección, los miembros de la comitiva se reúnen en el lugar y se sientan para seleccionar lo mejor de los mejores productos y los almacenan en sus *kumanas*. Como regalo, se llevan en sus costalillas personales, los productos restantes que son de segunda calidad; estos "regalos" serán consumidos en su propia casa.

Después del trabajo en *Chullinmilli*, *Purimilli* y *Jat'ajachmilli*, las comisiones se dirigen tocando y bailando hacia *Tispinsmilli*, donde han de trabajar juntos, previa realización de una nueva *t'inka*. Se designa tres miembros para recoger toda la variedad de productos de Tispinsa: papa, oca, haba, *izañu*, pasto, trigo, cebada, cebolla, quinoa, arveja, verduras, maíz, *llachu*, totora, peces y aves del Lago. Se cargan con mucha alegría como *Iqiqu* y se dirigen, siempre con música y baile, agitando sus banderas blancas hacia la casa del Marani. En dos oportunidades, los *Jayus* hacen parar la comitiva para un descanso donde se desarrolla una *t'inka*. Cerca de la vivienda del Marani, las mujeres les están esperando para rocíar los *q'ipis* en que traen los productos con abundante *wiñapu* que sacan de sus *laq'ichas* y con incesantes expresiones de alegre bienvenida. Los que traen los productos, llegan al lugar de las misas totalmente mojados y chorreando chicha. Aquí, la fila musical desarrolla una coreografía simulando al ganado que carga los productos y dando vueltas alrededor de ambas mesas ceremoniales de las autoridades: la de los hombres y la de las mujeres. Podemos explicar y condensar la concepción de esta coreografía con la expresión usada: "hacemos bailar a los productos".

Finalmente, entregan uno a uno los productos al Taniru quien los recibe y los dispone, tanto en la mesa de hombres como en la de las mujeres y los saca de sus *awayus* negros, los que quedan encima de la misa como mantas sobre las cuales el Taniru acomoda los productos como un hermoso espectáculo para todos los presentes. Luego se agregan los productos que el día anterior habían sido traídos como anticipo. Todos los asistentes expresan su admiración por la calidad de los productos, les piden perdón y les dan la bienvenida. Mientras

[40] La *kumana* es un costalillo ceremonial de lana de alpaca y de colores naturales.

tanto, el Marani, como primera autoridad de la ceremonia, está sentado en la misa observando el acto. A continuación, los miembros del consejo de ancianos reciben del Taniru *k'irus* y claveles rojos para *ch'allar* con *wiñapu* los nuevos productos expresando súplicas y votos, llamándoles cariñosamente: "*Ispallmama, Sintillamama, Julyanmama, Chuqupmama, Juch'imama, Susuymama, Kirwamama, Ursulmama, Inaysmama, Tayñamama*[41]... "Madre papa, mándanos regalos de tu depósito. No nos vayas a dejar. Tú nos crías. De grandes y de chicas (papas) regálanos"[42]. En la mesa de las mujeres se desarrolla paralelamente el mismo acto, dirigido por la esposa del Taniru.

Terminadas las *ch'allas* y las *t'inkas*, el Taniru comienza a recoger los productos y carga con ellos al Marani y a su esposa, a los *Jayus* y a todas las parejas que el día anterior fueron enviados a las misas para dejarles su ofrenda. Estos se ubican en una fila, alternándose hombres y mujeres tomados de la mano. Se suman los ancianos con sus esposas y varios otros presentes, todos cargados de productos. Mientras tanto los músicos tocan los versos a la *Ispalla* y el Taniru lleva de la mano al Marani que encabeza la fila, conduciéndolo a bailar. Con mucho afecto y voluntad, el Marani, los *Jayus* y los ancianos hacen bailar así a los productos para agradarlos y alegrarlos para lo cual todos simulan hacerse ganar por los productos. Las mujeres de los encargados llevan todas sus *wakullas* y cantan los versos a la papa y la cebada, al maíz y la oca. Después de varias vueltas por las mesas ceremoniales y los andenes, el Taniru ordena que guarden los productos en la casa del Marani, diciendo: "*samt'ayanjapjum*" - "para que (los productos) descansen".

Las horas han transcurrido y comienza a anochecer, entonces el Marani almacena su carga de productos en el depósito de su casa y recibe las cargas de los demás para acomodarlos ahí mismo hasta el día siguiente[43].

Termidado este acto, la gente se recoge en sus casas, pero el Taniru con su esposa y algunos ancianos siguen acompañando al Marani hasta altas horas de la noche.

7. Sabado: día de la clausura. Este sábado se llama: "*ch'ujñasiñ uru*" - día verde (en que los alimentos están frescos).

[41] *Ispallmama* es la Madre Papa; *Sintillamama*, Madre Cebada; *Julianmama*, Madre Oca; *Chuq'upmama*, Madre Habas; *Juch'imama*, Madre del *Juch'i* (una variedad de papa); *Susuymama*, Madre Quinoa; *Kirwamama*, Madre maíz; *Ursulmama*, Madre *Izañu*; *Inaysmama*, Madre Papalisa; *Tayñamama*, Madre *Tayña* (una variedad de quinoa).

[42] *Payllasisipkitantaw, sixita apt'ayasipxitanta. Janiw jaytawachapxitantat. Jumaw uywasirita. Jach'ata jisq'ata payllt'apxitanta.*

En este día, la concurrencia no suele ser tan numerosa como en los días anteriores, solamente concurren por obligación: la pareja Taniru, los *Jayus* con sus esposas y algunos miembros del consejo de ancianos. Los comuneros pueden acudir a voluntad. Temprano llegan las visitas y los músicos que son recibidos infaltablemente con una *t'inka*. Aproximadamente a las 10 u 11 horas de la mañana, el Marani saca los productos del depósito al patio de la vivienda para seleccionarlos y clasificarlos. Los visitantes se juntan en varios grupos para ayudarle en esta tarea: unos para golpear la cebada, otros para escoger las papas colocándolas en costalillos y otros para preparar los alimentos. Luego , estos grupos desarrollan un juego en que simulan la cosecha. Reducen el acto valiéndose de la representación en miniatura de los productos. Para este fin, usan costalillos en miniatura, los que llenan de unos pocos granos o de unas papitas chiquititas. Entre risas y bromas simulan venderlos, cargarlos, comprarlos o guardarlos expresando de este modo su esperanza de que la cosecha de los cultivos que aún están en la chacra sea así, abundante y feliz.

El almuerzo festivo es preparado con los productos nuevos de primera calidad. Después del almuerzo comunitario y de la *t'inka*, el Marani agradece los servicios religiosos del Taniru y su esposa, entregándoles la *paylla* o regalos de frutos nuevos, tanto a ellos como a todos los asistentes.

Cuando se acerca la noche, las banderas blancas son recogidas y guardadas hasta el día de la octava en que se efectuará el pago a *Jach'a Marani*[44]: la Granizada.

4. *Ch'ijñar payañ uru* o *Qasampir chijñampir payan uru.* (Día del pago a la Helada y la Granizada: Octava de Santa Lucía)

El homenaje a la Granizada "*Chijña*" y Helada "*Qasa*", acontece transcurridos los ocho días de la festividad de Santa Lucía. Aproximadamente a las tres de la tarde de ese Jueves, Taniru y Marani se dirigen al sitio de Wilanasa. Esta vez no le acompañan las esposas.

Generalmente, Taniru escoge este lugar, que se encuentra al pie del cerro Wich'inka y que tiene un altar en la playa Sur dedicado a la Granizada procedente del Lago desde el Sur. En este lugar cae frecuentemente el relámpago que acompaña la Granizada. En otras oportunidades el Taniru escoge una mesa dedicada a la Granizada que viene del Norte y que se encuentra en el cerro Pukara, ubicado en la frontera Norte de la comunidad. Nótese que existe también una misa en el cerro Umutkuturi, en el centro del territorio de la comunidad, dedidada a la Helada y otra misa dedicada a la Sequía o el Calor, ubicada al pie

[43] Este acto se llama *qumant'aña* (guardar en casa), o *samt'ayaña* (hacer descansar).

del cerro K'ani en un lugar llamado Quwach'iku, en la playa del borde Sur. Las cuatro misas forman un conjunto dedicado a los tres hermanos: Helada, Granizada y Sequía (o Viento Seco) de acuerdo al mito de origen de estos fenómenos meteorológicos. Cuando se desarrolla una ceremonia en una de las cuatro misas, se recuerda siempre a los otros dos hermanos. En Quwach'iku, cerca de la misa para la Sequía, se encuentra otra misa dedicada al Viento: *Mantu misa***.**

Lo primero que las dos autoridades hacen cuando llegan al Lugar, es tender una *istalla* en el suelo y preparar una *t'inka*. Intercambian hojitas de coca, brindan al Granizo, cuyo nombre en el contexto ritual es "*Mallku Marani*" (lit.: lluvia grande) y de igual forma a la Helada, "*Mallku Qasa*". El Taniru prepara los regalos sobre la misa de la Helada y Granizada. La ofrenda consiste en rosas de color blanco que simbolizan al Granizo y la Helada; lana y sebo de oveja[45] "*qullu tharwa*" y "*qullu llamp'u*" que simbolizan la frustración, por último, vino y hojitas de coca que representan la *t'inka* de los dos hermanos flojos.

Los regalos son incinerados en honor al Granizo y a la Helada, en tanto, las rosas blancas son expuestas sobre la misa. La ceremonia termina con un brindis por lo ocurrido y luego las dos autoridades retornan a sus viviendas.

5. *Yapur jakqatañ uru*: (en Candelaria). Es un ritual que lleva a los cultivos a su plena realización. *Yapur jakqatañ uru* significa literalmente: día (del ritual) de completar (o culminarse) los cultivos (día en que están plenamente realizados). Aparentemente, ésta es una repetición de la ceremonia de los primeros productos del año agrícola que se desarrolla en la fiesta de Santa Bárbara, la primera Virgen de la parroquia. Dos meses después, los productos de verano vienen también a escuchar la Misa de la Virgen Candelaria, la que es la segunda Virgen de la parroquia. Todos los Marani asisten con sus productos, aunque en esta oportunidad los traen en menor cantidad. También hay menos músicos y comuneros que los acompañan y aún algunos Taniru se quedan en sus casas para atender otras obligaciones y tareas.

El día primero de febrero, víspera de la Candelaria, la señora del Marani prepara el quqo, una merienda que han de ofrecer a los invitados de las primeras ceremonias. Más tarde, a media mañana, "cuando el sol está a la mitad de su camino para arriba" la población se reune en la misa de Tuturmuqu, llamado también Tispinsa. La pareja Taniru y la pareja Marani plantan las banderas blancas - *janqu wiphala* - para espantar todos los espíritus malos y en señal de fiesta. Varios conjuntos interpretan la música turnándose. Los *Pasmaru* llegan

[44] *"Jach'a Marani"*, lit.: "lluvia grande", expresión eufemista por la Granizada.

[45] Rosas de color blanco: *janqu panqara*; lana de oveja: *qullu tharwa*; y sebo de oveja: *iwis llamp'u*.

poco a poco. La pareja Marani tiende una *istalla* con coca y alcohol e invita a una *t'inka*. Intercambian hojas de coca en actitud de respeto y las copitas de alcohol circulan. Todos los invitados participan en los brindis.

Al medio día el Taniru y su esposa exponen sobre mantos el *ququ* que han traído. Todos comparten los alimentos. Al mismo tiempo evalúan en las conversaciones el estado de la chacra y las condiciones climáticas: la lluvia, Marani, que vino en su momento, que tardó, que vino suave o a chorros; hablan del Granizo, *Mallku Marani* y la Helada, *Mallku Qasa*. Conversan de la situación en las parcialidades vecinas.

A continuación la pareja Taniru inicia la ceremonia del *yapu jakqata*, el pago o regalo a los cultivos. Los regalos consisten en hojitas de coca, *llamp'u*, vino tinto que significa la sangre del llamo, flores rojas y azúcar Imperial.

Estos regalos son preparados sobre una *istalla* tendida encima de un manto, con la participación de todos los invitados. El Taniru dirige al Señor del Lugar una súplica como esta: "Montículo de totora (así se llama el Lugar, Tuturmuqu), gobernador de la Tispinsa; Tispinsa de oro, Tispinsa de plata, tú crías a nosotros. Cuidanos. Al año como hoy regálanos papa, cebada, oca y ovejitas. Eres el patio de mi vivienda. Encima de tí caminamos nosotros. Tispinsa de oro, Tispinsa de plata"[46]. La ceremonia culmina cuando los regalos son incinerados con el máximo respeto sobre la Misa de Tuturmuqu. La ofrenda termina con abrazos y votos: "Que sea en buena hora" y el *t'inku* de coca y alcohol que ofrece la pareja Marani y en que todos participan. Entre tanto, la pareja Marani se desplaza entre los cultivos. Recoge, junto con sus *Jayus*, muestras de los mejores productos: papa, oca, quinoa, cebada y habas, y los trae a la Misa para ch'allarlos con chicha de cebada, *qusa*, en que todos los presentes participan con alegría y expresiones de agradecimiento. Los músicos interpretan los cantos "*Ispalla wirsus*", a la papa. Las señores cantan los versos:

Ispallajasti t'ikt'aski, silisti pampa t'ikt'aski.
Sintillajasti t'ikt'as, paraqaya pampa t'ikt'aski.
Chuqupajasti t'ikt'ask, pariwana pampa t'ikt'aski.
Julyanajasti t'ikt'aski, misik'u pampa t'ikt'aski.
Ara la lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay la la.

Mi linda papita floreciendo está, pampa celeste floreciendo está.
Mi linda cebadita floreciendo está, pampa blanca floreciendo está.

Mis lindas habitas floreciendo está, blanco y negrita floreciendo está.
Mi linda oquita floreciendo está, pampa amarillo floreciendo está.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Los comuneros se carga con los productos y los llevan a bailar. Todos expresan su gratitud y alegría. Por la tarde todos los productos son depositados en la vivienda del Marani.

Al día siguiente, el día de la Candelaria, Marani y Taniru con la comitiva y los músicos de la comunidad llevan muy temprano los productos a la Iglesia de San Pedro de Moho, para que "escuchen misa", reciban su bendición y que sean homenajeados por la aspersión con agua bendita. A la ceremonia asisten Marani de la zona altura y riberas del Lago. No llevan a la Virgen Candelaria en procesión. La pareja Marani retorna por la tarde junto con los productos que son congregados y guardados celosamente en el depósito de la vivienda, juntos con los otros productos, a fin de que los espíritus de los productos no se alejen de la vivienda del Marani y de la parcialidad.

La fiesta de la Virgen Candelaria, celebrada en Moho, indudablemente tiene menos realce. La festividad de Santa Bárbara se celebra con mayor auge y plena participación regional en el templo de Moho, distante en 13 Kms, mientras que allí la Virgen Candelaria es celebrada con menos solemnidad y con participación más reducida y casi privada. En cambio, en el pueblo de Vilquechico, capital del distrito de ese nombre, que para los Chipukuni se encuentra a una distancia similar - 18 kms - pero en dirección opuesta, tiene mucho más realce la fiesta de la Virgen Candelaria. En la fiesta de Candelaria de Vilquechico los Marani de los diferentes ayllus adornan a la Virgen tan abundantemente con sus nuevos productos como a Santa Bárbara en Moho, para luego realizar su procesión por las cuatro esquinas de la plaza con todas sus ceremonias, homenajes, bendiciones y *challas*.

6. La *ch'alla* de los *Ispallas* en Carnaval: *Anat uru*[47]. Poco después de Candelaria el Marani ha de preocuparse de los preparativos para la fiesta de Carnaval, que comienza el día lunes después de domingo quincuagésima y dura hasta miércoles de cenizas.

[46] *Tutur muqu, mallku tispinsa, quri tispinsa, qullqi tispinsa. Jumataw nanak uywirij, phaqiri, uywasipjita, phaqisipjita; hasta mara akawrasas ispallanipja, sintillanipja, julyantaykanipja, ch'urun, chitanipja tispinsa, jumataw uta uyujaj, jumjat nanakaj sarnaqapj. Quri tispinsa, qullqi tispinsa.*

Para cumplir con las familias del ayllu, el Marani y su señora esposa *T'allamarani*, visitan en la víspera de Carnaval a la vivienda del Taniru. Llevan consigo una botellita de alcohol puro y una *istalla* con hojitas de coca. Luego de saludar a la pareja Taniru, éste le alcanza unos puñaditos de coca. Como señal de estima la pareja Taniru invoca con mucho respeto a la Pachamama y a los *Uywiri* del ayllu a través del *k'inthu* de coca. Pasan luego al acto del akulli, donde ambos comentan la calidad de los productos que se están desarrollando en la chacra del ayllu y conversan de las costumbres de siempre con que debe cumplirse en Carnaval. Esta conversación parece un corto momento de descanso, o una breve pausa o pasatiempo, pero en realidad forma parte sustancial del ritual. "Así nos *kawilteamos*", es la expresión, lo que indica que se trata de una consulta o consejo en que comparten ideas y opiniones y unifican criterios sobre el estado de la chacra y sus necesidades. En esta conversación convienen para el día siguiente, llevar adelante la *ch'alla* de las primicias de todos los productos agrícolas de las chacras de familia de la parcialidad. Para dicha labor el Taniru recomienda tener listo la *kusa* de cebada, las *qumanas* y todos los demás elementos necesarios para la ceremonia.

Despúes de esta breve visita el Marani retorna a su vivienda a cumplir con lo sugerido por el Taniru. Al día siguiente, aproximadamente a las 8 de la mañana van llegando a la vivienda del Marani, uno a uno, los *Jayumarani*, el Taniru, la *T'allatana* - entendido como el segundo del Taniru - y las señoras esposas de ambos.

Allí el Marani los recibe expresando su entusiasmo con copitas de alcohol puro y puñaditos de coca. Algunos de los *Jayumarani* están cambiando sus vestimentos tradicionales por prendas de confección moderna, especialmente en sus viajes a Moho, Azángaro o Juliaca. Pero en esta oportunidad todos se han vestido con sus vestimentos originales y todos llevan los instrumentos musicales de Carnaval para animar las visitas a las casas del ayllu.

A horas 9 de la mañana, se realiza en la vivienda del Marani una pequeña *t'inka* de coca y alcohol para que todo sea bien cumplido. Para el efecto el Marani expone sobre la mesa de piedra una *istalla* con hojitas de coca y una botellita de alcohol. Los participantes se acomodan en su alrededor, se quitan el sombrero como respeto y piden en su pensamiento el perdón a la Mamapacha y a los *Uywiri* del ayllu. Posteriormente comparten el *akulli* y hacen circular las copitas de alcohol. Las conversaciones - "...nos *kawilteamos*..." - giran en torno al clima y la calidad de los productos. Termina este acto sagrado con los mejores deseos. Todos los presentes dicen: "Que sea buena hora Señores Gobernadores; que todo

[47] Informan: José Condori y Feliciano Gutiérrez, ex-maranis.

sea bien cumplido"[48].

Después de este rito preparatorio, todo el equipo técnico recibe del Taniru las recomendaciones por donde se va a iniciar y las viviendas que se visitará. Es el Marani y su señora esposa los que encabezan a la comitiva, jalando en sus dos manos una de las dos *lak'icha* que contiene la chicha de cebada de los Marani. Igualmente hacen el Taniru y *T'allataniru* con la otra *lak'icha*. Entre tanto los *Jayumarani* son los que animan el ambiente con su música. La comitiva está formada por ocho o diez personas. En fila se dirigen por el caminito que conduce al *suyu* de Patjapampa. Es en este *suyu*, donde hacen una pequeña paradita para un descanso. Allí el Marani sirve la *t'inka* de coca y unas copitas de alcohol, diciendo: "Falta poquito para llegar a la primera vivienda del sector de Chhullinpatja"[49]. Los otros responden: "Sí, siempre se comienza por donde sale el sol"[50]. Y así de nuevo reanudan su pequeño viajecito tocando el *Ispalliwrsu*, los versos de las primicias. Pasan el caminito que cruza el *suyu* de Qarmapi. Entre tanto las familias del sector de Chhullinpatja esperan entusiasmados la llegada del Marani, representante de la Lluvia. Todos dicen : "El Marani viene, viene el Marani"[51]. Después de una caminata de media hora, la comitiva llega tocando y bailando a la vivienda de la primera familia, la de Exalta Calla Vda. de Quispe. En su pequeño patio se dan 2 o 3 vueltitas cantando los *Ispallwirsu*. Cuando termina la música, la señora dueña de casa se acerca ofreciendo copitas de alcohol. Le dice: "Bién que me visitas, Lluvia, siéntense a este lado, descansen a este lado"[52]. Así la comitiva se acomoda en la mesa de piedra preparada para esta ocasión. La propietaria de la casa extiende la *istalla* con hojitas de coca y un cuartito de botellita de alcohol con su copita. El Taniru y su *T'allatana* se encargan de invocar a los *Uywiri* y a la Mamapacha para que no falten alimentos en la familia. Mientras tanto la dueña de la casa saca en una servilleta llamada *inkuña*, los mejores productos nuevos como papa, haba verde, choclos y frutas escogidas para esta ocasión. Los alcanza al Marani y éste a su vez los pasa al Taniru quien la recoge de la *istalla*. Limpia la mesa cuidadosamente y sobre ésta extiende la *inkuña* con productos nuevos y viejos. Ambas parejas, Marani y Taniru, observan atentamente los ojitos de las papas y sus formas particulares y luego las toman y las besan diciendo: "Recibemé madre de la papa. Nunca te alejes de esta vivienda. Cría a tus hijitos"[53]. De igual manera lo hacen con los otros productos. Luego uno de los *Jayumarani* entrega un clavel rojo a cada uno de los participantes en la ceremonia. En cambio los otros *Jayu* toman la *lak'icha* y sirven en dos *qirus* la

[48] *Aski urakipa mallkunaka; wali phukt'atapa.*

[49] *Jisk'akiw puchji chhullinpatj qallt utar puriñataki.*

[50] *Uqamasa. Inti jalsutpunis qalltaniñaja.*

[51] *Maraniw juti, jalluw juti.*

chicha de cebada. Primero la alcanzan al Taniru, quien es la primera persona que ha de rocearla sobre los productos nuevos. Se sostiene que existen personas buenas y malas, pero cogiendo esta flor y roceando con ella la chicha sobre las *Ispallas*, todas serán iguales ante la madre *Ispalla*. A continuación el Marani y su señora esposa repiten esta *ch'alla* y luego y los otros miembros de la comitiva. La dueña de casa es la última en realizar la *ch'alla*. Posteriormente el Marani recoge los productos *ch'allados* y recomienda a la dueña de casa guardar la *Ispalla* junto con los otros productos para que no se aleje de la vivienda.

Luego la comitiva pasa a una nueva *t'inkha* de coca y copitas de alcohol siempre ofrecida por la dueña de casa. Nuevamente, este acto religioso es animado con los *wirsus* de la *Ispalla* interpretados por los *Jayumarani*. Terminada la música, la propietaria entrega la "*paylla*" (o pago en productos) a cada uno de los miembros de la comitiva como agradecimiento por el feliz cumplimiento de la *ch'alla*. Estos la reciben con respeto y le agradecen por el regalo. Las guardan en sus *kumanas* y se las cargan en las espaldas. Posteriormente el Marani le dice a la dueña de casa: "Con tu permiso caminarenos"[54]. La mujer responde: "Pase, Señor Lluvia, que sea buen día"[55]. Así se retiran de la primera vivienda y siempre animado por la música y portando la bandera blanca se dirigen a una segunda vivienda del sector de Chhulinpatja. De esta manera se ejecute el ritual de la *ch'alla* en todas las viviendas del sector.

Cuando se acerca la hora del medio día la comitiva abandona esta zona y retorna tocando y bailando por el caminito de Qarmapi, pasa por el *suyu* de Phut'ukunka y llega así a la primera vivienda de la estancia de Chipuquni. Allí como de costumbre se repite el ritual de la visita y las *ch'allas* correspondientes en las viviendas de los sectores de Jank'umaya ("Cadáver blanco"), Julanuyu ("Cerco de Julani"), K'arapata ("Andén Desnudo"), Amaymuqu ("Cerro de Cadáver"), Yaritpunku ("Puerta de Yarita") y Qullinuyu ("Cerco de Qulli"). En algunas viviendas, los dueños ofrecen almuerzo y la chicha de cebada a la comitiva en señal de reconocimiento al Marani y a su romería. A medida que van pasando las horas, los ánimos y las alegrías van creciendo. Los Mallkus avanzan cantando y bailando por los caminitos que conducen a las viviendas. Esta labor la realizan hasta el atardecer del día cuando la comitiva carga pesadamente sus *k'ipis* llenos de regalos. Muchas veces un día no es suficiente para esta *ch'alla*, y los Mallkus deben continuar sus visitas en los días siguientes hasta concluir con la última vivienda de la parcialidad. Los productos recolectados a modo de

[52] *Marani askin wisitt'istaja, aksaru quntasipjum, aksaru samart'apjum.*

[53] *Ispall taykaja katukt'asita. Janiw aka utat sartirintati. Aka wawanakam uywasiskum.*

[54] *Lisinsamat sart'apjja.*

[55] *Past'apjum Marani, aski urukipana.*

regalo son para cada uno de los miembros de la comitiva, en agradecimiento por su entrega y servicio al ayllu. De esta forma la comunidad premia el trabajo y el esfuerzo del Marani y de su comitiva

7. *Punchu jaksu* (Descargo del Marani: Pascua Florida). La ceremonia del descargo del Marani se desarrolla dentro del marco de la festividad religiosa de Pascua Florida, o Domingo de Resurrección, aproximadamente a las 3 o 4 de la tarde. La ceremonia acontece en la vivienda del Marani saliente. Es una ceremonia sencilla. La pareja Taniru ofrece un brindis, *t'inka*, a la Pachamama, al igual a los hombres de experiencia, los "*Pasmaru*". Intercambian puñados de coca. Los méritos del Marani son evaluados y reconocidos públicamente por medio de abrazos.

Más tarde, por la noche, la pareja Marani saliente expone en el patio interior de su vivienda una *istalla* de coca y dos botellas de alcohol. La pareja Taniru y los *Pasmaru* con sus esposas forman un círculo alrededor de la *istalla*, extienden la mano derecha. Todos pronuncian sus votos diciendo: "Que sea buena hora". La pareja Marani y sus comisarios, *Jayumarani*, participan en la ceremonia. Intercambian los *q'intus* y distribuyen licor a los asistentes. Luego la pareja Taniru despoja las prendas de color negro - *ch'ar punchu, ch'ar awayu* - y le dice: "*Pay*, tienes licencia. Desempeñaste un cargo de autoridad. Eres hombre de experiencia." Se dirige a su esposa y le dice: "Puedes hilar, eres libre"[56]. Las prendas negras y los distintivos de la pareja Marani son depositados y guardados celosamente en la vivienda. La pareja Marani cambia de ropa y a continuación el ofrece un tributo o pago, llamado *paylla*, a la pareja Taniru en señal de agradecimiento por sus valiosos servicios. Tal actitud es acompañado de las siguientes palabras: "*Tana*, me enseñaste a caminar. Este año me hiciste caminar"[57].

El pago - *paylla* - consiste en productos agrícolas y en algunas ocasiones en dinero. La ceremonia ritual de *punchu jaksu termina con los brindis de honor al acontecimiento, a la Pachamama Santa Tierra y a los cerros tutelares de la comunidad.*

[56] *Pay, lisinsanitaw, pasmarujtaw. - Jichaj qapusjum, qispiyatajtaw.*

[57] *Jicha maraj sarnaqañ yatichistaw tana. Aka mar mistuyistaw tana.*

5

ENTRE *MILLIS* Y *SUYUS*: CRIANDO LA CHACRA DEL AYLLU

Después de describir el ciclo ritual fijo que el Marani ejecute entre San Andrés, día de su instalación, y Pacua Florida, día de su relevo, veremos ahora las actividades cotidianas y rutinarias del Marani en función, así como también los rituales oportunos para ciertas situaciones anómalas, como son la de la escasez y del exceso de lluvias. Describiremos sucesivamente: 1. su ronda semanal por las chacras: *Yapunak muytañ uru*[1]; 2. su atención a las quejas: *Yapu kija yatjata*[2]; 3. su acción de defensa contra el granizo: *Mallku Marani*, el caprichoso; 4. la técnica simbólica para llamar la lluvia: *Uma qamay uru*[3]; 5. *Qayjar payaña*[4], que es el ritual suplicatorio para solicitar el cese de la lluvia; 6. la defensa de los cultivos con cruces de muña: *Kurus uchan uri*[5]; 7. *Chaku*: la caza colectiva del zorro. Así veremos con qué cuidado y delicadeza, sabiduría y y responsabilidad el Marani, hermano menor de la Lluvia, se desempeña de su vocación: la crianza de la chacra del ayllu.

1. *Yapunak muytañ uru;* día de ronda por los cultivos. Jueves es el día de la lluvia y de la chacra. Jueves es el día del Marani. En jueves de Santa Lucía se celebra su fiesta principal. El ritual de *Qayjar payaña* se desarrolla tradicionalmente en un día jueves. El día fijo para la ronda por las chacras es el día jueves de cada semana. En algunas ocasiones el Marani visita los cultivos también el día martes. Aproximadamente a las 7 u 8 de la mañana se reunen el Taniru, el Marani y los *Jayumarani* en el patio de la vivienda del Marani, para planificar la ronda por los cultivos de la parcialidad. Después de la *t'inka* de coca y del brindis a la Pachamama se inicia el trabajo del día. El Marani recibe las indicaciones del Taniru, quien le enseña la forma de realizar la ronda, las tareas que él tiene como autoridad encargada de los cultivos. El Marani con sus *Jayus* hacen el recorrido

[1] "Día de ronda por los cultivos".

[2] "*Yapu kija yatjata*", lit.: atención a las quejas sobre los cultivos.

[3] "*Uma qama uru*", lit.: día del descanso del agua. Es el ritual suplicatorio para solicitar la lluvia. La idea es que en esta ceremonia las aguas de los manantiales de la comunidad ("las hijas") se casan con las aguas del lago Titicaca ("el yerno"): en eso, las aguas "pasan el día" - "*qamaña*".

[4] "*Qayjar payaña*", lit.: Regalos al relámpago.

[5] "El día de colocación de cruces".

con la vestimenta que les exige su cargo: pocho negro, sombrero adornado con flores rojas, *k'ipi* de color negro en que carga la *istalla* de coca, botellas con agua bendita y cruces bendecidas de muña, su *chuspa* con hojas de coca, su bastón de autoridad y su chicote (*such'isillu*).

Aunque la tradición pediría una vuelta en la dirección del sol, de derecha a izquierda, el Marani de Chipuquni suele efectuar su ronda de izquierda a derecha para pasar primero por los cerros que le ofrecen un panorama más completo de las chacras, y luego volver por la ribera y observar de cerca los cultivos de *millis* y *suyus*. Claro está que este recorrido al inverso le ofrece más comodidades. Así, en la campaña agrícola de 1993 - 1994, saliendo de la vivienda, el Marani y sus *Jayus* se dirigían primero al *Phutukunkasuyu*, aunque este *suyu* estaba en descanso. De ahí llegaban al *suyu* de papas de Patjapampa. Llegando al *suyu* de la papa observan y revisan las parcelas más alejadas. Intercambiando saludos con las personas que trabajan sus parcelas se sirven puñaditos de coca, conversan sobre el desarrollo y la calidad de los cultivos, sobre las actividades agrícolas que las plantas piden y las fechas oportunas del trabajo. Luego de despedirse, continúan su recorrido pasando al *suyu* de Qarmapi (en 1993 en descanso). Aproximadamente a las 10 de la mañana suben al cerro elevado de Phicani donde la comitiva efectúa su primera *t'inka*. El Marani saca la *istalla* de su *k'ipi*, la abre y expone la coca y una botellita de alcohol. Coloca una de sus cruces de muña y una botellita de agua bendita sobre uno de los torreones de piedra de aproximadamente dos metros de altura que allí se encuentran. La botella de agua bendita y la cruz de muña, están siempre orientadas hacia el Lago a fin de que atajen a la Granizada que de allí suele venir. Desde la altura de este cerro observan los *millis* de Chullini, identifican a los niños que pastorean cerca a los cultivos. Luego de haberse asegurado que no existen daños, el Marani y sus *Jayus* se dirigen al cerro elevado de *Wara*. A la hora del mediodía realizan allí la segunda *t'inka* con coca y alcohol. Al igual que en el cerro anterior colocan una botella y una cruz contra la Granizada. Luego el Marani expone la merienda y se la sirve con todos los *Jayus* que lo acompañan. Simultáneamente identifican a los pastores y su ganado. Observan desde estas alturas al segundo *milli*, Puriya, y los *suyos* de oca, cebada y haba. Conversan de lo que falta por rondar y revisar. Terminan con una nueva *t'inka* de coca y alcohol y en ella invocan a la Pachamama y a los Achachilas para que protejan los cultivos.

A horas 1 ó 2 de la tarde descienden del cerro Wara al *milli* de Jat'ajachi, siguen su camino por las riberas del Lago, recogen y entierran los cadáveres de animales en el caso que las olas del Lago los hayan botados en la ribera. El respeto a la vida exige un cumplimiento puntual de esta norma para evitar así la incidencia de la granizada, que vendría a ciencias ciertas para castigar a los incumplidos. Intercambian palabras con algunos dueños de los cultivos, quienes

agradecen su jornada y su visita expresándoles su respeto mediante una "*kuka llaqa*", un puñadito de hojas de coca. Después de la conversación, el Marani y sus *Jayus* revisan los cultivos del *milli* Jat'ajachi. Reiteradas veces recomienda a los pastorcillos no pastar cerca de los cultivos. Los pastorcillos responsables son premiados con una porción de fiambre o con arreglos en su ropa. Los que son sorprendidos pastoreando en las chacras son castigados con chicote. El *Jayumarani* le carga sobre su espalda y el Marani lo castiga con azotas. Al mismo tiempo uno de los *Jayus* lleva los ganados del pastorcito irresponsable al corral del Marani. A los pastorcillos curiosos y mirones que acuden a ver el espectáculo, el Marani solicita eventualmente trabajos menores del día como: juntar leña (a los niños), o una porción de lana hilada a las pastorcitas).

A tres de la tarde ya circulan por el camino que conduce a otro *suyu* en descanso: Mutasani y llegan a Tispinsa de la parcialidad llamado Tuturmuqu. En una misa de piedra que allí se encuentra, descansan para servirse la tercera *t'inka* del día. Al intercambiar las hojitas de coca, agradecen individualmente a la Pachamama por su buena compañía en la ronda por los cultivos. A continuación se dirigen a la vivienda del Taniru quien los recibe con una *tink'a* de coca y alcohol. Y así conversan de toda la ocurrencia con los cultivos y con los pastores. Terminado el informe se retiran a sus viviendas respectivas. De existir daños en los cultivos, recién al día siguiente le informan al dueño de la parcela sobre la situación y el estado de su chacra.

2. *Yapu kija yatjata*[6]; atendiendo las quejas. En el caso de daños ocurridos por el descuido o la irresponsabilidad de un pastor, el Marani debe atender la queja del dueño de los cultivos afectados. La "*Kija yatjata*" es un acontecimiento donde entran en comparendo el dueño de los cultivos dañados y el dueño del ganado que ha causado el daño a fin de llegar a un acuerdo sobre el reparo de los daños en los cultivos. Una vez informado por el Marani, el dueño de la chacra se dirije al sitio del cultivo afectado y revisa minuciosamente la cantidad de matas afectados por los daños del ganado. Luego inmediatamente se acerca a la vivienda del Marani, para solicitarle que atienda a la demanda. La petición es acompañada con puñaditos de coca "*kuka llaqa*", para convencer la voluntad de la autoridad. La demanda es aceptada en el acto. El Marani comisiona a dos de sus *Jayus* para notificar al dueño del ganado. Los dueños acatan a la citación del Marani, cumplen a la hora y lugar indicado. Una vez presentes las dos partes, procede a aperturar la "*kija*". El Marani de nuevo informa todo lo ocurrido y le dice que la solución está en ambas partes. Analizan tipo de productos, tipo de

[6] "*Yapu kija yatjata*", lit.: atención a las quejas sobre los cultivos.

ganado que comió y el tiempo de permanencia. De estar excesivamente dañada toda la chacra, el dueño solicita el pago correspondiente al final de la cosecha y en condiciones similares que las chacras vecinas. La parcela dañada queda bajo la responsabilidad del dueño del ganado.Y de ser afectado sólo una parte de la chacra, el Marani le obliga al dueño del ganado abonar y realizar el aporque cuando llega el momento, y otros trabajos y tareas que piden los cultivos afectados, exigiéndole que esté alerta a cumplir estos trabajos en su momento oportuno. El Marani verifica también si el culpable abona los cultivos dañados a su debido tiempo. En cambio cuando el demandante exige pago completo de los sembríos, esperan la temporada de la cosecha. Llegada la época el Marani cita al afectado y al dueño del ganado. En esa oportunidad extraen de una de las parcelas vecinas a modo de muestra una mata del producto afectado de regular follaje, para observar la calidad y la cantidad de producción. Es en esa medida que tiene que responder el dueño del ganado en presencia del Marani, teniendo en cuenta la cantidad de matas que comió su ganado.

En otras oportunidades es el dueño del ganado quien le entrega una parcela similar de su propiedad para recompensar así los daño, pero siempre en presencia del Marani y de sus comisarios, los*Jayumarani*, porque ellos son las autoridades directamente encargadas de los cultivos de la parcialidad.

3. *Mallku Marani*, el caprichoso. *Mallku Marani*, (Señor Lluvia) o *Jach'a Marani* (Gran Lluvia), son los nombres eufemísticos de la granizada. Sus caprichos son proverbiales. Vigilar continuamente sus caprichos y tratarlo en forma correcta y atinada, comprensiva y respetuosa, y sobre todo desarrollar una actividad decidida en defensa de las chacras, es un gran desafío para el Marani. En caso de daños sorpresivos en los cultivos, a pesar de su vigilancia y su acción defensiva mediante técnicas empíricas y simbólicas, él se pregunta con toda la comunidad: "¿Por qué deja caerse la Granizada?" Para la respuesta, el Marani acompañado del Taniru define su diagnóstica y verificará quién es el (o la) culpable del "daño a la vida"[7]. Cuando el ayllu es seriamente castigada o continuamente amenazada por la granizada, el Marani debe enfrentar la situación y tomar la iniciativa de investigar las razones del mal, compartiendo siempre sus preocupaciones y conversando sus conjeturas y sospechos con el Taniru. La opinión de las esposas de ambos es muy tomada en cuenta y ellas tienen una voz importante en el análisis de la situación. Se preguntan en qué forma la comunidad está maltratando o dañando la Vida: en las familias, en la comunidad, en la chacra o como sea. Una de las formas más delicadas del "pecado contra

[7] Informan: Rosario Mendoza Calla y Valentín Condori, ex-Maranis.

la vida" que siempre se debe considerar es el aborto voluntario o involuntario. El aborto no es "asunto privado" porque cualquier modo de atentado contra la vida afecta a toda la comunidad. La "probación de los *sulliri*" - los fetos - consiste en la investigación de las mujeres jóvenes que pueden haber tenido un mal parto. Otra razón puede ser que en la comunidad existen niños chicos que no están bautizados, o que hay riñas en o entre las familias. La convocatoria suele realizarse cualquier mañana de la semana. No existe fecha fija ni día establecido.

El Marani se preocupa y se moviliza cuando constantemente el *Mallku Marani*, la granizada, amenaza a entrar en las chacras y más aún cuando la granizada destruye las chacras del ayllu. En el primer caso el Marani muy preocupado se aproxima acompañada de su señora esposa *T'allamarani* a la vivienda del Taniru. Le llevan como de costumbre la *istalla* con hojitas de coca y una botellita de alcohol puro. Después de saludarlo y comunicarle el motivo de su visita, el Marani le alcanza unos puñaditos de coca como respeto al Taniru. Este último de igual forma le agradece con mucho respeto. Luego ambos toman asiento y dialogan. El Marani le dice: "Señor Taniru, cada tarde no más merodea la Granizada. Cada tarde nos humilla. ¿Qué cosa existe o sucede en el ayllu?"[8]. A esto el Taniru le responde: "Solamente en mis sueños la gente pelea. Eso es granizo. Eso es lluvia grande. De inmediato reunamos a la gente. Juntemos mañana"[9]. De esta forma ambos convienen para la madrugada del siguiente día.

Inmediatamente después de esta breve visita la pareja Marani se dirige por el caminito que conduce a la vivienda del teniente gobernador. Allí, en su patio, saluda con las mismas reverencias a la primera autoridad política de la comundad y con mucho respeto lo alcanza unos puñaditos de coca, a la vez que le comenta su creciente preocupación - la amenaza de *Jach'a Marani*. Lo invita a asistir a la costumbre de la "probación". El teniente, como representante del gobierno, se compromete participar en la reunión. Después de las visitas de coordinación con las autoridades del ayllu, la pareja Marani retorna muy preocupado a su vivienda.

En la madrugada del siguiente día, a la hora del *payipayi* - cuando los pajaritos cantan a la amanecida - el Marani y sus *Jayumarani* se alistan y luego se dirigen con la vestimenta de siempre por el caminito que conduce al lugar de las reuniones conocido por el nombre de *Amaymuqu* (Cerro de Cadáveres), que se encuentra en el centro de la comunidad. Desde el lugar más visible de este cerro, el Marani convoca a los comuneros gritando y diciendo: "Señores, vengan un momento. Habrá junta. Aproxímense, hombres y mujeres. Se hará la costumbre de

[8] *Mallku Taniru, jach'a Maranikiw sapayp'u muyusinki. Sapayp'u jisk'achastu. Kunas utjpacha.*

[9] *Samkajan jaqikiw nuwasiski. Ukaj chijñawa. Ukaj mallku Maraniwa. Mayiki jaqinaka juntañani. Arumanthi juntañani.*

verificación. Así también porten (traigan) la boleta de bautizo"[10]. El Marani repite por tres veces seguidas esta convocación, separadas por unos breves minutos y dirigiéndose en distintas direcciones. La última vez se caracteriza el grito por ser enérgico. El vientecito de la madrugada ayuda a llevar el mensaje del Marani a todas las casas. Entre tanto los jefes de familia, que a esta hora todavía suelen encontrarse en sus viviendas escuchan atentamente el mensaje del Marani. Todos se preguntan por el motivo y se dicen: "Vamos". Así van saliendo uno a uno de las viviendas ubicadas en los sectores de Kullinuyu, Yaritpunku, K'arapata, Julanuyu y Jank'umaya. Para el sector alejado de Chhullini comisionan a uno de los *Jayumarani*. Este se dirige en la dirección de *Phut'ukunkasuyu*. Desde el lugar más visible del *suyu* Phut'ukunka el *Jayu* repite también tres veces el mensaje del Marani. Luego retorna al lugar de concentración del ayllu para informar al Marani el cumplimiento de su encargo y para esperar la llegada de la gente..

Los primeros en llegar son la pareja Taniru, la *T'allatana* y las autoridades del ayllu. Entre todos se saludan diciendo: "Padres y madres, buenos días"[11]. Los hombres como de costumbre llevan su ponchito y las mujeres su *awayitu* para no sentir el frío de la madrugada. A medida que transcurre el tiempo, continúan llegando más miembros de la comunidad. En el patio de la reunión todos se acomodan, tomando asiento a medida que van llegando. Los únicos que no están obligados a asistir son los niños.

Aproximadamente a las seis de la mañana, el Marani con mucho respeto toma su *chuspita* que contiene hojitas de coca y las distribuye entre los ancianos de experiencia que prestan autoridad y respeto a la sesión del examen. En el ambiente reina la tranquilidad y la serenidad. Luego el Marani toma la palabra dirigiéndose a la asamblea : "Hombres y mujeres, buenos días. El motivo de mi convocatoria es por que cada tarde la Lluvia Grande merodea. Se anima cada noche amenazando a nuestras chacritas. Por eso nos reunimos"[12]. Agrega alguna información más a esta breve introducción diciendo que, conforme a su autoridad, cumplió con el deber de enterrar a los cadáveres que expulsan las olas del lago; que prohibió el bañarse desnudo entre otras cosas. Anuncia que sólo falta investigar el mal parto entre las casadas y solteras. Así como la verificación de los recibos de bautizo de los recién nacidos. A esto, todos los *Pasmaru* - los ancianos - aprueban la iniciativa del Marani y lo autorizan diciendo: "¡Que se investigue!". El Marani con mucho respeto primero comienza a preguntar en

[10] *Wa tataaa... Ma rat sarthapinipjum. Juntaw utjani. Chacha warmi sarthapinipjum. Pruwasyunaw lurasini. Uqamaraki wavtis risiw apasinipjum.*

[11] *Aski urukipañall tatanaka mamanaka.*

[12] *Tatanaka mamanaka aski urukipana. Nayaja kunatij jumanakaru jawsthapinipsna ukaja. Sapayp'u jach'a Maranikiw muyusinki. Sapa aruma yapunakastuqi watisisinki. Ukatwa sarthapt'asna.*

forma pública y en un ambiente de seriedad uno por uno, primero a las mujeres casadas y luego a las solteras, por el tiempo que ha pasado desde su último parto y por la causa por lo que no tiene hijos y por su estado actual.

Ellas sin temor declaran la verdad. Las personas que tienen conocimiento de algún defecto moral como es un aborto, lo denuncian públicamente. Muchas veces acusan a los jóvenes de tener relaciones románticas y sexuales en sus actividades pastoriles. De esta manera se esclarece la situación y se lleva adelante la investigación.

Despúes de esta primera fase pasan a solicitar uno por uno a los jefes de familia, el comprobante de bautizo de los recién nacidos. Estos la alcanzan con mucho respeto. Por comunicación verbal de los *Pasmaru* José y Valentín Condori, sabemos que aproximadamente hace diez años, el Marani practicaba aún en sesión pública la costumbre de "*nunu q'upiña*" o "*nunu ch'awa*"[13] a las mujeres solteras, sospechadas de haber estado embarazadas. Comentan que en un ambiente de mucha serenidad y sin ningún temor tomaban con las dos manos los senos de las mujeres y las exprimía para hacer aparecer la leche materna. De esta forma confirmaba y se convencían del mal parto entre las mujeres. Toda esta investigación protagonizada por el Marani y los *Pasmaru* suele tomar aproximadamente dos o tres horas.

Ocurre también que la reunión de "probación" se realiza después de que la granizada ha destruído los cultivos del ayllu. En este caso la convocatoria del Marani ocurre de la misma manera pero la pena y la angustia lo llevan a expresarse con mucha insistencia. Luego de evaluar los daños de los cultivos procede a investigar hasta encontrar al responsable. La mujer o la familia que es indicada como la sospechosa o la culpable es obligada a dirigirse de inmediato a la iglesia de San Pedro de Moho, donde debe escuchar la misa y recibir la bendición. Este acto penitencial se llama: "hacerse conformar". Una vez "conformados", los responsables quedan absueltos de los cargos que le hace el Marani y los *Pasmaru*.

4. *Uma qamay uru;* ritual suplicatorio para pedir la lluvia. Las sequías más dañinas ocurren en el mes de noviembre. Cuando las lluvias de primavera tardan o se interrumpen por un período de calor y sequía llamado "veranillo", los cultivos entran en peligro de perderse y la comunidad se siente amenazada de hambruna. En noviembre, los cultivos están en pleno crecimiento. Se siente la ausencia de la lluvia. Las plantas yacen débiles y marchitas. El Marani evalua con sus *Jayus* los efectos de la sequía. La gente está preocupada. En tales circunstancias el Marani acude al Taniru para solicitarle una ceremonia conocida como la "llamada de la Lluvia".

[13] "*Nunu q'upiña*" o "*nunu ch'awa*", litt.: "la sacada de leche".

El Marani y el Taniru juntos con sus esposas convocan a la poblacion. Evaluan el estado de las chacras y comentan las consecuencias de la sequía. Luego toman un acuerdo: el día jueves (día propio de la lluvia) se realizará la ceremonia de *Uma Qamay Uru*[14]

En la noche de víspera - miércoles después del anochecer - se reune gran número de los matrimonios de la comunidad en el patio de la vivienda del Marani. No pueden faltar la pareja Taniru y los *pasmaru*, hombres de experiencia[15]. El Marani ofrece las *t'inka* y el Taniru inicia las invocaciones a la Pachamama. Invocan a la Lluvia - Marani - y brindan por ella. Aproximadamente a la medianoche, el Taniru nombra varias comisiones de dos varones cada una, que deben ir a los manantiales de la comunidad, a recolectar las aguas de "las Hijas". Además nombra una comisión muy especial: la que ha de ir a *Tullqa Uma* - "el Agua del Yerno" - que se encuentra en un lugar en la playa del Lago entre rocas. El Taniru encarga a estas comisiones a traer las aguas de los manantiales permanentes de la comunidad - las Hijas - y la del Titicaca, el Yerno. Los comisionados son expertos en la extracción del agua y circulan por los 11 manantiales: Sijini ('Parejo'), Ch'illka Pata ('Andén de Ch'illka'), Pampa Uyu ("Cerco de la Pampa'), T'uku Uma ('Agua de Lechuza'), Putu K'uchu ('Rincón Hueco'), Qarqa Patja ('Encima de Roca'), Quta Pata ('Andén del Lago'), Turnu Qapuña ('Torno de Hilar'), Qullinuyu ('Cerco de Kulli'), Wiskall Quwiña ('Depósito de Agua', de forma alargada), Qinawri ('Agua de Paja Fina'), y Tullqa Uma (Agua del Yerno'). Más experiencia y habilidad se exige de la comisión de *Tullqa Uma*. La idea del ritual de *Uma camay uru* es que el agua del Lago ha de casarse con el agua de los Manantiales. Todas estas aguas son llevadas a su casa por estas comisiones, que en su camino dejan intensionalmente una huella de gotas para señalar el camino a los Espíritus de las Aguas.

El día jueves, temprano, antes del amanecer, estas comisiones llegan a su destino y desarrollan allí primero una *t'inka*. El más experimentado en la extracción del agua invoca mediante hojas de coca a los Lugares de la parcialidad y a las almas de sus difuntos. Luego extrae el agua y, sin ser vista por el sol, la comisión la lleva directo a la casa del Marani, marcando su camino por una huella de gotas. Mucha experiencia se necesita en *Tullqa Uma* porque es un lugar del Lago entre rocas donde el agua forma remolinos y donde existen tres tipos de agua. Estas aguas son observadas minuciosamente antes de sacarlas

[14] *Uma camay uru*, lit.: "día de descanso del Agua".

[15] En esta noche, el Taniru es el personaje central de la ceremonia, aunque el Marani es el que organiza la ceremonia. El día Jueves, cuando las ceremonias tienen un carácter más común, es el Marani la persona central, pero el Taniru, como experto del ritual religioso, supervisa siempre el ritual del *Uma Camay Uru*.

en medio de la oleada que se produce en el lugar: 1. Agua de lluvia (es de color oscuro); 2. Agua de helada (acompañada de vientos); 3. Agua de granizo (de color blanco y espumoso). Para la ceremonia, el experto extrae exclusivamente agua de lluvia. Esta agua es la que dará la vida a las chacras y a la comunidad. De las comisiones se pide mucha valentía. Porque la tarea es delicada y peligrosa por la fuerza y los caprichos de los espíritus que a estas horas están rondando por estos parajes, especialmente los sirinas. Por eso las comisiones no parten sino después de haberse tomado varias copas de licor "para caminar con valor, con voluntad y con fe". Los comisionados para el manantial "Chillka Pata", cuentan: "El propietario de la vivienda y del manantial nos espera, porque es el amo de agua. Al llegar nos dice: 'Muy bien, venieron bien. Yo soy el que tiene *Sirina*. Les ofreceré regalos (flores rojas). Venieron bien. No será en vano. Los ríos del cielo vendrán'[16]. Brindamos licor, intercambiamos hojitas de coca. Después extraemos el agua del manantial y retornamos temprano a la vivienda del Marani".

Cuando los comisionados sacan agua de los manantiales, dejan flores rojas, a modo de "adorno para la Hija". Todos los manantiales amanecen adornados con flores rojas.

En la casa del Marani, el Taniru les espera y recibe el agua que traen. A medida que las comisiones están llegando echa las aguas en una tinaja grande llamada *q'uchu*, no solo el agua del Yerno, sino también la de las once Hijas. La cubre con una franela verde que representa el *awayu* de la novia. La atuenda es completada con un rebozo de mujer, llamado *chuku*[17]. Su sombrero es adornado con flores de color rojo. El Taniru y su esposa, luego la pareja Marani y finalmente cada uno de los asistentes, se acercan al *q'uchu* para expresarle sus súplicas personales, rogándole y suplicándole que el agua retorne a la comunidad. Acompañan sus súplicas con una *ch'alla* de chicha con que aspersan su *awayu*. La ceremonia nocturna termina con una *t'inka*.

A pesar de las variantes, la ceremonia de casar el agua del Yerno con la comunidad se desarrolla en forma similar en las comunidades adyacentes, como en Conima (véase N & W Cambi, 1995,62-67). El principio ritual de "juntar las aguas de arriba y abajo" para estimular las lluvias esta vigente en toda la región aymara y hasta en territorio kunza, en el interior de Antofagasta, Chile. Ina Rösing (1993) estudió una variante muy elñaborada del mismo ritual celebrado por los Kallawayas de Bolivia.

La sequía ha de ser un castigo por los errores cometidos por los comuneros, especialmente errores de falta de respeto a la vida. Cuando el sol está por

[16] *Askin jutapjtaj, nayatuw sirinanij, payllapjamamaw. Askin jutapjtaj. Jukaniw lurya qarpaj jukaniw.*

[17] *Chuku*: prenda de la cabeza de la mujer: visten la *waqulla* como mujer para su matrimonio.

aparecer, la pareja Taniru invita a los asistentes: "Nos arripentiremos por las faltas. Arrodíllense". Todos lloran mirando a la salida del sol y suplicando por la vuelta de la lluvia.

Participa toda la comunidad. Cada miembro vierte la chicha - esta vez es *q'usa* - por los bordes externos de los *waqullas*, para expresarle su respeto y afecto. Hombres, mujeres y niños simulan llamar a la lluvia, agitando sus *chuspas* e *istallas* y diciendo: "Ven... Ven, Lluvia"[18], como si llamasen a una persona molesta y que no quiere escuchar.

A las 10 de la mañana la tinaja "*Q'uchu*" es expuesta sobre la mesa de piedra que el Marani ha arreglado en su patio. La gente forma un círculo alrededor de la tinaja. El Taniru y los *Pasmaru* invocan a la lluvia Marani, llamándola 'el río del cielo'. A la vez invitan a la gente a unirse a ellos. La pareja Marani ofrece nuevamente la *t'inka* de alcohol y coquita. Todos los participantes vierten gotas de chicha, llamada "*ch'uwa*", sobre la tinaja ceremonial, *ch'allando* así "la novia" en su casamiento. Las mujeres cantan sus versos, sin acompañamiento de instrumentos: "Te llamo, madrecita (de los cultivos). Aquí está parada, cargándose la lluvia grande, abundante (la tinaja de las aguas). Aquí está bailando el Segundo de la lluvia (*Jayumarani*). Mi madre papa; mi madre cebadita; mi madre haba; acógeme. (No me dejes huerfana). No me abandones, madre cebadita. Te estoy llamando"[19]. Cantan llorando.

La ceremonia concluye por la tarde. La tinaja se desposita en la vivienda del Marani. Luego esperan que la lluvia Marani les envie los ríos del cielo.

En el caso que no aparece la lluvia después de esta ceremonia, el Taniru concluye que habrá ocurrido un error ritual o que existen faltas no perdonadas en la comunidad, por lo que el regalo no fue recibido. Si sucede así, pueden llegar a un acuerdo entre el Marani y el Taniru a repetir la ceremonia con más cuidado, más fe y cariño.

Las aguas quedan durante ocho días esperando en la tinaja, hasta que llueva. Recién cuando ha caído la lluvia, las comisiones las retornan a "sus casas", los manantiales. El ex-Marani Moisés Calla afirma que "cuando era Marani, el sol se levantó. Se alejó la Sequía '*Lapaka*'. Luego, poco a poco comienza a llover. Uno de nosotros tuvo aceptación".

5. *Qayjar payaña*[20]; ritual suplicatorio para el cese de la lluvia. Sucede

[18] "*Jawi... Jawi, Marani*".

[19] *Jawisnavay taykajay akankiway jach'a Maranin t'amañapay, akankiway jayu Maranin qaswañapay. Ispall taykajay, sintill taykajay, chuqup taykajay. Katusjitay sintill taykajay jawisnavay.*

sobre todo en el mes de febrero que por el exceso de las lluvias las chacras se tornan pantanosas. El exceso de humedad ocasiona consecuencias irreparables en los cultivos. El Marani, preocupado de las consecuencias de la lluvia observadas en sus rondas semanales, se dirige al Taniru y le solicita el ritual del "pago al relámpago". En otras oportunidades es el Taniru el que sugiere al Marani realizar un pago a la *Qajya*. La ceremonia tiene lugar los días jueves cuando por costumbre concurren los espíritus de los Lugares a esta invitación. Pueden participar en el "*Intriwu*"[21] los parceleros voluntarios. Marani y Taniru se ponen de acuerdo y esperan el día jueves próximo para dirigirse al Lugar llamado *Qulliwich'inka*, ubicado en la ribera del Lago donde se encuentra la misa del Relámpago: *Qulliwich'inkmisa*. El Marani lleva lana y grasa de cordero, incienso y azufre, coca y alcohol puro, como también un incensario de greda llamado *ch'uwa*, y leña seca, la que en estas circunstancias es escasa. Como en otras ceremonias, son indispensables el alcohol puro y las hojas de coca; porque su función ritual es unir en hermandad a toda la colectividad del ayllu: hombres, naturaleza y *Wak'as*, y crear o reajustar la armonía y el equilibrio dentro de las tres comunidades y entre ellas. Su poncho negro y su sombrero negro, floreado, son infaltables. El Taniru lleva su poncho de siempre.

La ceremonia es sencilla, sin música, sin la presencia de las esposas y prácticamente sin compañía de otros comuneros, pero la *wiphala*, la bandera blanca, no puede faltar. A cualquier hora de ese día jueves, cuando la lluvia deja de caer por unos momentos y permite hacer una fogata, las autoridades plantan la bandera en el barro y se alistan para una *t'inka*. En el suelo el Marani despliega una *istalla* con coca y pone su botellita de alcohol con una copita. Entre ambos se sirven de la coca y comienzan a *pijchar*, soplando y recordando los cerros: Amantaña, Suta, Imarakusa, Karabuku que es protector de la cebada, Isquma, protector de las habas, y otros cerros más. Luego se sirven del alcohol brindando primero unas gotas para la Pachamama. En el entretanto comentan los daños causados en las chacras por la lluvia excesiva. Luego arreglan la misa la que aparenta ser un montón de piedras planas sobrepuestas. Los hombres sacan las primeras piedras y en una hondanada dejan al descubierto la piedra base. La limpian de cenizas antiguas, colocan allí la leña y prenden fuego. El Taniru pone unas brasas en la *ch'uwa* y le agrega un poco del incienso que le ofrece el Marani. De rodillas ante la misa y mirando hacia el Lago, eleva el incensario, soplando el humo fragante en la dirección del agua y expresando su rogatoria con mucha humildad y respeto. En su oración, que es un discurso afectivo, el Taniru busca persuadir a los Lugares a fin de conseguir "sus regalos", los productos de

[20] "*Qayjar payaña*", lit.: Regalos al relámpago.

[21] "*Intriwu*", lit.: entrega (scl. de la ofrenda al *Qajya* mediante incineración sobre su Misa, o altar).

la chacra para la comunidad humana. Luego pasa el incensario al Marani que le agrega también incienso. Soplando el humo dice: "Calma, hermano mío, ten paciencia. Los cultivos necesitan la luz del sol". A continuación el Taniru agrega azufre a la fogata. El azufre es para echar las nubes; el incienso es para invitar y dar la bienvenida a los rayos del sol. Luego el Taniru prepara un nido o plato de lana de cordero y pone en él la grasa, llamada *qullullampu*[22]. La grasa del cordero tiene la calidad de despistar las nubes de lluvia. Los productos del cordero: lana y grasa, movilizan las divinidades cristianas, en particular a San Juan, y éstas son antagónicas a las divinidades andinas como la lluvia y el relámpago. Luego el Taniru levanta el nido con la grasa y lo coloca también sobre el fuego, cuidando que lo consuma todo. Cuando el fuego se ha apagado, los hombres tapan la misa otra vez con las piedras, pijchan de nuevo y se van a su casa.

6. *Kurus uchan uru*; día de colocación de cruces. Los señores de la Granizada, la Helada y el Viento Seco exijen un trato respetuoso y de mucho cuidado. Son *Wak'as* demasiado caprichosos y su trato ritual adecuado considera - además de la misa en la octava del jueves de Santa Lucía - repetidas ceremonias de *kuti* o detentes con la cruz de muña y agua bendita, colocadas en las catorce oratorias. Estas son templetes levantados especialmente para la defensa del territorio contra las asechanzas de estos tres señores. La muña es un defensor probado[23]. La cruz también es un detente muy poderoso, más aún cuando lleva la bendición que el Señor Cura pronuncia en la iglesia. Igualmente el agua bendita traída de la iglesia resiste y ahuyenta al Maligno: son todos preservativos que ofrece la "Gloria" para atajar al Maligno y sus Chicotillos.

El Marani y su comitiva son los responsables de la confección y la distribución de las cruces de muña y de las botellitas de agua bendita. Se preparan con mucho esmero a llevarlas al templo de San Pedro de Moho para su bendición y a conseguir allí el agua bendita. Lo hacen con anterioridad a los cultos religiosos celebrados allí. En los meses de diciembre y enero - el período del crecimiento y desarrollo de las plantas - llevan las cruces, dos y hasta tres veces cada mes, a la iglesia para que escuchen misa y reciban las bendiciones. Para atender las catorce oratorias, o *saywas*, de la parcialidad de Chipukuni, el Marani y su comitiva llevan los 14 paquetes con las pequeñas cruces y los traen con 14 botellitas del aguita. A tempranas horas del día domingo, día del culto religioso,

[22] "*Qullullampo*, lit.: grasa para desviar.

[23] La muña es un repeliente natural que ahuyenta los insectas y las plagas que éstas traen a la chacra. Cuando aparece entre los cultivos, el campesino la recibe "como un hijo más". También para almacenar la papa en su despensa, tiende primero una camita de muña en defensa contra los gusanos.

el Marani y sus *Jayu* envuelven las cruces de muña acomodándolas en mantas negras. Luego de tomar el desayuno se dirigen por el caminito que conduce al pueblo de Moho. En el templo se encuentran con varios otros Maranis, venidos de sus parcialidades con el mismo fin. A horas 10 de la mañana las cruces de los Maranis son expuestas en la frentera del altar donde esperan ser bendecidas por el Señor Cura. Terminada la ceremonia religiosa son cuidadosamente recogidos y empaquetados en los *k'ipis* para su retorno. Después de la '*mirinta*', a la una de la tarde, la comitiva retorna los *k'ipis* con las cruces y las botellitas por el mismo caminito hacia la comunidad para depositarlos en la vivienda del Marani hasta el próximo día jueves que es el día de la ronda.

Para la distribución de las cruces en las distintas oratorias o *saywas*, el Marani y su equipo realizan primero una *t'inka* en el patio de su vivienda en honor a la Pachamama, para que todo marche bien.

Las oratorias son construcciones de piedras sobrepuestas unas sobre otras hasta una altura de aproximadamente dos metros. En la parte superior esta torrecita tiene una pequeña ventana donde se deposita la cruz de muña y la botellita de agua bendita. Para colocar la cruz y la botellita de agua bendita en los 14 *saywas*, el Marani y sus *Jayu* caminan una jornada entera, desde la salida del sol hasta su entrada. En cada oratoria desarrollan una pequeña *t'inka* con que inician el "trabajo". Comienzan por la oratoria que se ubica en la cumbre del cerro Kanta (que significa: 'hilado'). Después de depositar en su torre de piedra la pequeña cruz y la botellita con agua bendita, se dirigen a la cumbre del cerro Qinawri ('paja punzante') donde se ubica la segunda oratoria. Así circulan por los cerros y oratorias de Phikani ('que tiene *phika*'), Watatani ('entre-surcido'), Chhulliñpata ('anden de totora'), Umutkuturi ('Agua de Kuturi') y Achakallani ('que tiene espinas'). Aproximadamente a mediodía descansan en la cumbre del cerro de Wara ('el bastón'), al lado de su oratoria, donde toman su merienda. En la tarde, después del refrigerio, reinician su trabajo de distribución de cruces y agua bendita en las oratorias restantes que son: Tika Cirka ('Cerco de Tika'), Quwachiku ('vino pequeño'), K'ani ('trenzado'), Wilakunka ('cuello sangrante'), Ch'ijulla ('montón de piedras menudas') para finalizar su labor con la oratoria de Wich'inka (península de Kullis) donde realizan la *t'inka* de agradecimiento a la Pachamama y a todas las Misas de la parcialidad. El Marani y su equipo se recogen muy satisfechos a sus viviendas por la labor desarrollada. El Marani y los ex-Maranis sostienen que la cruz de muña es el Señor Jesucristo que proteje a los cultivos de la granizada y de la helada. Es el guardián que aleja a los tres hijos flojos. Dicen: "Jesucristo es compañero de la Pachamama. Los dos crían a los cultivos, a los animales y a nosotros los humanos. Por eso adornamos en las vísperas de Candelaria la cruz de madera con flores rojas de kantuta y le ofrecemos regalos a la "Tispinsmisa" como reconocimiento de su buena producción

agrícola"[24].

7. El *chacu*. A pesar de todo, aparecen las plagas y las anomalías climáticas. Cada año, cada campaña agrícola, es diferente y original y tiene sus propias bondades y logros, sus probemas, desafíos y exigencias. Cada año tiene su propio *Mallku Achachila Marani*, el cerro protector que asume el cargo de turno, según el común acuerdo de los Achachilas en su reunión "*Kawiltu*". "El *Achachila Marani*" deja el año marcado con su personalidad y tiene derecho a un trato personal según sus preferencias. Su servicio personalizado es tarea del "*Kampumarani*" que se informa bien con el Taniru. Este hace hablar a la *Mama Inala* - la coca - para informarse bien y para aconsejar correcta y oportunamente al *Kampumarani*. Importa mucho también saber quien es la Mama criadora de turno: será la *Ispallmama* - la Madre Papa? o la Much'umama - la Madre del Maíz y los cereales? o será la *Chuqipinamama* - la Madre Pececillo, el *ispi*? "Para saber cuál de los Marani está a cargo, el *Paqu* se informa a través de la *Mama Inala* (la coca). En eso está el saber", decía Don Félix Apaza, (citado en N. & W. Chambi, 1995).

Siempre ocurren desequilibrios en el clima y en la naturaleza, que en lo posible hay que prever o reconocer tempranamente, para poder buscar cuál es el error, el descuido, la deuda en mesas y ofrendas que la comunidad está debiendo y cómo pagarla para restablecer el equilibrio en las relaciones cósmicas entre *Jaq'i*, *Wak'as* y *Sallq'a*. Para tal efecto el Marani, acompañado del Taniru, los *Pasmaru* y toda la comunidad, dispone de una gran habilidad de lectura de las señas que las plantas y los animales de la *Sallq'a*, los celajes, los vientos y los astros le dejan. Toda la naturaleza habla continuamente pero el sabio es el que entiende su lenguaje y que sabe conversar con ella, (Van Kessel & Condori, 1992, 99-104). En Chipukuni se observa atentamente la conducta de animales como el zorro y el zorrino, de pájaros como el *chuqa*, el *rit'i*, el *allqamari*, el *jamachi*, el *miji*, el zorzal, el *pukupuku*, el *phichitanka*; todos observan el comportamiento de los sapos, las abejas, las hormigas, los lagartos, los ratones, pero también de las llamas y los corderos, de algunos escarabajos y gusanos; observan la floración de plantas como la *qariwa*, la muña, el *sankayo* y la *kantuta*, el desarrollo de las algas del lago y las papas de la chacra; leen de los vientos y las nubilaciones; interpretan con mucho acierto los sueños avisadores y lo confirman todo en la lectura de la coca. En el anexo 1, "La Previsión Agro-meteorológica en Chipukuni", se encuentra un listado bastante completo de estas señas, que son propias de Chipukuni con su clima particular, para prever las condiciones climáticas a largo plazo (hasta seis meses), mediano y corto plazo. El desafío para el Marani

[24] Esta es una cruz alta y permanente que se encuentra muy cerca a la misa de Tuturmuqu o Tispinsa.

está en la defensa sabia e inteligente contra los efectos de tantos errores que muchas veces son involuntarios e inevitables como, por ejemplo, un aborto natural o un pleito o trabajo del *ch'amakani* en justa defensa de un predio que está siendo usurpado por algún enemigo. Cuando los Chicotillos están asechando la chacra se desencadena una lucha como de cuerpo a cuerpo entre los comuneros y "esos hermanos flojos y mañosos" con cohetes, humaderas y fogatas, hondazos e insultos y con todas las técnicas empíricas y simbólicas de que dispone la comunidad, como se cuenta en Van Kessel & Condori (1992, 104-114).

Valga un caso a modo de ejemplo de las preocupaciones puntuales del Marani en efectos de los desequilibrios provocados en la naturaleza: la plaga del zorro. Aun que no afecta directamente a los cultivos, las familias de Chipukuni ven amenazada su economía cuando el zorro está merodeando para agarrar a los corderos. Citamos en extenso el relato del *chaku* de los zorros que cuenta Oscar Mamani Calla[25]:

El Marani Donato Paucar, autoridad del año, convocó a la gente en la mañanita, a esa hora del *payipayi*, para una asamblea. Provisto de su *ujiti*, signo de su autoridad, gritó desde la punta del cerrito del Calvario, a voz en cuello, que todos, tatas y mamas debían acudir. Parado ahí con su poncho *Huayruro*, su *chuspa* de coca, con su *chullo* 'Puno 1980', con su sombrero negro del otro lado, levantaba la voz de rato en rato haciendo el mismo llamado. Al cabo de una hora, ya en pleno día empezaron a gotear uno por uno los campesinos. El resplandor del Sol perseguió rápidamente a la sombra desde el cerro del frente hacia el cerro de arriba y como decían ellos, del *Kuqat chaka* al *Alay chaka*. El grupo creció más y más, mientras conversaban después del buenos días - *kamisaraki waliki* - entre bromas de todo, menos del *chaku* de zorros, porque eso era el tema central a tratarse y había que hacerlo con seriedad.

"Bueno. *Tatanaka*, buenos días. *Mamanaka*, buenos días. Les he llamado a esta reunión, como estarán todos informados, para ponernos de acuerdo sobre el *chaku* de zorros, en vista de que he recibido las continuas quejas de nuestros hermanos Eluartino y Juaquino, por tener ellos sus casas en la parte más alta de nuestra estancia. Incluso el hermano Felixo me ha informado que una noche sus perros persiguieron algo que no podía ser sino un zorro. Eso quiere decir, que nuestras ovejitas están en peligro, por lo que he pensado hacer esta faena para el día viernes de la próxima semana, en que tengamos que participar todos, como

[25] Oscar Rimberto Mamani Calla, alumno del Colegio Nacional "José Antonio Encinas", de Juliaca, Puno, se ganó un primer premio nacional con el cuento titulado "Un chaco de zorros en una parcialidad aymara de la Provincia de Huancané (Puno)", que fue publicado en la revista Antropológica Nº 3 del Depto. de Cs Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1985, pp.IX-XIII. Tratándose de una técnica defensiva que es típica por las provincias de Huancané y Moho, transcribimos aquí gran parte del relato.

siempre sabíamos hacerlo en las veces anteriores. - Tiene la palabra el que está levantando la mano, el hermano Agustino".

"Yo creo que el *chaku* tenemos que hacerlo en los dos cerros, porque el otro día, la hija del tío Damiano que estaba pasteando sus ovejas en el *Kuqat chaka*, ha visto merodear un zorro. Entonces el peligro no es sólo en este lado sino también en el frente".

"Tiene la palabra el Tío Berna".

"Yo creo que Agustino tiene razón. Si se va hacer una jornada, tenemos que hacerlo bien y en los dos cerros. Además parece que los zorros del lado de *Jjá* se han venido para este lado, porque los *Jjaeños*, casi no llevan a pastear sus ovejas a los cerros sino a la orilla del lago para hacer comer totora y *llacho* y porque tienen campo suficiente en ese sector".

Así siguieron interviniendo. Se sacaron muchas conclusiones. El *chaku* se hará en los dos cerros. Empezará a la hora de la saca del ganado en el *Kuqat chaka* para terminar en el *Alay chaka*. El hijo mayor del Marani llevará el bombo que lo prestará el tío Quintino. Todos los que tienen tambores en la banda de la parcialidad los llevarán; igualmente los corneteros. Las *imillas* llevarán harta leña de muña y eucalipto, no tan seca, para que haga bastante humo en el momento requerido. Los perros irán contados para que no se peleen entre ellos, los más vivos y veloces. Los jóvenes llevarán palos con punzones en la punta, para utilizar en caso de que los zorros se oculten y no quieren salir de sus guaridas. Los niños irán con sus latas para hacer resonar con palos de *kolle*, porque el zorro, lo que más teme es la bulla. Las *mamanaka* irán directamente a *Alay chaka*, llevando la merienda para el final de la jornada, de paso para proveerse de leña de muña.

Los días pasaron rápido. Ya en el *kato* del día domingo, en Huancané, algunos jóvenes compraron sus silbatos. El jueves, grandes y chicos, concentrados en mente y obra en el *chako*. Los mayores afanosos en alistar la totora para el ganado. Las mamas con los preparativos para la merienda y los niños preocupados en arreglas sus ojotas.

Al atardecer de ese día, en la casa del Marani, estuvieron los ancianos de la estancia, el *auki* Simón y el tío Quintino para el correspondiente *t'inkacha*, que consiste en anunciar y rogar a los Achachilas sus permisos, bondades y protecciones para que el *chaku* sea exitoso y se realice sin novedad. Se rogó a los Achachilas de Uk'urani, Pukara, Kantakantani, Chujuya, Tintilisa, Aimironi. Se imploró al *Jach'a Ankari* y al *Kisk'a Ankari* - viento mayor y viento menor - para que haga buen tiempo.

El día viernes, a la hora del primer canto del gallo, el corneta mayor, Ce-

lestino, tocó la llamada desde la pampa de la escuela, una y otra vez. En la casa del Marani: "Mamá, ¿has escuchado? Levántate. Tienes que cocinar. Los chicos nombrados tienen que tomar su desayuno acá porque a la hora que calienta el sol tienen que estar en los sitios para espiar a los zorros".

El día era bueno. Conforme a lo fijado, la gente empezó a encaminarse a *chaka wich'inka* - cola del cerro - del frente. Dos niños apodados *Tiqui Tiqui* y *Jurmarara* caminaban conversando:

"Tú, que te has soñado anoche?"

"Soñé con burros."

"Soñar con burro dicen que es hacer trabajo en vano".

"Enantes, en el sauce de mi casa, un *pichitanka* se rió y mi papá dijo que a lo mejor el *chaku* va a ser por gusto".

"No creo, tenemos que encontrar siquiera unito".

Cuando todos estuvieron concentrados en el extremo del cerro, el Marani hizo las advertencias del caso, distribuyendo a la gente para todos los lados y a la señal que hizo con su sombrero desde la parte más elevada empezó el *chaku* de zorros. Los niños eran los más entusiastas, haciendo sonar sus latas hasta exagerando en sus afanes de golpear, sin pensar que la jornada era larga, que tal vez podían medirse un tanto. Los tamboreros y los corneteros hacían igual pero con más cautela. Las *imillas* de cuando en cuando elevaban sus voces entrecortando con la palma de la mano en la boca. Los jóvenes más atléticos y los que tenían sus perros, corrían adelante para contactarse con los *qahuiris* espías. La hilera de *chakuris* avanzaba y avanzaba. Pero no se aparecía ningún zorro. Es sabido que este animal, por más oculto que esté, cuando escucha bulla se escapa lo más lejos posible. Esa es la ventaja de la bulla y esa es la garantía para no detenerse mayormente ante las posibles guaridas. Era la hora del sol en el centro y prácticamente habían cubierto la faena en el *Kuqat chaka*. Nuevamente se agruparon los *chakuris*. Faltaba la otra mitad del objetivo y contemplaban la altura y majestuosidad del *Alay chaka*. De repente divisaron el resplando de un espejo que algún *qahuiri* les anunciaba alguna novedad. La algarabía cundió en el ánimo de todos y convinieron a emprender por el lado del sur. En cada corazón había un hálito de esperanza y en cada cabeza la imagen de un zorro. El Marani, mientras avanzaba ligero, gritaba recomendando que tratasen de conservar la hilera. Cuando la formación de los *chakuris* estaba en la mitad del cerro vieron que algunos de ellos corrían en afán de persecución. Muchos tatas que aprovechaban el *chaku* para buscar piedras adecuadas para el batán y moler ají se olvidaron de tal para correr con la mirada puesta en los *qahuiris* que también corrían a lo

lejos. Las *imillas* estaban rezagadas en razón de que tenían bostas para cocinar. Cuando llegaron al lado del gentío, ya el zorro estaba colgado de las cuatro patas en un palo que a la vez estaba suspendido entre dos piedras enormes.

"¿Cómo lo chaparon?"

"Los *qahuiris* lo han visto. Se metió debajo de esa piedra. Se prendió la muña y el eucalipto y el humo lo asfixió seguro. No se pudo sacar con los palos pero el *Tiqui Tiqui* que es el más *ch'iti* se metió y ahí está el zorro bandido..."

El *Tiqui Tiqui* y el *Jurmarara*, nuevamente se juntaron:

"En el *Kuqat chaka* no hemos encontrado zorro".

"O sea que mi sueño estaba bien".

"El *pichitanka* también. Pero en este cerro sí. Quiere decir que el *auki* Eluartino y el *auki* Juaquino tenían razón".

Terminaron comentando que la cola del zorro correspondía al Marani, porque tiene mucha fuerza de defensa y ayuda.

6
MARANI,
EL HERMANO MENOR DE LA LLUVIA

En este último capítulo queremos interpretar, siempre mirando en la dirección y perspectiva de la visión andina, el culto a la Lluvia y a los Lugares. Entendemos que la tecnología andina incluye, inalienable e inseparablemente, sus abundantes rituales de producción. Entendemos también que en esta visión la tecnlogía andina es más que "un saber que confiere poder"; más también que una mera habilidad empírica finamente ajustada al medio natural andino y más que un método técnológico con muy alto grado de productividad sostenible. Es todo ello y una muestra de sus amplios conocimientos empíricos del clima presentamos en el anexo 1: "La previsión agro-meteorológica en Chipukuni". Pero entendemos la tecnología andina antes que nada como una sabiduría: es el saber criar la vida del ayllu coordinando con prudencia, respeto y cariño, todas sus fuerzas vivas; fuerzas de la naturaleza y de los *Wak'as*, de la comunidad humana y su rica tradición acumulada por, y presente en, los antepasados que - al igual que los comuneros vivos - participan en la vigorización de la chacra. En esta visión, la chacra es la matriz y el nido de la vida del ayllu total, donde convergen todas las fuerzas vivas y vivificantes del mundo andino.

1. ¿Qué dice el ritual? Agricultura es más que un trabajo en la chacra, una tecnología productiva, una actividad económica de producción. La vida misma del aymara, la modalidad de su existencia, es "cultuvar la chacra". Vivir, existir, es cultivar la tierra y es compartir en todo la vida de la Tierra, labrando.

La agricultura, como toda la existencia humana, es una actividad religiosa y empírica a la vez, de modo que todo lo visible está cargado de significados más allá de sus razones empíricas. Todo lo visible y tangible - lo "empírico" - tiene valor potencial de símbolo y así puede ser operativo, real y eficazmente, en el contexto ritual. Para el agricultor andino el mundo visible es un libro que da aceso al mundo profundo escondido bajo las formas empíricas.

La sabiduría, el arte del bien vivir, consiste en saber entender los signos y saber responderles; saber comunicarse con el mundo de las *Wak'as* y la *Sallk'a*, dialogar y convivir con ellos reciprocando. "Ellos nos alimentan y nos dan vida, y nosotros los alimentamos con misas y ofrendas".

Es cierto que el agricultor aymara efectúa frecuentes "ritos de producción". Sin embargo, no se trata solo de una persona, una cultura, "muy religiosa". Ciertamente es más religiosa que otras. Pero aquí se trata de una propiedad inseparable, una dimensión, de su tecnología, su modo de producir y su modo de ser.

En todo momento la actividad agrícola va acompañada de un ritual de producción. Aunque en cualquier momento el comunero realiza un pequeño rito en su chacra, haciéndolo hace lo que los demás hacen y lo hace dentro del marco mayor de la gran liturgia agrícola de la que se encargan el Marani (en tiempo de lluvia), el Taniru (en forma permanente) y el cura (bendiciendo a la divina chacarera y sus productos), todos y cada uno pidiendo "licencia" en cada momento y en cada actividad de importancia.

El ritual de producción agrícola es un ritual colectivo de la comunidad, encabezado y dirigido por sus delegados: la pareja Taniru-Marani y sus esposas. El cura en la misa de Santa Bárbara y Candelaria, representa a nivel ritual el enlace con la estructura regional de esta liturgia y expresa la conciencia de ser parte en una comunidad económica y litúrgica mayor, digamos: provincial. A nivel pan-aymara lo hacen los yatiris y los frailes de siempre, encargados del antiquisimo culto telúrico a la vida y la Santa Madre Tierra que - a pesar de las reformas y transformaciones periódicas, las revoluciones técnicas, culturales y religiosos - se celebra en el santuario milenario de Copacabana, visualizando la dimensión cósmica, universal, que para el aymara tiene la agricultura. Por esta razón el término 'tecnología agrícola' queda corto y no expresa bien la concepción aymara de la actividad en la chacra. El término 'culto agrícola' vendría a ser algo más adecuado, aunque preferimos, por su sencillez y su profunda raíz misterica, su dimensión cósmica y su rico sentido humano, la expresión 'criar la vida' como equivalente para 'agricultura' y 'saber criar la vida' ('saber' en el sentido de 'sabiduría') como equivalente para 'tecnología agrícola'.

La permanente conciencia de estar participando de la vida única y universal de la Tierra y de mantener por la labor empírico-litúrgica en la chacra la vida del mundo y el orden universal de las cosas, es otro aspecto del universalismo de la liturgia agrícola andina. Ya no es propio hablar del "ritual" de producción: se trata de un culto que es permanente, cíclico y público y que mantiene el orden cósmico y la vida misma. Aquí cabe mejor el término *liturgia* andina, en su aceptación de "culto religioso, público, integral que sustenta y mantiene el orden cósmico"[1].

En su liturgia el agricultor aymara expresa la conciencia de que somos hijos de la Tierra y "hermanos de madre" de los otros elementos vivos del medio natural: animales y plantas, ríos y fuentes, cerros y piedras. Expresa también

[1] De por sí, la liturgia se presenta como un el ciclo calendárico completo de ritos. Un ritual, una ceremonia, puede ser de orden privado, incidental, oportuno, o una parte del ciclo litúrgico completo.

la conciencia de una dependencia mutua y una responsabilidad mutua entre el hombre y la Tierra, resumida en el dicho: "Alimentando la Tierra, Ella nos alimenta; criando la vida, la Tierra nos cría".

Los seres no humanos que llenan la Tierra - animales y plantas, ríos y fuentes, cerros y piedras, fenómenos climáticos y telúricos - son considerados como seres vivos y como personas. En la litúrgia y en la mitología agrícola andina estos seres son personificados; son tratables, son interlocutores activos en el diálogo ritual y son contrapartes en el trueque de alimentos para la vida. Estos seres no son fuerzas ciegas ni tampoco simples leyes físico-biológicas, sino seres sociables de carácter propio: cariñoso, o exigente, o caprichoso, con los que vivimos. Ellos nos cuidan y alimentan o nos descuidan o castigan. Todos juntos: la comunidad de los *Wak'as*, la de los seres de la naturaleza circundante y la de los humanos, conformamos el sistema universal de la Vida de siempre: la Vida de la Santa Tierra, que se desenvuelve según un códico universal de interacción multiple y refinada, basada en los principios de la reciprocidad y la complementariedad.

2. "Nos kawilteamos..." Las pausas, conversaciones y *akullikus* que "interrumpen" las ceremonias son momentos de comunión en el ritual colectivo: comunión social y telúrico-cósmica, a la vez que comunión con lo divino. El *akulliku* es reflejo de lo que pasa en la comunidad de los *Wak'as*. Recuérdese que también entre los Achachilas se *kawiltea*. Ellos igualmente conversan para unificar fuerza y energía, intensión y esfuerzo; es con-vivencia. Al respecto explican Nestor y Walter Chambi Pacoricona, (1995, 48) que "es una manifestación común de todos los presentes (en la ceremonia) de intercambiar ideas y palabras augurando pasar un año de la mejor manera posible; es momento también de identificación con todo el panteón de deidades telúricas y cósmicas" ... "Dicen que los Maranis también *kawiltean*; por eso esa noche nosotros hemos *kawilteado* bastante, hablando de todos los *Luwaranis* y conversamos de todo y *pijchamos* la coca entre nosotros, pasándonos los *k'inchus* de mano en mano unos a otros. Después el *Paqu* nos hace llamar por nombres a cada uno de nosotros, empezando por las autoridades... y por último a las *t'allas*. Cada uno de nosotros ponemos nuestros recados (súplicas, JvK). Al rato de poner nuestro recados sobre la *t'inkha*, los Tenientes de cada parcialidad nos pedimos por todos nuestros habitantes, a fin de que se encuentren bien, para que no se enfermen, para que no caigan en cualquier desgracia; asimismo para que los cultivos produzcan muy bien ese año; que no haya hambruna; que las lluvias caigan a su tiempo; igualmente que el sol nos brinde su calor sin provocar sequías y que sea una año normal. Es así como se había acostumbrado pedir de los *Luwaranis*.

3. Símbolos prefigurativos. Decíamos que la *ch'alla* de los productos que carga la "divina chacarera", Santa Bárbara, en su fiesta, es una expresión más del pensamiento seminal andino y del simbolismo prefigurativo realizador. Estas pequeñas muestras de todos los productos esperan cosechar los Marani y sus agricultores en abundancia al finalizar la campaña. En aquella procesión y en la "*ch'alla* con agua bendita por el curita", las muestras de los productos reciben esa fuerza realizadora, en la temporada en que comienzan las lluvias fertilizadoras las que serán decisivas para la campaña. La labor agrícola del campesino culminará a partir de Carnaval (en que el Marani *ch'alla* las primicias de la cosecha) y terminará con la gran cosecha (en los meses de marzo-abril). Si nuestra interpretación es correcta, la *ch'alla* del Cura (en 4 de diciembre) y la *ch'alla* del Marani (en Carnaval) se relacionan como la siembra (en forma simbólica) y la cosecha (de las primicias). El canje de los productos *ch'allados* por el Cura, que se realiza al finalizar la procesión de Santa Bárbara, es un canje de *semillas*; semillas cargadas de vida y fuerza realizadora, como si fueran *Illas*. Santa Bárbara es la que - como la Pachamama misma - reparte estas semillas regalándolas a sus hijos.

4. La figura del Marani. El Marani es el encargado temporal de la tecnología agrícola por encargo de la comunidad. Administra y dirige la actividad técnico-productiva en las tierras comunales. Sin embargo, la actividad agrícola es bi-dimensional y se desarrolla en constante interacción entre el mundo de los humanos, él de los *Wak'as*, y el medio natural, convergiendo siempre en la chacra. Por eso es que la actividad técnica del Marani incluye una parte importante del ritual colectivo de producción, sin ser especialista en la materia. Los rituales correspondientes a su alto cargo, los desarrolla siempre supervisado, ayudado y orientado por el Taniru. El Marani no es más que un laico al lado del Taniru. Nótese que su cargo es rotativo y temporal y que lo desempeña *por encargo de* la comunidad; en cambio, el cargo del Taniru es permanente y lo desempeña por llamado divino mientras la comunidad lo *reconoce* en su cargo.

Sin embargo, como técnico encargado, el Marani es también un representante, un intermediario y un hombre-puente de la comunidad ante los *Wak'as*. El Marani es un *chakana*. La figura del *pontifex:* "el que hace puente (entre Dios y los humanos)", es la figura del sacerdote que opera exclusivamente en el ambiente religioso. Así en el mundo occidental, donde distinguimos - y separamos - el nivel de la religión del nivel de la economía, la producción y la tecnología. Pero en el mundo andino no existe tal distinción de niveles. El Marani que es el técnico supervisor de las chacras, cumple funciones religiosas y moralizadoras, y es hombre puente, pontifex, entre comunidad humana y comunidad divina. Para el técnico andino no interesa distinguir entre funciones sacerdotales y laicas.

5. La investidura del Marani. El cargo del Marani es por un año, o mejor dicho por una temporada de lluvias, *jallupacha*. En principio le corresponde por turno este cargo a todos los comuneros casados y maduros, igual que los otros cargos rotativos, como alférez y mayordomo. Por eso no hay que considerar al Marani como especialista en la tecnología agrícola: se trata del saber de todos. El Marani ejerce temporalmente un cargo administrativo y de supervisión de la tecnología agrícola la que es propiedad y herencia de la comunidad entera. El moviliza los conocimientos y prácticas empírico-simbólicas de la comunidad, como su administrador temporario, sin pago alguno (salvo el honor) y como servicio gratuito a su comunidad. Todo lo contrario: entre regalos recibidos y agazajos ofrecidos a los comuneros, el Marani sale adeudado. Las garantías del compromiso entre carguero y comunidad no son el contrato legal y el sueldo, sino el respeto y el cariño, la lealtad y la reciprocidad. En breve, las garantías no son legales sino morales.

Más que especialista, el Marani es discípulo: siempre subiendo nuevos peldaños en la escala de cargos comunales, siempre aprendiendo hasta agregarse al grupo de los sabios: el grupo de los *Pasmarus*, los "ancianos experimentados". En eso recibe el honor más alto y el pago máximo. El maestro que le enseña con paciencia y dedicación es el Taniru y la enseñanza se refiere: a la evaluación periódica de la chacra y los cultivos; a la previsión del tiempo; a las técnicas empíricas y rituales más apropiadas; y en especial al desarrollo de la liturgia agrícola; a la actitud de alta ética que ha de acompañar el desempeño de su cargo.

¿Qué le enseña el Taniru? La interpretación de los fenómenos climáticos y de los estados de las chacras, y los momentos de efectuar los rituales de la producción. El Taniru es el maestro en la interpretación de los signos y señas, que representan las ocurrencias y fenómenos observados en la chacra, en el medio natural y en el clima. Todos los comuneros son observadores de estos indicadores y signos, pero la interpretación definitiva y autorizada la expresa el Taniru con los *Pasmarus*. Luego, le enseña la composición de las ofrendas para cada uno de los Lugares, los detalles del ritual tradicional y el desarrollo del gran ciclo litúrgico del Marani, con sus momentes culminantes en Santa Barbara, Santa Lucía y Candelaria. El Taniru es el sabio que le enseña al técnico Marani los secretos y misterios de la tecnología empírico-simbólica en su más alto nivel. Los consejos del Taniru en el momento de la instauración, en que insiste en una postura altamente ética del Marani exigida para el buen desempeño de su cargo, son su primera clase formal.

A cabo de su período, el galardón muy apreciado que recibe el Marani del Taniru son las palabras del maestro en el momento de quitarle el poncho negro:

"Eres hombre de experiencia". Las palabras de agradecimiento del Marani saliente en el momento de su descargo son sinceras y significativas: "*Tana*, este año me enseñaste a caminar".

6. Tiramarani - el patio del Marani. La instauración y el descargo del Marani y su esposa se desarollan en el patio de su casa, siempre que éste sea bastante espacioso como para recibir en las grandes ceremonias a todos los comuneros; en el caso contrario, se busca otro lugar cercano a la vivienda, generalmente un andén. Allí también, sobre una mesa de piedra, se preparan las grandes ofrendas para los Lugares con la asistencia de autoridades y comuneros. Es el lugar de los agazajos que el Marani y su esposa con cariño ofrece a la comunidad y donde ellos reciben los regalos y las manifestaciones de aprecio y respeto. Allí se reunen los *Jayumarani* todos los días jueves a primera hora para iniciar su ronda de supervisión. En su patio se reune la delegación oficial de la comunidad para dirigirse al templo de Moho en las fiestas de Santa Bárbara y Candelaria. Los demás acompañantes se agregan en el camino. El mismo Taniru y su esposa, aunque superiores en rango que el Marani, llegan allí a rendirle homenaje al "*Mallkumarani*" y su señora, la *T'allamarani*" y les acompañan en sus obligaciones rituales. En su patio el Marani atiende la *kija* del que sufrió daño en sus cultivos por el descuido de los pastores y allí mismo ambos llegan a un acuerdo bajo el patrocinio del Marani para reparar los daños. La "casa de la lluvia" es un verdadero centro desde donde el Marani ejerce la administración de su alto cargo, desde donde conduce los procesos ético-religiosos que sustentan el desarrollo de la vida en la chacra. Este lugar es sagrado porque es allí donde la Lluvia cría la vida de la chacra regando y alimentando los distintos Lugares y emanaciones de la Santa Tierra. Desde el ejercicio de su función se respetará este lugar también como *Tiramarani* y la misa ritual levantada allí - *Tiramaranmisa* - hará recordar y respetar su sacralidad.

El patio del Marani es un lugar público y un lugar sagrado muy respetado. Con el tiempo prácticamente todas las familias de la comunidad han levantado, en el momento en que les ha tocado el cargo de Marani, una misa - la *tiramaranmisa* - tal como se puede apreciar en el Anexo 4: Las Misas de Chipukuni. Esta proliferación de las misas es un ejemplo más de la percepción andina del universo que en su totalidad es sagrado. El "lugar sagrado" ya no es un lugar distinto, excepcional, separado de lo común; es la eclosión de la omnipresente realidad divina, presente en todo el paisaje, en todo ser y en todo acontecer, y que emana en cualquier momento, en cualquier lugar.

7. El Marani como persona-símbolo y como *chacana*. En su papel litúrgico, el Marani y su esposa representan la Lluvia en una actuación dramatizada. A eso van sus prendas negras y floreadas y sus atuendas de señoría. A eso también el respeto que merece y con que todos lo tratan y la conducta de alta moral y respeto a la vida que los Marani llevan: nunca discutir ni pelear, porque perturbaría el feliz desarrollo de la vida en la chacra. No hilar porque estrangularía la vida. Los Marani - la pareja - aconsejan y amonestan, siempre a favor de la vida de la chacra y de la comunidad. Entierran los cadáveres de animales encontrados en su ronda, por respeto a la vida, y con mayor razón, cuando se da el caso, los cadáveres de personas accidentadas y ahogadas que a veces aparecen en la orilla del Lago. A cada momento el Marani es consciente de jugar el papel de la Lluvia. La considera su doble o su hermano mayor y en otro momento diría sin más, que él ES la Lluvia.

El Marani tiene acceso al Señor Lluvia - la lluvia personificada - y mantiene un contacto contínuo con su "hermano mayor" para conversar y reciprocar. Está en una relación permanente de confianza con la Lluvia y por ello el Marani es la persona indicada para intervenir ante su hermano en caso de escasez (en primavera) o exceso de lluvias (en el verano). El es también la persona indicada para procurar que los Lugares representativos de la fertilidad de la Tierra sean regados a su tiempo con la lluvia y alimentados con las ofrendas de la comunidad de modo que siempre tengan vida y fuerza en abundancia. Sus visitas semanales a los *millis* y los *suyus* de la comunidad tienen una fuerza simbólica muy importante: es que así la lluvia misma visitará regularmente las chacras con sus regadas. Tal drama litúrgico en que el Marani juega su papel de la Lluvia, tiene fuerza realizadora (o, en términos cristianos, "tiene fuerza sacramental"). En este teatro, su persona no solo representa la lluvia, sino la ES también en cierta manera. El Marani que actúa en el papel de la lluvia es una persona-símbolo y sabemos que el símbolo, en el mundo andino igual como en la antigua teología cristiana, hace activamente presente al simbolizado[2]. La lluvia visita y riega *efectivamente* las chacras a través de las visitas semanales del Marani (aunque no necesariamente en el mismo instante).

El papel del Marani es también: aconsejar a los comuneros, denunciar a los infractores que dañan la vida en la chacra o en la comunidad en cualquier forma, real o simbólica, supervisar el arreglo entre comuneros comprometidos con un daño a los cultivos (la vida de la chacra). El no castiga, ni impone justicia

[2] Lo mismo es el caso con el sacerdote católico que, en el pensamiento de la temprana teología cristiana, durante el desarrollo de la eucaristía - que no es otro que el drama de la última cena de Jesús con sus discipulos y del Calvario - representa - y hace presente y ES realmente - otro Cristo; de modo que sus gestos y palabras (partir el pan, tomar el vino, para el perdón de los pecados) tienen el mismo efecto salvífico que tuvieron también los gestos y palabras originales de Jesús.

por la fuerza, sino supervisa que haya un buen arreglo, so pena de frustrarse la lluvia y quedarse estériles las chacras de la comunidad. La Lluvia lo ve todo. El Marani en sus andanzas va como una nube negra de lluvias, pasando por toda la comunidad y viéndolo todo en su viaje. Representa un espíritu bueno que ayuda, proteje, aconseja para una óptima producción de la chacra. Hace florecer la vida en la comunidad. Siempre es servicial y cumple fielmente y sin fallar jamás con sus visitas.

Sin embargo, el Marani no es una simple poesía que camina, inofensiva y bellamente, por el paisaje andino. Es siempre y antes que nada el técnico agrícola de la comunidad encargado de dirigir el proceso de producción y desarrollar en forma óptima las chacras. Sus visitas son verdaderas inspecciones en que apura a los flojos y urge a los irresponsables. Da cuenta en la comunidad de todas sus observaciones, evalúa continuamente el crecimiento de los cultivos, está siempre alerto para cualquier peligro climático y avisa con tiempo de las medidas - empíricas y simbólicas - que hay que tomar para protejer "las hijas" (los cultivos) de la helada, la sequía, la inundación, la granizada, las plagas y las enfermedades.

Las continuas visitas mutuas de cortesía entre Marani y Taniru son parte del drama litúrgico. El Marani visita al Taniru al finalizar su ronda semanal por las chacras para informarle de lo que pasa en el campo, para comunicarle los indicadores meteorológicos observados, para evaluar juntos la campaña agrícola y el clima y para solicitar sus servicios religiosos en caso de desequilibrios y peligros. El Taniru por su parte visita al Marani confirmándolo en su papel y dándole autoridad y prestigio correspondientes. En primer lugar en la madrugada de los días de las grandes ceremonias que se desarrollan en *Tiramarani*. Pero el Taniru suele juntarse también con el Marani y sus comisarios en la madrugada de los días jueves, antes de comenzar la ronda semanal por el campo y le respalda con sus consejos e indicaciones. Ambos - Marani y Taniru - son personas *chacana*[3]. La relación entre ellos es simétrica y recíproca, pero deja entrever también una prestancia y rango mayor del Taniru.

8. *Ispimama* e *Ispallmama*; pececillo y papa. Una conciencia religiosa y una percepción mitológica sustentan la economía complementaria de agricultura y pesca. Del mito "de la conversación entre pececillo y papa" (véase el anexo 2, "Mitos de Chipukuni") se desprende la conciencia de que éstas son las actividades económicas básicas de la comunidad y que son complementarias. En primer lugar se encuentra la agricultura representado en la papa y en segundo instancia la pesca artesanal representado en los *Ispis* o pececillos del lago. "Pececillo" y

[3] *Chacana*: puente sagrado entre las tres comunidades del ayllu andino (*Jaqe, Wak'a y Sallq'a*), del que Estermann destaca la precariedad y a la vez la necesidad indispensable para la vida del ayllu.

"Papa", ambos llamados 'Madre', son colectivos, son vivos y personalizados, con vida antropomorfa o al menos con vida básicamente similar a la vida humana. En contexto ritual la papa es "*Ispalla*", nombre que expresa toda aquella realidad metafísica. Pececillo y Papa tienen su genio, sus caprichos, su generosidad y sus derechos frente a los humanos: derecho a buen trato, a respeto, cariño, gratitud, regalos y homenajes. Son llamados: *Espíritu* (del pececillo, o de la papa) o *Madre* papa, *Madre* pececillo. Las papas y los pececillos manejados en la vivienda, la cocina y la chacra, son parte de ese colectivo personalizado. Son animados por el Espíritu de la papa, del pececillo. Un trato irrespetuoso de estos alimentos es un error, o pecado ("contra la vida") que inevitablemente trae su castigo.

"Pececillo" y "Papa-ispalla" tienen una relación sagrada de alimentar y dar vida a los humanos y tienen derecho a su respeto y cariño, y a sus regalos en reciprocidad, porque con su vida crían a los humanos considerándoles como hijos huérfanos (adoptivos). El concepto andino de Pececillo o de Papa expresado en esta "conversación", es un paradigma de la cosmovisión andina y de la ética correspondiente, en particular en lo referente a la relación entre el hombre y su medio natural.

9. Una organización agrícola meta-social. El Marani asume su responsabilidad y realiza su cargo en el marco de una organización comunitaria de tipo precolombino y de características muy distintas de las formas organizativas del tipo democrático occidental. Sus labores rituales, administrativas y técnicas, descritas más arriba, denuncian la vigencia de este tipo de organización cuyas características habría que definir con precisión, analizar y comparar con la organización social y política de tipo occidental y democrático. François Greslou (1991) señala una gran diversidad de organizaciones en la realidad andina contemporánea. El gobierno local, los clubes de madres, los sindicatos, las cooperativas y cuántas otras más, son de tipo democrático y en ellas se aplican las reglas del juego democrático: en la toma de decisiones llevada por la voluntad de la mayoría, en la igualdad de los votos individuales, en el contrato social, la reglamentación codificada y el poder delegado de sus autoridades, etc.[4]. El otro tipo organizativo presente en la comunidad la conforman las organizaciones de origen andino, provenientes de la época precolombina y vigentes hasta hoy en día, a pesar de la colonización y la imposición de estructuras organizativas occidentales. Greslou observa muy bien que "sucede a menudo que por tener una organicidad diferente a la que se considera como única válida y como única regla

[4] Existen, ciertamente, otras organizaciones de origen occidental en la comunidad andina, que son de tipo autoritario y que encontramos, por ejemplo, en las iglesias y sectas afincadas en las comunidades.

de "formalidad" (la democrática!), no hay capacidad para verlas (organizaciones precolombinas subsistentes) y, muy ligeramente, se concluye que ya no existen". La prueba más patente de su vigencia es el frecuente fracaso de las decisiones "democráticamente tomadas" por la comunidad (por ejemplo: en proyectos de desarrollo que los gobiernos o las Organizaciones No-Gubernamentales pasaron a ofrecer en el campo andino). Solamente es (casi) invisible cuál es el centro alternativo, autóctono, de decisión que se opone eficazmente a la decisión democráticamente tomada en base a votaciones mayoritarias.

Greslou parece ser el único autor que logró reconocer con claridad la vigencia de la organización comunitaria y definir sus características, gracias al análisis de su real alcance, meta-social, y de su vigor en comparación con las organizaciones impuestas desde fuera que son "exclusivamente sociales". Por lo demás reconoce que estos dos grandes tipos de organización presentes en la comunidad andina contemporánea - la occidental y la precolombina - se han entremezclado y que su diferencia no está tan nítida en la práctica. Sin embargo, en la organización de la campaña agrícola en las chacras de la comunidad que encabeza el Marani, encontramos un ejemplo muy puro de la organización andina originaria, cuya estructura básica llamaríamos "comunitarista", en oposición a la estructura básica "democrática" de las organizaciones modernas impuesta por Occidente. Veamos:

Las reuniones sociales y las asambleas en que actúa el Marani, desde su instalación hasta su relevo, son todas, sin ninguna excepción, de tipo social y de tipo religioso a la vez. No encontramos nunca una "oposición democrática": una minoría que vota en contra y que - por ser minoría - debe darse por vencida y acatar la decisión de la mayoría. Aquí vale la unanimidad, tal vez gracias a otra característica de estas reuniones que es el considerable peso de la autoridad moral, en particular de los ancianos, del Taniru y del Marani mismo. Para tomar una decisión en asamblea, la autoridad toma la iniciativa, inicia un proceso de consultas (y sugerencias) previas a las demás autoridades, especialmente a los hombres, y éstos conversan el caso con sus esposas. Esta reflexión que remplaza el debate público de la asamblea en el sistema occidental, se desarrolla en la privacidad y con plena ingerencia de la mujer; en cambio, la expresión de la voluntad colectiva y la toma efectiva de la decisión sucede en la asamblea, en público y con la presencia de las mujeres. Los jóvenes, especialmente los solteros entre ellos, si asisten, no se expresan públicamente. La asamblea - y la sociedad andina en general - no se compone de individuos, sino de familias. Los "votos" - si podemos llamar así las opiniones - las preferencias y las sugerencias que en la asamblea se expresan, no son personales sino son el pensamiento de estos núcleos sociales, las familias o los matrimonios de la comunidad. Estas son solamente unas diferencias a nivel de cultura organizativa, o simplemente

a nivel social. Seguimos a Greslou que anota que "aún considerando sólo el aspecto social, en la visión andina no todos los hombres son iguales. La regla básica de la democracia - un hombre, un voto - no tiene sentido. Lo ilustra muy bien el ejemplo de la comunidad de Chajana (Puno), señalado por Francisco Tito, que, aún en el marco de una organización impuesta por la Ley (peruana) de Comunidades Campesinas, rechaza el voto democrático y opta por diferenciar el número de votos según la edad y la competencia o experiencia de cada uno: un ex-directivo tiene derecho a 2 votos, los comuneros mayores de 50 años a 3 votos y el comunero joven a 1 voto solamente. Sería muy arriesgado confiar el destino de la "comunidad" a los jóvenes que todavía no tienen un conocimiento cabal de la realidad".

Una diferencia mucho más llamativa y más decisiva, y a la vez burda y unánimamente ignorada por los investigadores sociales tradicionales (de Occidente!) es el que la organización social comunitaria no solo incluye a los miembros humanos de la comunidad, sino también a la naturaleza (la *Sallq'a*) y a las divinidades (los *Wak'as*). Ellos participan plenamente en la asamblea y se hacen presentes conversando, expresando sus preferencias y sus caprichos, aconsejando y exigiendo sus derechos, mediante sueños, la lectura de la coca y otras señas más. *Sallq'a* y *Wak'as* ciertamente no son como dos otras facciones en la asamblea, al lado de la facción de los *Jaqi* y no se prestan para el juego de mayoría/minoría, ni de posición/oposición. Están presentes como parte orgánica del ayllu, parte de cada estancia y cada familia local. Una familia que asiste a la asamblea incluye: chacras, animales, pastos, agua, etc. y nótese bien que todos éstos son seres vivos, personificados y comprometidos, seres que sienten, se alegran y se enojan, comen, conversan y reciprocan. Su compromiso es hacer brillar la chacra, hacer florecer la vida. Es así que la organización social del trabajo agrícola abarca la naturaleza y los *Wak'as* y tiene por fundamento y cauce: el rito. En el rito se encuentran todos los miembros del ayllu y sus tres comunidades: *Jaqi, Wak'a* y *Sallq'a.* En los ritos de producción descritos más arriba siempre hay momentos decisivos de conversación entre estas tres, momentos de toma de decisión, de reciprocidad y canje. En el rito se decide todo tipo de actividades concretas: la siembra, la cosecha, el riego, el empadre, el pastoreo, las construcciones, los viajes, etc. Greslou concluye que por el carácter agro-céntrico de la cultura andina, la organización andina es el ritual de producción agrícola; que esta organización funciona en base al compromiso y el diálogo; y que la práctica de esta organización consiste en los cargos rotativos. Basado en estas observaciones tan certeras podemos concluir que el Marani, asistido por los *Jayus*, asesorado por el Taniru y respaldado por los ancianos, forman todos juntos la estructura orgánica precolombina de la comunidad andina; que estas autoridades, propias de la organización autóctona, hacen de *chacana* o puente

con las otras comunidades del ayllu; que la labor coordinada y compartida de todos al servicio de las familias de la comunidad humana es criar la vida administrando el saber técnico-simbólico y dirigiendo el saber-hacer agrícola-ritual de la comunidad de Chipukuni. Así el Marani y las otras autoridades, humanas y extra-humanas, de la organización meta-social andina se esfuerzan para asegurar el bien-estar duradero de todos: *Jaqi, Sallq'a* y *Wak'as*. En la perspectiva del desarrollo andino serían ellos y su organización "meta-social, comunitarista" los únicos que podrían protagonizar un proceso propiamente andino encaminado hacia el "mejor-estar" del ayllu tripartito andino: un desarrollo sostenible, que incluye desde un principio el "mejor-estar ecológico" y el mejor-estar de las divinidades inmanentes andinas.

10. El calendario litúrgico del ritual. Nos queda un interrogante: ¿Qué tiene que ver San Andrés con el Marani, el clima, la lluvia, los cultivos, el ciclo agrícola...? ¿Por qué concluye el ciclo de actividades del Marani en el día de Pascua Florida? ¿Cuál es la racionalidad, el valor simbólico de las tres Vírgenes - Santa Bárbara, Santa Lucía, y Candelaria - y de Carnaval?

A primera vista ya está claro que para el comunero de Chipukuni y para los andinos en general estas fechas del calendario cristiano y estos personajes del santoral católico tienen otro sentido y significado que en la liturgia de la Iglesia Católica y que su celebración corresponde a otras necesidades y expectativas. Veamos primero su significado en el cristianismo occidental.

Para definir su sentido en la litúrgia católica hay que distinguir en ella dos ciclos anuales de celebraciones, los que se entrelazan: el ritual propio de la Temporada y él de los Santos. En orden de importancia, los tres momentos centrales del llamado "Propio de la Temporada" son el tiempo de Pascua de Resurrección, él de Pentecostés y él de Navidad. Estos tres tiempos litúrgicos tienen cierta coincidencia con las estaciones del año en el hemisferio norte. Así la pascua de resurrección es la fiesta cristiana, o cristianizada, de la primavera y de la nueva vida de la naturaleza. Navidad es la fiesta cristiana del solsticio de invierno, de la temporada oscura y gélida y del "retorno del sol", símbolo de Jesucristo[5].

El ciclo litúrgico anual comienza con el sub-ciclo de Navidad, y con el tiempo del Adviento[6] que es la "espera de Navidad" en que se celebra el nacimiento de Jesucristo como hecho central de la história en que se concretiza el misterio de la encarnación: "Dios hecho hombre" o "el Verbo hecho Carne" (Jn. 1/14,) o, como lo expresó un teólogo cristiano del S. II, "En el Nacimiento de Jesucristo, Dios se humanizó divinizanado así a la humanidad". La Encarnación

de Dios en Jesucristo - llamada también la Epifanía, o Aparición del misterio máximo en formas humanas - es para el cristianismo el fundamento de toda la doctrina cristiana - el dogma - y de la percepción teológica de la historia; es el centro y la bisagra de la historia humana, la que se despliega en "Antiguo y Nuevo Testamento".

En el dogma cristiano, Resurrección - celebrado en el segundo sub-ciclo - significa otro aspecto del mismo momento central de la historia: la Salvación de la humanidad que gracias al sacrificio expiatorio de Jesucristo muerto en el Calvario, es redimida del pecado originado desde la caída de Adán. Bien se dice: *Pascua* de Resurrección, porque esta celebración incluye el trance de toda la Semana Santa: la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesús. En este hecho histórico está el fundamento del cristianismo mismo, del "dogma de la Salvación", del meollo de su teología, la soteriología. De ahí que a nivel litúrgico Pascua de Resurrección, llamada también "Pascua Florida", es la máxima expresión del cristianismo. El segundo sub-ciclo de las tres - el Tiempo de la Pascua - comienza con la Pre-cuaresma (vale decir, en "Domingo Septuagésima", nueve semanas antes de Domingo de Resurrección[7]) y con la Cuaresma (la que se inicia en Miércoles de Cenizas, 46 días antes de Domingo de Resurrección[8]).

En Pentecostés - fiesta central del tercer sub-ciclo - se celebra el nacimiento definitivo o la consolidación de la Iglesia como pueblo de Dios, como "Cuerpo Místico de Cristo" y como sacramento universal de Salvación. En Pentecostés se celebra a nivel litúrgico el dogma del Espíritu Santo, o "la divinización de la humanidad redimida".

Así, el llamado ciclo del "Propio de la Temporada" de la litúrgia cristiana hace recordar y revivir simbólicamente los tres hechos fundamentales de la historia de la salvación - Navidad, Resurrección, Pentecostés - y confieren la estructura básica al año litúrgico cristiano con sus tres sub-ciclos correspondientes.

[5] Para Jesucristo como "la luz del mundo", véase: Jn. 1/4-9: "En él había vida y la vida es la luz de los hombres. La luz brilla en medio de las tinieblas pero las tiniebas no pueden hacer presa de la luz" (Etc.) y Jn. 8/12: "(Dijo Jesús a la gente:) 'Yo soy la luz del mundo. El que me sigue no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz que es vida'.

[6] El tiempo del Adviento abarca los cuatro domingos que preceden al 25 de diciembre y es un tiempo de recogimiento, penitencia y espera del nacimiento de Jesucrísto, como Mesias o Salvador del mundo. Estas cuatro semanas del Adviento recuerdan (y repiten litúrgicamente) los 4000 años que habrían transcurrido desde el pecado de Adán, autor de la muerte, hasta el nacimiento de Jesús como "segundo Adán" (Rom. 5/12-21) y autor de la vida; recuerdan también los 40 años que habría tomado el Exodo del Pueblo de Israél (desde la salida de Egipto, situación de esclavitud y perdición, hasta la toma del "País Prometido", situación de salvación y libertad).

[7] Navidad tiene fecha fija en 25 de diciembre. Los ciclos de Resurrección y Pentecostés son movibles y sus fechas se calculan a partir de Domingo de Resurrección. Este domingo es la fecha central del

Carnaval[9] es una celebración de desarrollo popular y de ascendencia pre-cristiana. En sus orígenes, Carnaval es, en el hemisferio norte, una fiesta primaveral de la fertilidad que en el discurso clerical cristiano se justificó como "despedida a la carne" (la que se dejaba de comer en Miércoles de Cenizas y durante toda la Cuaresma). Carnaval - si bien cae en el segundo sub-ciclo litúrgico, entre la Pre-cuaresma y la Cuaresma, no cuenta con ninguna celebración litúrgica cristiana sino con una actitud permisiva de parte de las autoridades eclesiásticas[10]. Por otra parte, en la comunidad aymara la fiesta de Carnaval no es más que la oportunidad en que se celebra la "*Anata*", o *Anata phista*[11]. Hans van den Berg (1985,23) resume el desarrollo tradicional de esta fiesta en las comunidades aymara: "La fiesta empieza en el campo el domingo (anterior a Miercolés de Cenizas). Ese día los aymaras van al pueblo para hacer las compras necesarias para la fiesta. Volviendo a sus comunidades, llevan a menudo una persona disfrazada que representa el 'Carnaval Viejo', el Carnaval del año anterior. El día lunes de Carnaval (*jisk'a anata*) es el día de las chacras. Se adornan las casas y en el patio de la casa se ofrece una *moxsa misa*, una ofrenda dulce, en honor a la Pachamama. En las chacras adornan las plantas y se recogen los primeros productos, los llevan a sus casas donde les celebran, adornándoles y haciendo libaciones de alcohol sobre ellos. El día martes de Carnaval y los días siguientes (*jach'a anata*) son días en que los comunarios se visitan mutuamente, en especial entre padrinos y ahijados. El último día de la fiesta es generalmente el día domingo de Tentación[12]: entonces se hace la despedida (*kacharpaya*) del Carnaval, a veces adornando a una persona disfrazada con serpentinas y mixtura. A esta persona trasmiten sus penas y tristezas. Los jóvenes 'entierran' los instrumentos musicales que han usado durante la fiesta, guardándolos hasta la fiesta de Todos Santos". Estos instrumentos son: *kena* y *pinqillu*, bombo y caja de cuero y de hechura casera y, para las coplas, charango y guitarra.

En zona kechwa, el nombre para Carnaval es *Khanata*. "*Khanata* es la *ch'alla*

año litúrgico, fecha que es fijada de acuerdo a la observación lunar. Domingo de Resurrección es el domingo siguiente al plenilunio posterior al 20 de marzo (o sea, la primera luna llena de primavera del hemisferio norte). Sus fechas extremas son 22 de marzo y 26 de abril.

[8] La palabra "Cuaresma", de "cuarenta" se refiere a los 40 días de ayuno antes de "Resurrección". El ayuno se exige (o: exigía) solo en los días de semana, pero nunca en domingo. Así existen, desde Miércoles de Cenizas hasta Domingo de Resurrección, exactamente 40 días de "ayuno y abstinencia".

[9] Carnaval, del italiano "carnevale" < carneleva, "quita la carne".

[10] Los sacerdotes a cargo de la pastoral ordinaria, más bien desaconsejaban a sus fieles que celebrasen esta fiesta, invocando los acostumbrados excesos en el trago y la licencia en los bailes y el trato entre los sexos. Con tal fin solían organizar en los templos católicos la "oración de los 40 horas", una estafeta de adoradores devotos del Santísimo Sacramento. Esta "oración" tenía lugar desde el anochecer del domingo hasta la víspera del Miércoles de Cenizas, para ofrecer así un acto público de reparación y de perdón por "los pecadores del Carnaval".

por la lluvia en tiempo de Carnaval, porque significa 'fiesta del agua (de la lluvia)'; es celebrada en el momento de todo auge del año agrícola y para *ch'allar* los primeros productos de la chacra. El nombre viene de "*khana*", equivalente de "*pujllay*", que es el juego con agua a que se dedica la gente en ese tiempo" (Gonzalo Torrico, de Cochabamba, comunicación personal).

Dentro del segundo ciclo litúrgico católico, llamado el "Propio de Fiestas", los Santos tienen todos su día recordatorio en el calendario cristiano y entre ellos se ubican las fiestas de San Andrés, y las tres Vírgenes: Bárbara, Lucía y Candelaria.

San Andrés, originario de Betsaida en Galilea, era pescador - igual que su hermano San Pedro[13] - antes de conocer y seguir a Jesús como uno de sus doce discípulos. Su impresionante actividad apostólica se desarrolló primero en Judea y Siria y posteriormente en la actual Grecia y Macedonia. Murió crucificado en la persecución de Nerón, el día 30 de noviembre del año 62[14]. Como apóstol ha tenido siempre un lugar muy prestigioso en la veneración y la liturgia de la Iglesia Católica, como uno de "los doce pilares de la Iglesia", pueblo de Dios del Nuevo Testamento, parangón de los doce hijos de Jacob que son los patriarcas mitológicos de las doce tribus del pueblo de Israel, o "pueblo de Dios" del Antiguo Testamento. Los apóstoles son, después de la Virgen María y San Juan Bautista, los principales Santos de la Iglesia Católica. Todos son mártires o "testigos de sangre de la doctrina de Jesucristo". Son para la Iglesia Católica la garantía de autenticidad en la predica del Evangelio de Jesucristo, tanto que hasta hoy en día cada uno de los obispos católicos pretenden descender de ellos "por imposición de las manos" y cada obispo puede demostrar su "arbol genealógica", en una cadena ininterrumpida, que comienza desde uno de los doce apóstoles.

Santa Bárbara y Santa Lucía son vírgenes y mártires romanas de los siglos III y IV. Según el Diccionario de Ciencias Eclesiásticas[15], la primera, que en la fe popular es la abogada contra el dolor de muelas, nació en Toscana, Italia, y murió un 4 de diciembre del año 235, como martir de la fe cristiana decapitada por su propio padre Dióscoro después de muchas torturas escalofriantes. José Palles, quien nos dejó su hagiografía, la concluye con éstas palabras: "Bárbara, poniendo su espíritu en manos de Dios, cayó exánime con la cabeza separada del tronco. Su malvado padre regresaba a Nicomedia, blasfemando de Cristo, y

[11] *Anata*: Carnaval; *phista* del castellano 'fiesta'.

[12] En el campo se conoce el primer domingo de Cuaresma como 'Domingo de Tentación', debido a la lectura tradicional del pasaje del Evangelio de Mateo (Mt. 4/1-11) en que se relata las tentaciones que Jesús sufrió en el desierto, donde pasó cuarenta días ayunando y orando.

[13] Cf. Mt. 4/18-20 y He.1/12-14).

[14] Para su hagiografía véase: Niceto Pareja & Juan Pérez: Diccionario de Ciencias Eclesiásticas, vol. I, pp. 474-475; Subirana Eds., Barcelona, 1899.

llevando el hacha ensangrentada, cuando estando el cielo sin nube alguna, estalló un formidable trueno, y un rayo le redujo a polvo, así como al cruel Narciano (el juez romano, bajo cuya autoridad Dióscoro había concluido la ejecución)"[16]. El fenómeno meteorológico, interpretado como reacción vengadora del *Arajpacha*, puede haber sido el motivo con que Santa Bárbara tuvo una aceptación generalizada y muy apreciada en todo el mundo andino como la divinidad agraria representante de la Pachamama y encargada de las chacras. Un cielo, sin nubes y sin aguas generadoras de vida, vengativo y matador, es en el pensamiento andino la expresión fiel de la reacción cósmica en tal caso (el crimen contra la vida de una mujer virgen que no alcanzó parir y cumplir con su destino: la procreación de la vida).

De Santa Lucía el hagiógrafo Magdalena[17] nos resume la vida y el martirio en las siguientes palabras: "Esta gloriosa doncella, de noble cuna, nació en Siracusa de padres cristianos y quedó huérfana de padre. Su madre proyectó casarla, pero habiendo caído enferma, dilató la ejecución. Entre tanto Lucía consagró a Dios su virginidad y obtuvo milagrosamente la curación de su madre por intercesión de la gloriosa mártir de Catania, Santa Agueda. Poco después fue acusada como cristiana ante el prefecto Pascasio, que viéndola persistir constante en la fe, la condenó a ser encerrada en un lugar de prostitución. Salida milagrosamente libre, fue condenada a la hoguera; más también salió libre de las llamas por una inesperada lluvia que por milagro de Jesucristo apagó la hoguera. Finalmente el prefecto mandó a que fuese decapitada, como efectivamente sucedió en 13 de diciembre del año 303, al fin del imperio de Diocleciano y Maximiano. Comúnmente la pintan con los ojos arrancados y puestos en un plato que lleva en la mano. Algunos escritores han consignado que Lucía se sacó los ojos para poner en salvo su castidad de los lascivos deseo de un jóven. De aquí viene el tener esta virgen por abogada para las enfermedades de la vista; pero otros dicen, con más fundamento, que es abogada contra el fuego". En esta historia encontramos también los elementos que favorecieron indudablemente la grata recepción de Santa Lucía en el panteón de las divinidades andinas: la lluvia milagrosa que le salvó la vida amenazada por el fuego; y el dramatismo de una muerte violenta y criminal en su estado de mujer virgen que le negó el cumplimiento de su destino de ser madre.

La "Virgen Candelaria" es la misma Virgen María en su invocación de "Virgen de la Candelaria" y en su calidad de figura central de la escena de la

[15] N. Pareja & J. Pérez: Diccionario de Ciencias Eclesiásticas, vols. I-IV; Subirana Eds., Barcelona, 1899.

[16] Dicc. Cs. Ecles. vol.II, pp.61-62.

[17] Dicc. Cs. Ecles. vol.VI, p.512.

"Presentación de Jesús en el Templo", tal como se lee en el Evangelio: "Cuando llegó el día en que (María y José) debían cumplir el rito de la purificación de la madre - 40 días después del nacimiento de Jesús - llevaron al niño a Jerusalén. Ahi lo consagraron al Señor... y ofrecieron el sacrificio ordenada por la Ley: una pareja de tórtolas... Había un hombre llamado Simeón, que era muy bueno y piadoso y el Espíritu Santo estaba en el... Vino al templo, inspirado por el Espíritu, cuando sus padres traían al niñito Jesús para cumplir con él los mandatos de la Ley. Simeón lo tomó en sus brazos y bendijo a Dios con estas palabras: 'Señor, ahora ya puedes dejar que tu siervo muera en paz, porque mis ojos han visto a tu Salvador, ... (que es) Luz para iluminar a todos los pueblos y gloria de tu pueblo Israel'" (Lc, 2/22-38). Estas palabras del evangelio, referente a Jesucristo como "Luz del Mundo", se cristalizaron en la iconografía medieval - la biblia de los iletrados - en forma de una vela, una "candela", llevada por María como madre de la "Luz del Mundo". La fiesta de la "Virgen Candelaria" conmemora y celebra, pues, esta escena del evangelio. Podemos concluir del nombre con que se conoce esta fiesta ("día de la Virgen Candelaria") que la devoción popular medieval en España y en todo Europa Occidental, enfocó más a María como la "Madre de la Luz", que a la misma "Luz del Mundo", Jesucristo.

En la celebración andina de la "Virgen Candelaria" no interesa tanto esta escena bíblica. Sospechamos que la mayoría de los comuneros no tienen idea de la "Presentación de Jesús en el templo". Más le interesa a la "Mamita Candelaria" como la hermana (católica) o la doble de la Pachamama, invocada particularmente en plena temporada de la maduración de los cultivos, invocada para evitar, o para remediar, tanto el exceso de lluvias como la escasez de la lluvia.

La mamita Candelaria tiene su santuario principal en la peninsula de Copacabana, centro de peregrinación para fines de fertilidad desde tiempos preincaicos. Un ligero análisis de contenidos de unas centenas de "milagros de la Candelaria de Copacabana" relatados por Fray Alonso Ramos Gavilán en su crónica del santuario (1621) enseña que prácticamente la totalidad de estos milagros dan milagrosamente "vida y salud" a los peregrinos, sus parientes, sus chacras y sus ganados y no pocas veces en tiempos de grandes sequías llega el milagro en forma de las tan anheladas lluvias. La Virgen Candelaria de Copacabana es la doble y la sucesora de la Pachamama, o la hermana católica de ella. Es tanto que no pocos autores la consideran - talvez un poco precipitadamente - como "la misma Pachamama, solamente cambia el nombre por "Candelaria" para despistar a la Inquisición".

Veamos a continuación cuál puede ser el enlace de estas fiestas cristianas con la liturgia agraria andina que atenden Marani y Taniru, para concluir si existe un sentido y significado compartido entre ambas liturgias.

El día de la instauración del Marani es 30 de noviembre, fiesta de San Andrés. Si preguntamos a los chipukuni: "¿Por qué el Marani asume en San Andrés?", no hay otra respuesta que: "Siempre se ha hecho así. Es su día". No aparece la imagen de San Andrés en la ceremonia de la instauración, no se le rinde culto, no se lo recuerda. La casa del Santo es el templo de Moho que está lejos de la casa del *Katurir Marani* en la comunidad, en el campo de Chipukuni. San Andrés no es protector de la chacra y no se preocupa del desarrollo de los cultivos, ni de la lluvia. Todo lo contrario: los agricultores temen particularmente la helada que el Santo en su día puede enviar y hasta pareciera que el Santo puede identificarse con la helada y como tal andar robando en el campo los cultivos que a esa fecha se están desarrollando ya en los *millis*. En otras palabras, San Andrés parece representar la personificación de la Helada y así asumir la figura cristianizada de (uno de) los "Chicotillos".

La Helada - junto con sus dos hermanos la Granizada y el Viento - aparecen en la mitología como "los hermanos Chicotillo": flojos, holgazanes, mañosos que vienen a robar en las chacras para castigar así a los campesinos cuando no cumplen con sus obligaciones de críar la vida con cariño y respeto; cuando no crían la vida en su familia y en la comunidad con sus ancianos, niños, pobres, inclusive sus guaguas por nacer; o cuando no la crían en su chacra, o cuando la dañan la vida por sus riñas, o cuando quedan de alguna manera en deuda con la Pachamama, fuente de toda vida. La defensa contra estos "chicotillos ladrones" es una constante preocupación del agricultor andino, tanto que a través de los siglos se ha desarrollado un gran número de técnicas empíricas y simbólico-rituales para protegerse de estos "mañosos", que vienen a dañar su chacra y llevar sus cultivos. Van Kessel y Condori reproducen en extenso el ciclo de los mitos al respecto y describen, junto con un analisis interpretativo de sus contenidos, la amplia y muy variada tecnología de defensa correspondiente. (Ver también anexo 3: "El Mito de los Hermanos Chicotillo").

Por otra parte, San Andrés cuando manda sus heladas aparece también como ladrón, y es más, porque en grandes partes del Altiplano se lo conoce como doctor[18] o abogado que defiende y encubre a los ladrónes, los que antes de sus pertrechos suelen ofrecerle una velita para garantizarse el buen éxito de sus planes.

Hans van den Berg, en su "Diccionario Religioso Aymara" (1985, 170), recuerda que San Andrés "generalmente es considerado como un ser malévolo". Compartimos su opinión cuando piensa que "esta estimación (negativa) puede estar relacionada con el hecho que su fiesta (30 de noviembre) cae en un momento

[18] "Doctor" porque en su iconografía San Andrés aparece llevando un libro (del Evangelio que en vida predicó), como uno de sus atributos, además de una cruz en forma de X, la "cruz de San Andrés" que indica la forma de su martirio.

crucial del año agrícola: a saber, cuando se espera ansiosamente la llegada de las lluvias. Si no empieza a llover por esa fecha, los campesinos están convencidos que San Andrés ha impedido las lluvias". Efectivamente, los cielos despejados implican acceso libre para las heladas nocturnas. Claro está: San Andrés, caprichosamente, puede impedir las lluvias y mandar las heladas[19].

Todo esto nos daría una pista para explicar su día como fecha fija de la instauración del Marani en Chipukuni. Este Santo no es un protector del Marani, ni su hermano mayor del más allá. San Andrés y el Marani representan dos tiempos opuestos y complementarios: el tiempo seco con su helada - que en esta estación aparece como veranillo - y el tiempo húmedo, lluvioso, que en esta estación viene en su momento justo. El 30 de noviembre es el día bisagra entre noviembre y diciembre, y entre la estación seca y la estación húmeda, o sea, la temporada propia del Marani y de su hermano mayor, la Lluvia. En San Andrés ha de terminar definitivamente el tiempo seco y debe comenzar el tiempo húmedo. El Santo - personificación de la Helada o Sequía - representa un peligro de pérdida en la chacra. En cambio, la tarea del Marani - hermano de la lluvia - es precisamente defenderla de estas pérdidas. Con justa razón, en el día del Santo-peligro la comunidad encabezada por el Taniru y los ancianos instauran al Marani en su función de defensa.

Buscando ahora, dentro del pensamiento tradicional andino, una explicación razonable de la fecha de su releve, Pascua Florida, encontramos una situación análoga. En Viernes Santo, cuando muere Cristo, el orden del mundo está en crisis. A penas murió *Tatitu Tius*, el Justo Juez, la gente sale a robar y a hacer daño en las chacras dando así expresión al intersticio entre dos *pachas* o tiempos cósmicos y aprovechando la suspensión de las sanciones propias al *pacha*. Los agricultores pasan ese día en sus chacras para defenderse de este robo "folklórico" llamado "*kispiyaña*". Aparentemente este robo es un juego, pero un juego serio que puede dejar estragos muy sensibles y un juego representativo de la cosmovisión andina que expresa en forma simbólica la fe de la fundación del orden del mundo en Dios - el Dios cristiano en su concepción andina. En Semana Santa todavía está el Marani en función. Con su autoridad moral se evita que los juegos de Viernes Santo causen daños desproporcionales en las chacras. En el día de Pascua Florida, cuando Cristo resucita de la muerte, el orden normal del mundo vuelve a entrar en vigencia: se acaban no solo los robos del Viernes Santo, y la crisis del orden universal, sino todas las anomalías, también las climatológicas. De hecho el otoño está avanzado; los cultivos están a salvo; es tiempo de la cosecha. La lluvia ha de retirarse. El Marani cumplió con sus

[19] El mismo autor menciona de la bibliografía: Weston la Barre (1948:174,199), Harry Tschopik (1968:308), Jacques Monast (1972:80s) y Louis Girault (1972:139s), para concluir que en la fiesta de San Andrés se ejecutan, frecuentemente ritos que tienen por objeto conseguir que la lluvia no tarde.

responsabilidades. Es el momento oportuno, el momento lógico y mitológico, para concluir sus servicios y entregar su cargo. Aparece la temporada fría.

¿Cómo podemos explicar las considerables variaciones de fechas de instauración/relevo del Marani en la extensa región del Departamento de Puno y zonas adyacentes? Efectivamente, no hay regla general ni uniformidad en la fecha de la instauración del Marani, como tampoco existe uniformidad en el clima y los fenómenos meteorológicos en la extensa zona de presencia del Marani. La variante de Chipukuni es válida, es conforme al clima regional y la lógica local y es muy justificable en el pensamiento andino. Sin embargo, recordamos que en otros ayllus los días de las ceremonias de instauración y relevo son diferentes. Podemos decir que generalmente el gobierno del Marani comienza en la primavera que en el calendario aymara se llama "la temporada del Sol", (*awtipacha-lupipacha*) y continúa en "la temporada de la lluvia", (*jallupacha*), para concluir en la época de la cosecha que ya es "la temporada del viento", (*thayapacha*). Hablando en términos generales: su gobierno coincide con la campaña agrícola de la comunidad, por lo que varía con el clima local. A nivel local o regional se le encuentra un día apropiado para las ceremonias de la instauración y del relevo.

Las otras fechas en que el Marani de Chipukuni desarrolla un ritual extraordinario y solemne son: Santa Bárbara, Santa Lucía y Santa Candelaria, tres vírgenes del calendario católico, celebradas respectivamente en los días 4 de diciembre, 13 de diciembre y 2 de febrero.

Santa Lucía no aparece para nada en el ritual desarrollado por el Taniru y el Marani. No aparece su imagen. Es más: ni siquiera existe su imagen en el altar mayor de la iglesia de Moho y no se celebra su fiesta en esa parroquia. Santa Lucía no recibe honores, ni recuerdos en el más extenso ritual del Marani, llamado "de Santa Lucía". A diferencia de las fiestas de Santa Bárbara y Santa Candelaria, este ritual no se realiza tampoco en el templo, sino en el campo; no se celebra el ritual en su día, sino en el curso de la semana *después* de su día. No interesa una *fecha* (13 de diciembre) sino un *día* (jueves). La fecha del 13 de diciembre no es más que un punto de orientación en el tiempo para calcular el día (jueves) preciso para el gran ritual del Marani. El día jueves nos indica que el ritual no enfoca a la Virgen Santa Lucía sino a la lluvia y a los Lugares. Nos cuentan los comuneros de Chipukuni: "El jueves es el día sagrado del Marani y de los Lugares. Para regarlos bien y sin excesos y para alimentarlos periódicamente, el Marani acompañado del Taniru desarrolla sus rituales en el día jueves. Es también el día de la ronda semanal del Marani por los *millis* y los *suyus* de la comunidad". Con las ceremonias "en Santa Lucía" los chipukuni celebran la fiesta más solemne de los Lugares. Son los Lugares los que están en el centro de los homenajes, los que reciben las ofrendas, los brindis, las *ch'allas* y las expresiones de gratitud y

respeto. Es por eso que las ceremonias "en Santa Lucía" se celebran también en el día jueves. "Porque los Lugares lo quieren así; desde siempre están acostumbrados". *Santa Lucía* no es más que una indicación formal de la fiesta andina para los Lugares, expresada en términos del calendario cristiano, indicación que ciertamente ha sido útil para despistar a los erradicadores de idolatrías.

Diferente es la posición de las otras dos Vírgenes, Bárbara y Candelaria. Ambas fiestas culminan en su casa, el templo de Moho, adonde se dirige la comunidad. Sus imágenes aparecen en los nichos del altar mayor, de donde se bajan para atender a los Marani con su romería y para hacer gala con los productos obsequiados en una gloriosa procesión. Con cariño se las llama: "divina chacarera" o "madre chacarera"; "*yapuluriri*" (la que hace chacra), "*yapuni*" (la dueña de la chacra). Ellas aparecen en el centro del ritual mismo e interactúan en todo momento, díalogando y reciprocando, con la comunidad encabezada por el Marani y el Taniru. Ellas reciben el homenaje de las primicias, las *ispallas*; las pasean en su procesión demostrándolas con prestancia a los santos de la corte celestial, los que la esperan en sus tiendas levantadas en las cuatro esquinas de la plaza. La divina chacarera bendice las *ispallas* entregándolas vida y fuerza, antes que éstas sean canjeadas ritualmente y guardadas en las despensas como "madres de los productos". Estas Vírgenes están relacionadas especialmente con la Madre Tierra, como si fueran teofanías de ella; están relacionadas a la fertilidad de la chacra y la producción exitosa de las siembras. Y no solo para la chacra; también favorecen la fertilidad del ganado, la "chacra con patas" (V. Quiso). El que la divina chacarera se ha duplicado en Bárbara-Candelaria, no es ningún problema para el campesino andino. "Así ha de ser, porque son hermanas", es su explicación. Recordémos que, en el fondo, todos los fenómenos y fuerzas de la naturaleza, los personajes de la comunidad de *Wak'as* y los encargados de la comunidad humana, todos son concebidos como pareados[20].

Las fechas de sus fiestas tienen también su lógica. El día de Santa Bárbara, 4 de diciembre, es el momento en que se inicia de firme la temporada de la lluvia y la carga del Marani. La fecha de Candelaria, 2 de febrero, se ubica en el comienzo de la temporada de Carnaval, los *Anata*, y se prolonga prácticamente sin transición en Carnaval. Parecería que el ritual de Santa Barbara es el complemento oficialista, eclesiástico, de la instauración del Marani celebrada en la comunidad. De igual modo, el ritual de la Candelaria que se desarrolla en el templo de Moho vendría a ser el complemento eclesiástico de los *Anata*, celebrados en el campo. Ambas Vírgenes son indudablemente las expresiones cristianas de las divinidades andinas de la fertilidad.

Los comuneros, el Taniru, los ancianos y los *Jayumarani* que concurren al relevo del Marani en Pascua Florida, no están celebrando allí el misterio sote-

riológico central del cristianismo, donde la muerte y resurrección de Jesucristo significa la "Pascua del Señor": su paso por la Muerte a la Nueva Vida, que tiene un alcance redentor universal para toda la humanidad y todo el cosmos. Claro está que en el *Punchu jaksu* - el descargo del Marani en Pascua Florida - el aymara no celebra la Pascua cristiana y no se refiere en ningún momento a los hechos histórico-soteriológicos de la doctrina cristiana. Sabemos que "religión" es para el comunero todo lo referente al culto cristiano y "costumbre" todo lo referente al culto originario andino. Sabemos también que el comunero no llamaría el ritual del *Punchu jaksu* "religión", sino "costumbre". Sin embargo, en la intensión del andino y en la visión crítica del investigador, esta "costumbre" no contradice en nada el dogma cristiano. Es más: en un simbolísmo muy aceptable para la teología cristiana, el andino agradece en la persona del Marani el nuevo ciclo de vida, asegurado por el feliz término de la campaña agrícola. No separa ni distingue entre la vida "espiritual" y la vida humana, o de la chacra, o los cultivos, como lo hace el teólogo, porque la vida para él es una sola, es multidimensional y universal y es humana y divina a la vez. Con este pensamiento cristalizado en el rito del *Punchu Jaksu* y agradeciendo a su manera andina la Vida Nueva para el Mundo, el campesino aymara tal vez procura una sana inyección vitalizadora en el viejo cuerpo de la teología ortodoxa.

Por lo demás, el campesino aymara ciertamente comparte la conciencia cristiana de la dimensión cósmica de la muerte y resurrección de Jesucristo. Consta de muchas costumbres y ritos desarrollados en Semana Santa en todo el mundo andino que el campesino recuerda y celebra en esos días la muerte cósmica y la nueva vida del mundo. Así lo demuestra en forma abundante y convincente los libros de Efraín Cáceres (1988) y de Hans van den Berg (1989)[21], quienes describen las costumbres que se desarrollan en el campo andino el día Viernes de la Semana Santa.

11. Funcionalidad de la 'tecnología simbólica'. Los rituales andinos de producción han sido desde el momento de la Conquista - y son todavía - motivo de rechazo de la cultura, la religión y la tecnología de los aymara, tanto en los centros de poder religioso, con sus teólogos y misioneros, como en los centros académicos, con sus corifeos de la cultura y la civilización, y en centros de poder político, con sus arquitectos del progreso o desarrollo. La opinión pública, la gente "con educación", técnicos, economístas, empresarios, todos suelen expresar, en términos bruscos o elegantes, su desacuerdo con los rituales

[20] Aquí se trata en realidad de dos parejas, ya que cada Virgen tiene su propio "Compañero": Santa Bárbara va con el Señor Santa Cruz de Mayo y la Virgen Candelaria con el Señor Santa Cruz Exaltación.

andinos de producción Son para ellos prueba de ignorancia y obscurantismo, incompatibles con la peruanidad, la chilenidad, la modernidad... Desafiando estas posiciones modernizantes y occidentalizantes, queremos defender la tesis de la multiple funcionalidad de la tecnología simbólica andina que sigue viva en estos rituales de producción.

Es inevitable volver aquí a la pregunta por la funcionalidad del ritual de producción, tal como lo hicimos en oportunidades anteriores (Van Kessel & Condori, 1992,154). La expresión "costumbres mágico-religiosas", que encontramos muy a menudo en la literatura antropológica, sugiere que los autores, personalmente, tienden a rechazar este ritual religioso como expresión de un pensamiento primitivo y no compatible con un sistema serio de producción agropecuaria y menos aún con un proceso exitoso de desarrollo andino. Otros autores, más benévolos, consideran estos ritos y costumbres com o folklore o como algo indiferente que no interesa ni afecta al proceso de producción, porque dicen: "Con o sin el *Jallu jawsaña*[22], siempre se registra la misma cantidad de precipitaciones". Nosotros, sin embargo consideramos el ritual de producción en la agri-cultura andina como expresión del sentido profundo que para el hombre andino tiene el trabajo productivo: un sentido que transciende el nivel de los valores económicos y que además puede influir además favorablemente en los niveles de producción, por cuanto da sentido motivador profundo al trabajo.

Cabe la pregunta: "¿Cómo funciona el ritual de producción, llamada la dimensión simbólica, en la tecnología andina?" Señalamos una funcionalidad en los siguientes aspectos.

Es un estímulo sicológico. Indudablemente, el amplio ritual de producción que acompaña la tecnología andina, tiene efectos positivos muy notorios, tanto para el buen funcionamiento del sistema de tecnología como también para el sistema económico andino. Curiosamente, el único efecto favorable que se menciona de vez en cuando, es el efecto sicológico. Estas ceremonias harían sentirse más seguro y más optimista al aymara, angustiago y agobiado por una existencia tan dura, hazarosa y expuesta a las inclemencias y riezgos de la ecología andina. No negamos que el ritual de la producción le da una confianza saludable en el buen éxito de su trabajo en una ecología difícil y un clima enemigo al hombre, y que este ritual estimula su resisitencia y tenacidad, cuando las adversidades lo agobian, que moviliza sus energías morales y su combatividad y que alivia sus angustias, como acentúa el antropólogo sicologista Harry Tschopik (1968,

[21] E. Cáceres Ch., "Si crees, los Apus te curan". Medicina andina e identidad cultural; Cusco, CMA, 1988. H. van den Berg, La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los Aymaras-Cristianos de los Andes; Amsterdam, CEDLA, 1989.

[22] Se refiere a la ceremonia de"llamar la lluvia", llamada también "jallu puriyaña" (hacer llegar la lluvia).

179-276; 353-368). Pero dudamos de que estos efectos se expliquen por una mentalidad ingenua e infantil, o que sean el resultado del auto-engaño por una drogación religiosa. Además, recordamos que el hombre aymara es muy realista y muy utilitarista y que no tiene nada de ingenuo. Más bien puede demostrarse en presencia de mestizos y blancos una ingenuidad aparente y calculada, que es parte de su estrategia de supervivencia bajo la permanente represión colonial y criolla, así nos explica Montes Ruiz (1986,290-299). Hay que rechazar la hipótesis que dice que los efectos sicológicos favorables del ritual de producción se explican simplemente por una mentalidad ingenua, infantil del indio o que sean el efecto de un auto-engaño religioso.

Es un contralor de experimentos técnicos. Con los efectos sicológicos favorables, no se agota la explicación de la funcionalidad del ritual productivo. Van der Ploeg[23] reconoce que su práctica reduce el espacio de los experimentos a proporciones socialmente aceptables, y que, así, constituye una auto-defensa necesaria contra la posible turbulencia y destrucción que son los riesgos de cualquier experimento técnico. Dice que "la magia funciona como el conjunto necesaria de símbolos que guía al andino experimentador en un mundo desconocido"[24]. Este contralor social es muy débil en el sistema tecnológico occidental, de modo que pueda prosperar la tiranía de la tecnocracia.

Es un integrador de valores. La explicación sustancial de la funcionalidad del ritual de la producción viene de la alta sensibilidad del hombre andino para los valores no-materiales de la existencia. Sin menospreciar, en ningún momento, los valores económicos, que le cuestan tanto producir, sabe establecer prioridades en la jerarquía de valores. Es particularmente sensible a los valores del misterio de la vida, del ser humano y de la naturaleza; al misterio del bien y del mal, del sufrir y de la felicidad. Además tiene mucha sensibilidad para la relación misteriosa que existe entre su propia existencia y su medio natural. Son esta sensibilidad y la valoración del misterio de su existencia, que han creado su ritual de la producción. Ambos ciclos de rituales: el ritual del ciclo de la producción agrícola y el ritual del ciclo vital humano, son concebidos en una misma percepción del misterio de la vida. Se comprende el sentido y significado del uno, solamente, si se entiende el otro. El cumplimiento de las "costumbres" garantiza aquella visión integral de la existencia humana y estimula la conciencia de la unidad jerarquizada que es su sistema de valores. No hay sectores autónomos en el sistema andino de valores.

Es un marco y un método de observación. Constatamos en el relato de la

[23] J. D. van der Ploeg, On Potatoes and Metaphor; MS, (1987).

[24] Dicho sea que nos distanciamos del término "magia", usado por Van der Ploeg para indicar el ritual de producción.

confección del chuño y en su pronóstico del tiempo un hecho que se ha destacado muchas veces: la gran capacidad de observación del andino, una observación refinada y penetrante, guiada por la intuición y la contemplación, más que por el análisis. El rito religioso le ha provisto de un método contemplativo y sistematizado de observación. En particular el ritual de la producción incluye la ritualización de la observación, de la comunicación adecuada de lo observado, y de su aplicación moderada y bien contextualizada. La observacíon contemplativa, más adecuada para captar los fenómenos de la vida y la naturaleza, que para registrar analíticamente los experimentos de laboratorio, es la que ha guiado la gestación y el desarrollo del sistema tecnológico andino.

Es un protector contra materialismo, consumismo y tecnicismo. El rito de la producción, la dimensión simbólica de la tecnología andina, procura un nexo, o puente, entre valores económicos, materiales y valores ético-religiosos, no materiales. No cabe para el andino una racionalidad económica autónoma, descontrolada, liberada de normas ético-religiosas. Tampoco percibe una tecnología autónoma, ni caerá jamás en el error tecnocrático, gracias al equilibrio humanizante que sus normas ético-religiosas y su ritual de la producción procuran a su sistema tecnológico y económico.

Es un acumulador y reproductor de la tecnología. Otra función muy particular tiene la tecnología simbólica en la sociedad andina, la que en cierto modo y a pesar de la escolaridad y la amplia alfabetización, sigue siendo una sociedad ágrafa con una tecnología no codificada ni transmitida por libros. En la sociedad andina, el ritual de la producción representa el principal sistema mnemotécnico y cumple con una misma función que la biblioteca en la sociedad urbana occidental. "La pachayampe (fiesta de la cosecha, con evaluación ritualizada del producto) es para nosotros como una clase magistral", decía una mujer aymara. El sistema andino - la codificación de la tecnología en formas rituales - será menos exacto y preciso que la registración escrita y guardada en bibliotecas; será más expuesto al olvido y la pérdida de la información, pero es de todos modos más flexible y reajustable al desarrollo local porque ofrece un recurso estratégico particular - justo por ser un sistema de codificación bastante "suelta" - para el desarrollo de la tecnología agropecuaria andina, que es centrada en la comunidad local y que es una tecnología del detalle, de la máxima variación y del recurso microclimático.

Es un estímulo a la responsabilidad. Los rituales de producción estimulan la responsabilidad del comunero, tanto por su trabajo como por el fruto de su trabajo. Los rituales de producción interiorizan compromisos, sociales y personales, que son altamente normativos, estimulando la responsabilidad del comunero, garantizando la cohesión del sistema social del ayllu y sancionando límites y normas técnicos, sociales, religiosos y éticos. En los rituales concluyen-

tes, de acción de gracias, el producto mismo aparece en un papel protagónico y como personificado: "mama sara", etc.: es objeto de aprecio, cariño y estima, de modo que el ritual compromete la responsabilidad personal del agricultor con su producto (la cosecha, el ganado, la nueva casa o terraza). Es al mismo tiempo un compromiso social con la familia y la comunidad referente al producto festejado. Los rituales de iniciación de trabajos en cambio establecen compromisos que acentúan las normas (sociales, religiosas, éticas y tecnológicas) del procceso de producción, es decir: del trabajo.

Es una garantía de acceso pleno y propiedad colectiva. Como los rituales de la producción siempre son rituales colectivos, la tecnología simbólica es una garantía de que la tecnología agraria andina siempre sea propiedad colectiva y que su buen manejo y su reproducción sean responsabilidad colectiva. Los rituales concluyentes, por ejemplo, tienen función de una evaluación colectiva y ritualizada del producto y "una clase magistral" en la que participa críticamente la familia y la comunidad. En este contexto no cabe reservarse la propiedad intelectual de la tecnología al especialista, ni menos apropiarse de la tecnología mediante patentes.

Es una garantía para el equilibrio ecológico. El ritual del "pago a la Tierra" expresa el pensamiento básico de las "costumbres" que acompañan el trabajo agrícola y pastoril. Su intensión es siempre "devolver a la Tierra algo de lo que Ella nos ha regalado", "para que todo esté bien cumplido" en términos de "tinku". Esto se refiere a la ley básica de la ley del buen equilibrio en el intercambio entre las tres comunidades del Ayllu, la Sallqa y los Huacas. En palabras que nos suenan tal vez más familiares, diríamos la reciprocidad entre el hombre y su medio natural.

Podemos resumir la múltiple funcionalidad del ritual de producción, llamada tecnología simbólica, diciendo que este ritual ofrece la garantía del equilibrio social y ecológico al sistema económico de la comunidad, movilizándo - dentro de la cosmovisión andina - los recursos éticos y religiosos del hombre andino.

ANEXO 1

LA PREVISION AGRO-METEOROLOGICA EN CHIPUKUNI[1]

1. Indicadores del tiempo agrícola y de la siembra.

Se trata de indicadores a largo y mediano plazo. El Marani - y con él todos los campesinos - comienza a observarlos a partir de los meses de marzo y abril, es decir cuando finaliza la cosecha anterior y acumula la información para la próxima campaña agrícola, la compara, la comunica, la comenta y la evalua. El primer momento de importancia para las observaciones meteorológicas es el día de San Juan de Dios, 8 de marzo. Especialmente ese día se observa el comportamiento de las nubes o la lluvia. De acuerdo a estas señas se pronostica cómo ha de efectuarse la rotura - el *qulli* - y si es preferible reservar para ella un sector más húmedo o si conviene un sector más seco. Si por la mañana llueve o si aparecen nubes, los cultivos serán adelantados: *nayra sata*. En cambio, si llueve al medio día o si hay nubes a esa hora, la siembre de los cultivos se efectúa en la mitad: *taypi sata*. Pero, si llueve por la tarde o si hay nubes, la siembre y el desarrollo de los cultivos deben der retrazados: *qipa sata*. Otros animales del campo que avisan en forma confiable a largo plazo son dos pájaros - el *chuqa* y el *rit'i* - y la abeja. El momento más oportuno para la siembra dan a conocer los animales sagrados de la Madre Tierra - sapo y lagarto - y el tradicional animal mensajero de los dioses, el zorro. Plantas pronosticadoras de la siembra oportuna - muy apreciadas y respetadas por sus múltiples bondades como remedio y elementos rituales en el culto, aparte de su valor pronosticador - son: la *qariwa*, la muña, la *lumasa*, el *sancayo* y la cantuta. Además de estos mil bocas con que la *Sallq'a* avisa, el Marani nunca dejan se interrogar a la coca y a sus sueños. Detallamos a continuación los principales indicadores del tiempo agrícola y de la siembra.

Chuqa[2].

Chuqa tapa - el nido que este pájaro construye entre las totoras tiene una entrada prolongada, llamada el "caminito" o el "muelle". La dirección de este camino es un indicador observado con las siguientes particularidades. Cuando el *chuqa* construye su nido con un "muelle" en la dirección al lago, entonces los

[1] Los indicadores manejados en Chipukuni son muy propios del lugar, conforme a la situación climática y ecológica de Chipukuni. Cada región andina tiene sus propios bio-indicadores agro-meteorológicos.

[2] CHUQA: *Fulica Americana.*

cultivos han de ser adelantados y será un "año adelantado": *nayra mara*. Cuando el "muelle" va en la dirección al cerro, hacia arriba, entonces los cultivos serán retrazados, porque así se anuncia un año atrazado: *qipa mara*.

Al mismo tiempo avisa de otra característica del año agrícola que se va a iniciar. Si su camino o "muelle" está orientado con dirección al lago, el *chuqa* pronostica que no habrá mucha agua y que no existe el peligro de inundación en tierras bajas. Si su camino o "muelle" va con dirección al cerro, el pajarito pronostica que el agua subirá y que hay peligro de inundación.

Chuqa k'anwa - los huevos del *chuqa*

Ofrecen otro indicador. Los agricultores observan cuidadosamente en qué momento este pájaro deposita sus huevos entre las totoras, porque es la seña que indica que ha llegado la época de "mover la tierra", o sea: el momento de iniciar la roturación.

Wanquyr tapa: el nido de las abejas, la colmena[3].

Otra seña que indica el momento de roturar dan las abejas. Cuando comienzan a construir sus panales de miel, pronostican que ha llegado la época de "mover la tierra".

Rit'i tapa: el nido del *rit'i.*

Este es otro pájaro acuático del Titicaca que construye su nido entre las totoras y que indica las expectativas de las precipitaciones del año que se anuncia. Si el *rit'i* construye su nido en la parte inferior de la totora, es señal de un año seco y la gente dice: "*¡Waña mara!*" - "¡Año seco!". En cambio, cuando el rit'i construye su nido en la parte superior de la totora es una señal confiable de que subirá el nivel del agua del lago y el agricultor dice: "*¡Jallu mara!* - "Será un año húmedo!".

Qamak jachiri: el aullido del zorro[4].

En el mes de agosto se hace oir el zorro, animal mitológico que tradicionalmente es considerado como portador de mensajes y secretos de la comunidad de los Wak'a. El aullido del zorro pronostica que llegó el momento oportuno de la siembra de las papas. El campesino observa desde qué punto el zorro está aullando. Cuando llora en la mitad del cerro, la siembra ha de efectuarse no temprana ni tardiamente sino en su tiempo propio y la gente comenta: "*¡Nayra*

[3] WANQUYR: *Apis Sp.*

[4] QAMAK: *Dusicyon Culpheus Andinus.*

sata!","¡La siembra del medio!". En cambio, cuando llora desde la cumbre del cerro, o desde gran altura, la siembre se adelanta y la gente dice: "*¡Taypi sata!*" - "¡Siembra adelantada!". Al llorar en las faldas del cerro, la siembra se retraza: "¡*Qipa sata!*".

La aparición del sapo *jamp'atu*[5].

El sapo jamp'atu, una especie grande, es otro animal mitológico muy relacionado con la madre tierra, la fertilidad del campo, la lluvia y la humedad. El jamp'atu indica también el momento oportuno de la siembra de la papa. Cuando se acerca la época de la siembra, el campesino está alerto el momento en que aparece este sapo. Cuando lo encuentra en la chacra ha llegado el tiempo más propicio para la siembra de la papa. Si el sapo se hace presente por la mañana, la siembra se adelanta: "*¡Nayra sata!*". Si se advierte este sapo por la tarde, la siembra debe ser tardía: "*¡Qipa sata!*".

Qariw panqara - las flores del *qariwa*[6].

Las flores de qariwa bien cargadas, color amarillo pronostican los sembríos de papa. Pronostica el momento propicio para la siembra.

Qariw muña - las flores de la muña[7].

La floración de la oca es un indicador para la siembra de la oca. Cuando sus flores son blancas y más abundantes, el campesino lo considera como seña confiable que indica que llegó el momento más oportuno para la siembra de la oca.

Lumasa - (?).

La lumasa es una plantita muy pequeña, no identificada, que brota y crece repentinamente en los cerros entre los meses de agosto y septiembre. Interesa saber en qué momento empieza a desarrollarse. Cuando comienza a abrir sus florecitas blancas el agricultor sabe que llegó el momento oportuno para la siembra de la papa.

Jararranqa - los lagartos[8].

El lagarto es desde siempre un animalito preferido y sagrado de la Madre Tierra, símbolo de la vida que de Ella brota y a Ella regresa y por sus bondades

[5] JAMP'ATU: *Bufo Spinolosus.*

[6] QARIWA: *Senecio Herrerae.*

[7] MUÑA: *Minthestachys Spicata.*

[8] JARARRANQA: *Melanosachus Spp.*

medicinales. Por lo mismo trae información interesante para reconocer el ritmo de la vida de la Pachamama y la chacra y el campesino observa cuidadosamente el color de la piel de los crías. Cuando es de color plomo claro, avisora que ha llegado la temporada de la siembre de la papa.

Sank'ay pankara - las flores del *sancayo*[9].

Cuando el Sankayo florece en abundancia señala que es buen momento para la siembra en los millis.

Qantuta - cantuta[10].

Cuando la cantuta florece en abundancia, ha llegado la época de los sembríos en general.

2. Pronosticadores de la granizada, la helada y el viento.

Se trata de la una amenaza continua de los cultivos por parte de esos tres hermanos flojos, mañosos y mentirosos - los tres Chicotillos - especialmente en los momentos más críticos y delicados del desarrollo de las plantas y de su floración. Estos son el flagelo del agricultor andino. Generalmente son indicadores de previsión a corto plazo que exigen una permanente vigilancia del Marani, una gran habilidad en la estimación de los posibles efectos una cabal dominio de las técnicas y tácticas de defensa y protección de los cultivos, tanto a nives empírico como a nivel simbólico-religioso. Sus tareas son también de comunicación y de movilización oportuna de la comunidad en defensa de las chacras. Por medio de sueños le llegan también avisos valiosos y altamente confiables. Celajes, nubilación y luna son elementos básicos, pero también pajaros como el allqamari, el miji, el jamacha y el liqi-liqi y sin jamás despreciar los avisos que llegan en el sueño. Detallamos a continuación.

Watia japucha - las ampollas de la papa en watias.

La papa es el cultivo básico, muy respetado y hasta venerado como regalo particular de la Madre Tierra, para criar a sus hijos. Era de esperar que la "Madre Papa" funciona como mensajera de los *Wak'as* y que converse de multiples maneras con sus hijos. Este alimento básico del aymara, sea que se encuentra en la despensa, sea en la chacra, sea en el momento de la siembra, del desarrollo de la planta, de la floración o de la cosecha, es siempre una chakana que nos comunica con las divinidades, Como "*Ispallmama*" - el espíritu madre de la papa

[9] SANK'AY PANQARA: *Olivia Peruana.*

[10] QANTUTA: *Cantua Buxifolia.*

- ella misma es una Wak'a. Nos da señas por su floración, el color de su follaje, sus tallas y muchas formas más. Para avisarnos en el tiempo de la siembra del peligro de una granizada a breve plazo, ella habla por la seña de las ampollas que aparecen en su cuerpo cuando se la cuece en watias. Posteriormente cuando la planta de la papa ya se está desarrollando, puede suceder que los tallos de la papa[11] - *Ch'uqui ali* - regresa al interior de la tierra, como para abrigarse. El regreso - *kuti* - de los tallos de la papa al interior de la tierra pronostica también que habrá granizada.

Qinayas - las nubes.

La formación y el movimiento de las nubes es un indicador que el aymara de Chipukuni observa todos los días y con mucha atención, pero particularmente en los meses de diciembre y enero, cuando la granizada es más frecuente y más dañina a la vez. Porque en ese tiempo la papa y los otros cultivos pueden estar en plena floración. La formación de numerosos copos de nubes pronostica que viene el granizo. Igualmente, las nubes de forma vertical y punteagudos, anuncian la venida de la granizada. Tambien, cuando las nubes negras se juntan y se mesclan el campesino dice que "hacen granizo": avisa con certidumbre que se arma el granizo.

Lupi - el calor intenso del sol.

El calor intenso del sol que se hace sentir distinto y poco común pronostica también la venida del granizo.

"*Chijña um waysu*".

Este fenómeno - en castellano: "la sacada del agua de granizo" - se presenta como una elevación de agua en pleno Lago. Ocurre con más frecuencia en la temporada de lluvia. Si del medio del Lago se levanta el agua de lluvia - que es de color blanco - y si va con dirección al cielo pronostica una granizada que vendrá. Para evitar los daños, el Marani simula cortar con cuchillo o rompe palos y pitas con dirección al fenómeno, como para romper su fuerza con estos gestos.

Jamach'tapa - nidos de este pajarito[12].

El campesino observa la ubicación y forma de sus nidos: Para un año con granizada, estos pajaritos construyen sus nidos bien asegurados, como para protejerse, entre peñascos o en los follajes más tupidos.

[11] CH'UQI - papa - *Solanum Andigenum*.

[12] JAMACHI: *Lotus Corniculatus*.

"*Samkan nuwasiña*" - soñarse de peleas.

Los sueños son un inmenso recurso de predicción en todo sentido; también son avisores de cambios en el clima. Por ejemplo, cuando la pareja Taniru y o la pareja Marani se sueña peleando o si en sueños vieron personas muertas es seña segura de la granizada que viene.

Pacha - el cielo.

El cielo bien estrellado es el primer anuncio de la helada. Más aún cuando los bordes del cielo están de color rojizo y cuando recorren humos de color azulino acompañados de "un viento raro" son para el andino señales seguros de la helada que se dejará caer después de la medianoche hasta la madrugada. Para contrarrestar los efectos de la helada los comuneros de Chipukuni, como en toda la región circunlacustre, gritan e insultan a la Helada considerada como persona y hermano de la Granizada y el Viento; hacen sobrar un poco de comida en la olla "para los hermanos flojos y mañosos" para que no entren a robar en la chacra; echan excremento de cuyes sobre las plantas o queman excremento de burros a fin de ahuyentarlo a la Helada. Además de estas "técnicas simbólicas de defensa", recurren a gran variedad de técnicas empíricas bastante eficientes para salvar los cultivos de la helada.

Urt'a uru - luna llena.

La helada cae con más frecuencia en las noches de luna llena, "cuando el sol y la luna se miran frente a frente", Por eso dicen: "luna llena, día malo".

Liqiliqi - centinela[13].

Cuando se advierte la presencia de la centinela entre los cultivos verdes, la toman tanbién como un anuncio de la venida de la helada.

Allqamari - el aguila de penacho[14].

No solamente para los agricultores, tal vez más aún para los pescadores y los navegantes es de gran interés prever los vientos, su fuerza y su dirección. Observan entre otras señas el águila de penacho y el *miji*. Si las primeras vuelan gritando y peleando unas con otras, anuncian que el viento soplará con fuerza.

Miji - ave del Lago.

[13] LIQILIQI: *Vanellus Resplendens.*

[14] ALLQAMARI: *Spizaetus Ornatus.*

Este ave del Lago, no identificado pero parecido a la *chuqa*, es de color negro y tiene un pico incurvado. Es un experto nadador, pescador y volador. Cuando posa sobre una piedra y levantan sus alas por mucho tiempo, pronostica la dirección de donde vendrá el viento.

3. Pronosticadores de la sequía, la lluvia y la inundación.

La lluvia es la principal fertilizadora de campos y chacras, pero viene en forma caprichosa, incalculable, a mediano plazo impredicible, muy difícil a pronosticar a corto plazo con los métodos científicos. Pero el campesino, especialmente el Marani quien sabe conversar con los animalitos del campo y del lago y con todos los seres del *akapacha* y del *arajpacha* - de la tierra y del cielo - se informa sobre el régimen de las precipitaciones de su año de servicio. El Marani conversa con la Lluvia misma, el "Señor Lluvia", y con mayor razón y garantía porque es consciente de ser "el hermano menor de la Lluvia". Las aves son como siempre grandes conocedores del tiempo de la lluvia: el zorzal, el *puku-puku* y en general la población voladora del lago, "*quta jaqi*". Pero también insectas como el escarabajo amarillo, la hormiga y la luciernaga. Pero talvez los principales informantes del Marani son los celajes y la nubilación, los sueños y la coca.

Pankataya - escarabajo amarillo[15].

Se observa su vuelo y sus movimientos en el atardecer. La abundancia de este escarabajo amarillo anuncia una temporada de sequía que se avecinda. Así hace también la presencia de los rayos solares.

Jurulaq'u - la luciérnaga.

Se observan la exposición de su luz. Dicen los campesinos: "Cuando en las noches prenden su luz, anuncia la temporada de sequía". De igual forma pronostica los rayos del sol.

K'isimira - la hormiga cortadora[16]

De estas hormigas de color negro observan la cantidad de tierra congregada y su desplazamiento. Si juntan montoncitos de tierra al rededor de su vivienda y si vuelan haciendo giros por el cielo, pronostican que vendrán días de sol y sequía.

"Qarwa sunt'i" - la revolcada de la llama[17].

Cuando en el día, las llamas se revuelcan en forma permanente, anuncian días de sol y ausencia de lluvias.

[15] PANKATAYA: *Coleoptara Sp.*

[16] K'ISIMIRA: *Atta Cephalotes.*

Los sueños.

Los sueños también avisan de los veranillos y las sequías. Si la pareja Marani o Taniru sueña frecuentemente con candela o fogata se les avisa de año agrícola con sequía. De igual forma pronostica días de sol que vendrán.

Finalmente, cuando durante un tiempo más prolongada por las noches el cielo está completamente despejado - el llamado "cielo raso" - será también un año seco.

Thaya - el viento.

Si por varios días seguidos el viento viene del sector Isqani, Bolivia, pronostica la llegada de la lluvia.

Alkulamp samkasiña - soñarse con licor.

Si la pareja Marani o Taniru sueña constantemente libando licor o brindando licor, dan por seguro que vendrán lluvias intensas.

Uma waysu - "sacada del agua".

A difernencia del "*chijña um waysu*" - "la sacada del agua de granizo" - cuando se eleva el agua color blanco de en medio del lago en señal de la granizada que se anuncia, en este fenómeno - *"uma waysu"* - se levanta el agua de color oscuro anunciando la llegada de la lluvia.

Chiwanku (el zorzal) y *pukupuku*; *jamp'atu* (el sapo);*wisqallunaka*[18].

Escuchan con atención los trineos de estas aves por las mañanas. Cuando sus cantos suenan impacientes anuncian la presencia de la lluvia. Lo mismo significa el desplazamiento de los sapos por las noches y su constante croar y el jugueteo constante de las crías del cordero: pronostican la llegada de la lluvia.

Asiru - la culebra asiro[19].

Observan el color de su piel en los días que reposa. Si las culebras tienen el cuero de color negro pronostican la venida de la lluvia.

Quta jaqi - los aves acuáticos[20].

"La población del Lago" deben ser los mejor informados cuando se trata de los niveles de agua que en algunos años suben o bajan sensiblemente debido a las precipitaciones más escasas o más abundantes en la cuenca o debido a las

[17] QARWA o QAWRA (llama): *Lama Glama*.

[18] CHIWANKU: *Tordus Chiguanco.* PUKUPUKU: *Thinocorus Rumicívorus Cuneícauda.* IWISQALLUNAKA: *Ovis Aries.* JAMP'ATU: *Bufo Spinolosus.*

[19] ASIRU: *Tachymenis Ap.*

temperaturas más o menos elevadas que hacen derritar, o no, las nieves de las cumbres. Particularmente las inundaciones dañan o destruyen los cultuvos en los *millis* y los terrenos más fértiles de las comunidades circunlacustres. Cuando estas aves vuelan sobre las cumbres de los cerros o cuando construyen sus nidos y depositan sus huevos entre las chacras del Lago dan tempranamente señales de inundación que han de ocurrir en los próximos meses.

4. Indicadores generales de la calidad de la producción agrícola.

Jawaq'ull panqara; qantut panqara - las flores del cactus y de la cantuta[21].

Se observan la dirección en que miran las flores de estas plantas. Cuando florecen con dirección al lago pronostica buena produción en los *millis* ubicados en orillas del lago donde se cosechan los primeros cultivos del año. En cambio, cuando florecen con orientación al cerro, pronostican la producción en los suyus ubicado en los cerros).

Laqu - una alga del lago[22].

Observan su color y crecimiento. Si son de color amarillo y bien parejo, pronostica abundante cosecha de cebada. Y de ser bien verdecito y parejo, pronostica excelente cosecha de papas en los millis (primeros cultivos del año en las orillas del lago).

Chuqa wawa - las crías del chuqa[23].

Esta ave cría sabiamente el número de pollos que pueda alimentar. Así es que cuando tiene una sola cría, pronostica un año de escasa producción agrícola.

Achak tapa - el nido del ratón[24].

Observan el nido del ratón especialmente durante el período del golpeo, el *k'upawrasa*: Si el ratón construye su nido con lanas de oveja, pronostica que no habrá producción y si lo construye con lana de alpaca o con *ichu*, pronostica una buena producción agrícola.

Tika phumphu - la fruta de la tica.

Observan la calidad de sus frutas: si están bien hinchadas significa que habrá también buena producción de quinoa.

[20] QUTA JAQIS, lit.: "la gente del lago"; se refiere a los aves del lago.

[21] JAWAQ'ULL: *Cactus Spp.*; QANTUTA: *Cantua Buxifolia.*

[22] LAQU: *Cladophora Ap.*

[23] CHUQA: *Fulica Americana.*

[24] ACHAKA: *Mus Musculus*.

ANEXO 2

CINCO MITOS DE CHIPUKUNI

1. La fundación del ayllu Chipukuni.
2. Por qué existen la Granizada, el Calor y la Helada
3. Cómo existe el 'agua del Yerno'
4. La Madre Papa y la Madre de los Pececillos
5. Del origen de las misas o *phichas*.

1. La fundación del ayllu Chipukuni.

Lo que se cuenta en la parcialidad de Chipukuni.

En tiempo adelante así era: Todos eran humanos y todos se comunicaban. Animales, plantas, piedras y fenómenos meteorológicos convivian en hermandad. Todos tenían su lugar e intercambiaban regalos u obsequios entre unos a otros. En tales circunstancias del Lago Titicaca salieron dos personajes: Gregorio Qispi y su hermana Juana Qispi, naturales de Qhasani, en una balsa de totora y arribaron al sitio denominado «Aukini K'uchu» (rincón que tiene padre), de donde se trasladaron al lugar llamado «Qullin uyu» (cerco de kullis), cerca de un manantial. La pareja (los hermanos Qispi) al ver que el lugar era favorable para la agricultura, se decidieron quedarse en el lugar y comenzaron a construír su pequeña vivienda en ese sitio.

Transcurridos algunos días y en una noche oscura, el manantial se manifestó misteriosamente a Gregorio Qispi diciendo: «Yo soy Chipuquni, es decir obscurecer y triturador de la noche, soy amo del Lugar. Pues bien, a mí me servirás si quieres vivir en esta tierra». "Nayax chipuqunitwa, nayap munañanitja,jichaj waliki,narupi sirvitantaj aka uraqin sarnaqañ muns uqaj". Don Gregorio sumiso al manantial, inmediatamente le ofreció la askichata en una ceremonia como corresponde y reconoció el nombre del Lugar, llamándolo Chipuquni. Así fue fundada la comunidad.

Después permanecer y vivir un buen tiempo, la señora Juana Qispi se casó con el señor Añamuro, natural de Ollaraya, quien vino a la parcialidad para pescar ispis que algunos años suelen aparecer en el lago Titicaca. En cambio el señor Gregorio Qispi llegó a casarse con una mujer, cuyo nombre se desconoce y tuvo dos hijos: Baltazar y Manuela. Esta última también se casó con la familia Gutiérrez, natural de Umuchi. De esta manera fue poblándose el ayllu Chipuquni.

Lo que se cuenta en Marka Yukpata[1].

Es una segunda variante que relata de la siguiente manera. Del Lago Titicaca salió un hombre llamado Gregorio Qispi en una balsa de oro y arribó encima de una colina para pernoctar la noche. Aproximadamente a medianoche se le presentó una piedra enorme y larga quien le dijo: «Yo soy Marka Yukpata», hermano de Chipuquni[2] y ambos somos dueños de los territorios de este ayllu" Entonces el mencionado Qispi al día siguiente le ofreció las ceremonias a la roca

[1] "Marka Yukpata" significa: Alto del Pueblo Jovén.

[2] "Chipuquni" significaría: obscurecer, o: triturador de la noche.

Chipukunina Chhijnuqäwipa

Nayra pachanakaxa akhamiritaynawa: Taqisa jaqiritaynawa, ukata maynita maynikamawa aruskipasipxiritayna. Uywanaka, quqanaka, qalanaka ukata alaxa pacha warawaranakampisa suma jakapxiritayna. Jupanakaxa taqisa suma yäqatiritaynawa ukata kuna utjirinakapsa jukpachaniwa uñjapxiritayna. Jälla ukhamaruwa titiqaqa qutata pä jaqiwa mistsuniritayna: Jupanakaxa qäsanina yuriri Jirwuyu Qhispi ukata Juwana Qhispi kullakapampitaynawa, tutura walsata "Awkini k'uchu" sutini utïriruwa puripxiritayna, ukawjata sartasina "qullini uyu" juqhu k'uchururakiwa sarapxiritayna. Uka Qhispi jilani kullaknixa yapuchañataki suma uraqi uñjasaxa ukawjaruwa utjnuqaña amtapxiritayna, ukata utapa utachxatapxiritayna.

Ukata qhipa urunakatxa mä ch'amaka arumaxa, uma jatsuxa mä akatjamata jirwuyu qhispi tatarux arsuritayna: "nayatwa chipuqunixa", yatiñamataki, "nayapi ch'amaka arumana khatatiyiritxa", "nayawa akawja", uraqina munananitxa. Ukhamaxa jumati aka uraqina utjaña munsta ukaxa nayarupi luqitantaxa. Tata jirwuyuxa jananakiwa askichata t'inkawi phuqata luqtiritayna. Jällukhamata uka uraqina sutipa yatxatiritayna chupuquni sutimpi uñt'asa. Ukhamata chipuquni istansaxa sayt'xatayna.

Ukata mä qhawqha uruta mä jayri arumana uka juqhuxa mä akatjamata Jirwuyu Qhispi jilataruxa siritayna: "Nayaxa Chipuqunïthwa, nayapi akana munañanïthxa. Walikilla, khamaxa, aka uraqina utjaña munsta ukaxa nayatakiwa kunsa luräta". Jirwuyu jilataxa ukhama ist'asaxa mäkhikiwa mä askichata luqtiritayna, ukata ukawja utïriruxa Chipuquni sutimpi uñt'xiritaynaxa. Jälla ukhamawa uka aylluxa uñstasa chhijnuqasiritayna.

Marka Yuqpata chhijnuqäwipa.

Yaqhanakaxa akhama arsupxarakixa: Titiqaqa qutata mä quri walsata Jirwuyu Qhispi Chachawa mistuniritayna, ukata arumthapxipana mä qullu pataruwa ikinuqiri puriritayna. Ukhamipana chika arumaxa mä wiskhalla jach'a qalawa uñstarapiritayna akhama sasa: "Nayaxa Marka Yuqpatäthwa, Chipuqunina jilapäthwa, ukata panijawa aka ayllu uraqininakapxt'xa", sasina. Uka ist'axaxa qhipüruxa Qhispi chachaxa mäkhi-

señalada e inició allí mismo la construcción de su vivienda, denominándole al lugar con el nombre de "Marka Yukpata" o Markayukq-chipuquni. Por estas consideraciones el ayllu lleva el nombre de markayuqa-chipuquni y los pobladores de la parcialidad se creen que ellos son el origen y descendientes de los fundadores de ayllu markayuqa. La palabra markayuqa encierra el significa de pueblo jovén o pueblo recien fundado. Antes la parcialidad era dependiente del ayllu Lakasani[3] (nuestra boca),ubicada a la otra orilla del lago titicaca. Desde allí los Jilaqatas o mallkus llegaban en forma periódica a visitarles, a nombrar a las autoridades y a ofrecer sus consejos. Por eso existe la relación de términos markayuqa-chipuquni o lakasani-markayuqa. Incluso el término yapaqa que significa complemento de algo responde a esta realidad.

De esta manera fue fundada el ayllu con el nombre de "Marka Yuq Chipuquni"[4].

2. Por qué existen la Granizada, el Calor y la Helada.[5]

Tiempo adelante así era: En Kallinsani vivía una viejita llamada Santaysa. Su marido había fallecido dejando en orfandad a tres hijos. La viejita comenzó a enfermarse. Al final se encontraba grave. Entonces era temporada de cultivos. Era período de roturación y ordenó a los hijos: "Hijitos vayan y roturen a nuestras parcelas". Los hijos tomaron sus herramientas y se dirigieron al suyu, llevando su mirinta[6]. Por la tarde retornaron muy alegres: "Mamita, roturamos, casi todito". Así hicieron tres, cuatro y cinco días. Posteriormente llegó la temporada del golpeo, khupawrasa, y de la siembra, satawrasa. De nuevo la viejita ordenó: "Bien, hijitos, lleven semilla y siembren". Los hijos aceptaron y se dirigieron a sembrar la papa. Como todas las veces, los hijos retornaron por la tarde diciendo: "Mamita, sembramos". Pero en realidad, habían comido toda la semilla en watias - wajas - y no sembraron nada.

Luego vino el período del aporque, jallma, y del escarve, alliña. Los hijos como de costumbre se dirigían a sus labores agrícolas. La madre preguntó: "Cómo están los cultivos?" y los hijos: "Están bonitos, están hermosos", respondían. En vez de los cultivos, los hijos simularon colocando manojos de muña y arbustitos de salliwa, por lo que se veía la chacra de color verde.

En la temporada de la cosecha de papas, la viejita se recuperó de su en-

[3] "Lakasani" significa: nuestra boca.

[4] "Marka Yuq Chipuquni": Pueblo Joven Chipuquni.

[5] Informan: Valeriano Gutiérrez, Taniru, y Nicolás Quispe, ex-Marani

[6] "Mirinta" (de: merienda): refrigerio.

kiwa uka qalaru mä misa luqtasa ukawjaru utapa utachxatiritayna, ukampinsa ukawja utïriruxa "Marka Yuqpata / Markayuqa-Chipuquni". Jälla ukatpi uka aylluxa "Markayuqa ayllu" chhijnuqayirinakjama uñt'ayasiña munapxiritaynaxa. Markayuqa aruxa uka machaqa markana sutipalla. Nayraxa aka aylluxa titiqaqa quta uñkatasi Lakasani ayllu taypinkiritayna. Ukatpacha jilaqatanakasa, mallkunakasa jupanakaru uñantiri, p'iqiñanakaru utt'ayiri, ukhamaraki arunaka churiri jutapxiritayna. Ukatpi markayuqa chipuquni sutimpi Lakasani - markayuqa sutimpixa mayachatapxixa. Ukampinsa Yapaqa aruxa ukatrakikilla saraskixa.

Jälla ukhamatpi aka machaqa aylluxa "Markayuqa - Chipuquni" sutimpi sutiñchata chhijnuqayasiwiritaynaxa.

2.. Kunatsa chhijña, lapaka lupi, ukata juyphimpi utji.

Nayra pachaxa akhamiritaynawa: Kallinsani sutini ayllunxa Santaysa sutini awichawa utjasiritayna. Chachapaxa jiwxasina kimsa yuqalla wawampi jaytjawiritayna. Uka pachaxa qhulliwrasiritaynawa, ukata taykaxa yuqallanakaparu khitanukriritayna: "Munata wawanaka uraqinakasa qhulliri sarapxma", sasa. Ukata yuqallanakaxa uysunaka qhiwxarusisina, mirintasa apt'asita aynuqa uñtatawa sarapxiritayna. Jayp'uxa wali k'uchipuniwa kutt'anxapxiritayna: "Mama, niya qhulliña tuktapiniwxapxthwa", sasawa puripxiritayna. Ukhamawa kimsa, pusi ukata phisqa urunakaxa saraqxiritayna. Ukata qhipata khula k'upawrasa, satawrasawa purinxiritayna. Jälla ukata mayampi awichaxa yuqallanakaparu khitanukrarakikiritayna: "jichhaxa, munata wawanaka, jatha apxarusisina sarasina satt'aniwapxma", sasina. "Iyawa", sasawa yuqallanakaxa ch'uqi jatha apxarusisina satiri sarapxiritayna. Ukata, jaqhawrasanakjama, ukhama luraña yatt'ata yuqallanakaxa kutt'anxapxiritaynawa: "Mama, ukawa satt'aniwxapxthwa", sasa. Ukatxa ukaxa janipi chiqäkanatixa. Jupanakaxa janiwa juk'sa sataniwapkiritaynati, jani ukaxa jatha ch'uqi wajsusisina manq'antaniwapxiritaynaxa.

Jalla ukhamawa ch'uqi jallmawrasasa, alliñawrasasa purinxititayna. Ukata yuqallanakaxa jani atiyarakiwa yapu luririxa sarasipkiritayna. Taykaxa jiskht'iritaynawa: "Kunjaskisa yapuxa?", sasa. Ukata wawanakaxa: "wali sumapuniwa, musph-kañapuniwa", sasawa sapxiritayna. Ukanxa uka yuqallanakaxa ch'uqi alinaka lanti muña alinaka, saliwa alinakakakwa, yapjama uñtasiñapataki, mallkirapxiritaynaxa.

Ch'uqi llamayuñawrasaxa, uka usuta awichaxa k'achata jaqitatxiritaynawa. Ukata

fermedad. Dijo: "Hijitos, hicieron bien" y una vez recuperada, se dirigió al suyu de papas. Conversando consigo mismo decía: "Iré a ver cómo sembraron mis hijitos". Llegando a la parcela y observando bien, solo encontró muñas marchitadas. Toda la gente estaba cosechando sus cultivos. Después de intercambiar saludos, la viejita conversando les dijo así: "Mis hijos vinieron a hacer chacra. Mejorándome de salud, me vine". La gente le respondió: "¿Así? ¿Qué cultivos? ¡Esos tus hijos flojos! Pasaron los días haciendo watias. Ahí está tu parcela sin tocar, en descanso. Sola está creciendo salliwa y muña".

La viejita recorrió todas sus parcelas, cansándose y llorando desesperadamente: "¡Way!" Lloró y lloró. La gente se compadeció. La consolaron y le ofrecieron porciones de papa. Retornando y estando en casa, pidió una explicación. "¿Dónde se encuentran, flojos? ¿Dónde está la chacra? ¿Qué hicieron?" Entre llantos y llantos, se cortó sus senos y luego los preparó en alimento. Al día siguiente les arrojó de la vivienda, señalándoles: "Tú, mayor, serás Granizo; tú de medio, serás Calor (Sequía); y tú, el menor, serás Helada. Serán rateros, flojos, rateros".

Pasaron los años y una tarde llegó un viajero a la vivienda de la viejita, solicitando alojamiento. Para entonces los hijos ya estaban transformados en Helada, Granizada y Sequia. Esa noche la Granizada comenzó. La viejita anticipó al viajero: "Mis hijos son tres: uno de ellos es bien pedoso. Vendrá entre pedos y pedos gritando (¡Los truenos!). Ese sí es malito. Te puede echar. Pues bien, aquí descansa".

De un momento a otro: "qix... qix...qix..." comenzó la Granizada. Esa noche hizo llegar a la casa de la viejita cebada, grano, habas, papa, hasta ovejas y vacas. Entre gritos y carajos, comenzó a depositar en la vivienda de la madre. En la noche los tres hijos conversaban así: "Tú siempre sueltas pedos. Caminemos en silencio. Ese tu pedo...", le decía la Helada a la Granizada. En cambio el Granizo afirmaba: "A la vista estoy comenzando. Porque no me hacen caso, entre pedos y pedos inicio. A esto la gente me echan ceniza, anilina, orines. En eso ya estoy ciego. En ese momento deben calentarme y humearme. También Ustedes me dicen '¡Granizo, Granizo!' yo no soy Granizo, soy Lluvia. Yo vengo directo por el camino. A mi me gritarán. Entonces yo regresaré". Por eso, cuando la gente le paga sus regalos en su Misa, le dicen "Jach'a Marani, Mallku Marani, para demostrarle su respeto.

siritaynaxa: "munata wawanaka askpuni yapu lurapxtaxa" sasa. Ukata sintpacha usuta waljtasina ch'uqi aynuqaru sariritayna. Ukanxa chuyma manqhapanxa sarakiritaynawa: "Jichhaxa kunjamsa wawanakaxa ch'uqi satanipxatayna uka uñakipiri sarapunija", sasa. Ukata awichaxa uraqiparu purisina, uñakipchi, ukata kuna yapuchatasa uñasirapkiritaynati, muña alinakakiwa uraqipana liju wañarata utjiritayna. Jaqinakasti taqiniwa llamayumpi ipjtapxiritaynaxa, jukhakixalla awichaxa, jaqinakampi aruntasisina jakischixa: "Wawanakajaxa yapu luriri jutapxarakisa. Ukata nayaxa usuta maysk'a walitatasina juttha", sasa. Ukata uka jaqinakaxa siritaynawa: "¿jälla ukhamati? ¿kawkiraki yapusti? ¡Uka jayra yuqallanakamaxa sapürusa waja mayakwa wajasisipkirixa. Ukaskarakisa uraqimaxa, samaraskiwa. Saliwampi muñampikiwa aliski", sasa.

Jälla ukhama uka awichaxa q'alpacha uraqinakapa muytasiritaynaxa, ukata liju qarjatawa wararitayna: "¡way, way, way...!". Jachasinsa jachiritaynawa. Ukat jaqixa khuyapt'-ayxapxiritayna. Jani sinti jachañapataki ch'uqi waxtapxiritayna. Ukata awichaxa, utaru kutxasina, yuqallanakaparu jiskhtt'ritaynawa: "¿kawkinkapxtasa, jayranaka? ¿kawkisa yapuxa? ¿kamachapxtasa?", sasa. Ukhama jachkasina awichaxa maya ñuñunapa khariqasisina yuqallanakataki manq'a phaysuritayna. Qhipanta uruxa yuqallanakxa kimspacha utata ananukuritayna, akhama jiñchuchasa: "Jumaxa, jila yuqalla, chhijñaruwa tuküta; jumaraki, taypinkiri yuqalla, lapaka lupiptäta; ukata, jumchapiraki, ch'uri yuqalla, juyphiruwa tuküta. Lunthatapxätawa; jayra lunthatanaka", sasawa jinchuchrawiritaynaxa.

Ukata qhipa maranakata uka awichana utaparuxa mä jayp'uxa mä thaki sariri jaqiwa sart'iritaynaxa, qurpacht'asiña layku. Ukawrasatakixa uka awichana yuqanakapaxa juyphiru, chhijchhiru, ukata lapaka lupiru tukutäxapxiritaynawa. Jälla ukhamawa uka arumaxa chhijñaxa chhijñantawxiritayna. Ukata awichaxa uka sart'iri jaqiruxa jinchuchiritayna: "Wawanakajaxa kimsanipxiwa: maynchapixa wali sirakamawa. Ukchapixa sirampi chiktatawa warart'asisa jutanixa. Jupaxa sinti phiru yuqallawa. Alisnukuriktamwa. Kamacharaksna akawjaru ikt'awmalla", sasawa jinchuchiritaynaxa.

Jalla ukata mä akatjamata: "q'ix... q'ix... q'ix..." sasa chhijñaxa purintawxiritayna. Uka arumaxa awichana utaparu yarana, jawasa, ch'uqi, ukampinsa uwijanaka, wakanaka kuna purintayiritaynaxa. Wali arnaqasisa karajt'asisawa taykana utaparu jaytjiritayna. Ukata arumaxa, uka kimsa yuqallaxa akhama arustasipxiritayna: "Jumapuniwa sira antuttaxa. Amuki sarnaqañäni. Jukha phiruwa siramaxa...", sasawa juyphixa chhijñaru siritayna siwa. Ukata chhijñaxa niyasa juk'ampi arunakapa ch'amanchiritaynaxa: "Qhanxalla qalltaskstxa. Janilla ist'asipkitixa ukatalla sirampi sirampi qallttxa. Ukatpi jaqiru qhillampi, sulphirinampi, chhuxumpixa warch'ukisïytxa. Ukawrasaxa nayaxa juykhuthwa, inawa kuns lurasipki". "Niyasa junt'uchita munthxa, ukatakixa jiwq'ichasipxañapawa. Jumanakasa amanawikiwa ¡chhijña, chhijña! sapxistaxa; janiwa nayaxa chhijñäkthi, jani ukaxa jallüthwa. Nayaxa chiqa thaknama juthxa. Nayaruxa qhawqhsa tuqisipkitaniwa. Ukawrasasti kutt'awxajawa", sasa. Jälla ukatpi juparuxa

Así fue en esos años. La Granizada siempre saca de la vivienda de los ricos y de los sembríos los espíritus de los productos. Los llevan cargados en espíritus de llama, en costalillos sujetos con culebras y acumulan los productos en la vivienda de su madre, Santaysa

Para contrarrestar la Granizada, ¿qué hacemos? Antes existían los ch'amakanis. A través de ellos hablan los Lugares: "Observen, viene Granizo, solo Granizo", decían. Los tres hermanos pedían regalos. Desde entonces ofrecen regalos a los tres hijos flojos. El Kulliwich'inka es Granizo; Quwachico es Calor, Sequía, y Pucara es Helada. Nunca tratamos como Granizo, "chijña". Le decimos "jach'a Marani", lluvia grande, de buena forma. Si decimos: "Chijña" (Granizo), se enfurece. Viene con más fuerza y nos abusa".

Cuando recién se forma el Granizo gritamos: "Hijos de vieja Santaysa, hijos flojos de la vieja granosa[7], ¿a qué vienen?" Ellos nunca viene de la nada. Existen siempre culpables; cometen delitos; Hay abortos, mal partos... De eso viene el Granizo; de eso viene el castigo.

Viene buscando a las comunidades que viven en constante conflicto y que tienen hijos sin bautizar o cuando se practican abortos clandestinos.

3. Cómo existe el 'agua del Yerno'[8].

"Hace mucho tiempo, donde todos hablaban, un anciano y su hija caminaban con destino a Bolivia en busca de alimentos. En el camino conversaban y el padre apretando con sus dos manos los piecesitos de su hija le decia: '¡Falta poco para llegar!'[9]. Asi caminando y descanzando llegaron muy cerca al Lago del Yerno "Tullqa Quta". A lo lejos divisaron la vivienda de una familia dedicada al pastoreo de llamas y alpacas. Ambos se acercaron y se hospedaron en la vivienda.

Por la mañana el anciano y su pequeña hija voluntariamente se ofrecieron a pastorear ganados a cambio del alojamiento y la comida de la noche. La propuesta fue acogida con mucha satisfacción por la propietaria de la vivienda quién sin hacerle esperar mucho le entregó su fiambre (ququq) y la manada de ganaditos. Tanto el padre y su hijita pastorearon las llamitas y alpacas por los

[7] "Granosa" se refiere a su semejanza con el sapo, que es el animal sagrado de la Pachamama; Santaysa representa a la Pachamama.

jaqixa misa luqasinxa "Jach'a marani, mallku marani", sasa aytasipxixa, juparu suma yupaychaña layku.

Ukhamiritaynawa, ukatpi jichha maranakaxa chhijñaxa qamirinakana utanakapxa ch'uspuni q'alaliyixa, ukata yapunaka achutraki ajayunakapa apsu. Jupanakaxa taqi ukanakxa Santaysa sutini taykaptaruxa qawrana ajayunakaparu jisk'a kustalanakaru asiruta wiskhani khumupxiritayna.

Chhijchhi jark'aqasiñatakixa, ¿kkamachtansa?. Nayraxa niyasa ch'amakaninakalla utjirtaynaxa. jupanakatakixa maski kawkha uraqisa yatiritaynawa, ukatpi: "uñtapxma, chhijchhiwa juti, chhijchhi mayakiwa juti", sapxiritaynawa säwixa utjixa. Uka kimsa jilla sullkaxa waxt'anaka mayipxiritaynaxa. Jälla ukatpacha uka kimsa jayra yuqallanakaru kuna waxt'añanakasa utjapuniritaynaxa. Jupanakatakixa qulliwich'inkaxa chhijñawa; quwachikuraki lapaka lupi; ukata pukararakipi juyphiritaynaxa. Ukatxa janipuniwa chhijñjama uñjktanti. Niyasa "Jach'a marani, jilïri qarpa, sasawa sumata jistanxa. "Jiwasatixa "chhijña" sañänixa juk'ampi phinasispaxa. Wali ch'amampi jutasawa jachaychitaspaxa".

Chhijchhikitixa sartaniwxixa mäkhikiwa arch'ukrasipxtanxa: "Santaysa awilana yuqallanakapa, awila jamp'atuna jayra yuqallanakapa, ¿Kunarusa jutapxta", sasaxa. Jupanakaxa janipuniwa inatxa jutapkiti. Juchaminakaxa utjapuniwa; jani lurañanaka lurapxixa; warminakaxa wawa jaqsupxi, sullsupxi... Ukatpi chhijchhixa jutixa; ukatalla t'aqisiñaxa utjixa.

Ukaxa kawkïri ayllunakanti jaqinakaxa sinti juchhäkipxi, wawanakasa jani sutiyata jilapxi, jani ukaxa warminakasa jamasata wawa jaqsupxi, ukanakwa thaqapxixa.

3. Kunatsa tullqa umaxa utji.

Nayra pachaxa, taqi kunasa arsurïna ukanxa, mä achachilawa phuchapampi manq'aña thaqiri Wuliwya marka sarapxiritayna. Thakina parlt'asipxiritaynawa. Ukata awkixa paypacha amparapampi jisk'a phuchapana kayunakapa ch'uxirt'iritayna akhama sasa: "Puriñasataki jak'akïxiwa". Ukhama samart'asa samart'asa "Tullqa Quta" jak'aru puriñkama sarapxiritayna. Ukata ukhamaruwa qawranaka, allpachunaka awatirinakana utapa uñjapxiritayna. Jälla uka utaruwa sarasina qurpasipxiritayna.

Qhantatixa uka achachilampi phuchapampixa manq'aña layku uka utaru qurpachayasiña laykuxa aywanaka awatiña munapxiritayna. Ukhama awatiña munasipkipanxa mäkhikiwa uywani jaqinakaxa ququcht'asa uywa tama anak-xaruyapxiritayna.

bofedales ubicadas cerca a lado del Tullqa Quta - el Lago del Yerno. Por la tarde del día el Awki dejó la pastorcita sola con junto al ganado y retornó temprano a la vivienda para alistarse y para continuar su viaje con destino a Bolivia. Pero los dueños de la vivienda que necesitaban la ayuda de un pastor, logró persuadir al anciano para que él y su hijita se quedaran a trabajar en las faenas pastoriles. Así el anciano y su hija se quedaron pastoreando llamas y alpacas. Por costumbre la hija permanecía pastoreando hasta el atardecer del día. En cambio, el anciano retornaba temprano a casa para ayudar en los quehaceres en la vivienda. Una de tantas tardes su hijita llegó portando una perdíz grande y hermosa de color vicuña. La dueña de la casa le decía: '¡Trajistes bien; no la criaremos!'[10] En las tardes de los siguientes días de igual manera la hija traía en sus manos una hermosa perdíz. En realidad esta perdiz y todas las anteriores eran los regalos que le hacía el joven del lago. Pasó un buen tiempo y una tarde llegó el ganado sin su pastora. El anciano la esperó preocupado diciendo: '¡Donde esta!'[11] pero nada aparecía. Al anochecer la fue a buscar por los campos de pastoreo y así la vé jugando con un joven misti en las orillas del Lago. Entonces muy sereno se le acercó y le dijo: '¡Hoy...jovencita por qué no vienes!'[12] Al escuchar la voz del padre se asustaron ambos jóvenes, se lanzaron al agua y se perdieron en las profundidades del Lago. Al ver eso, el padre lloró muy desesperado diciendo: '¡No debía pastorear!'[13] En altas horas de la noche, sin dejar de observar por ningún momento al Lago de Tullqa retornó muy preocupado a la vivienda. Pasó el resto de la noche sin dormir ningún instante. Al amanecer, muy tempranito, de nuevo se dirigió por el caminito que conduce al Lago de Tullqa. Allí gritó muchas veces el nombre de su hijita pensando que tal vez saliera del agua, pero solo vió al jóven misti quien se acercaba caminando. Este le preguntó diciendo: '¿Por qué lloras? Tu hija que es criada, lo criaré. En vano lloras. Ahora construirás tres, cuatro viviendas. Tendrás dinero. Entonces criaré a la criada. También enviaré regalos de llama, alpaca y productos agrícolas. Recibe este panal de abejas, llévatelo y destápalo en tu vivienda. No digas a nadie lo conversado'[14]. Así hablando se alejó con dirección al lago y desapareció en su profundidad. Entre tanto el anciano lloró diciendo : "No...No...mi hija". "Janiw...Janiwa wawajasti". Luego volvió de nuevo donde la familia propietaria del ganado y allí dió cuenta de lo sucedido. Después de permanecer unos días retornó muy triste cargándose

[8] Informan : Feliciano Quispe, ex-marani y Valeriano Gutierrez, taniru.

[9] "Jisk'akiw puriñatak utjhi".

[10] "Askin apantaj uywasiñaniwa".

[11] "Kawkinkaraki".

[12] "Chuy imill kunats jan jutta".

[13] "Janis anakiyasana".

Achachilampi jisk'a phuchapampixa allpachunaka qawranaka "Tullqa quta" qawaya juqhunakaruwa awatipxiritayna. Ukata niyaki jayp'tapipana awkixa jisk'a imillaparu uywanaka jaytjawasina Wuliwyaru saraskakiñataki utaru apthapisiriwa kutt'iritayna. Ukata uywaninakaxa, awatiña yanapayasiña laykuxa, janiwa achachilaru ukata jisk'a phuchaparusa sarayapkiritaynati. Ukata ukhamakiwa achachilampi jisk'a phuchapampixa uywa awatxapxiritayna. Jilxa jisk'a imilawa uywampi jayp'urïnaxa. Achachilaxa niyasa uruta utana kunanaka luraña yanapirisa sariritaynaxa. Mä jayp'uxa jisk'a imillaxa mä wari p'isaqa icht'atawa purxiritayna. Ukata utani mamaxa siritaynawa: "Askinpunwa apantaxa, jichhaxa suma uywasiñäni", sasa. Uka qhipürunakaxa sapa jayp'uwa jisk'a umillaxa p'isaqa ichnaqiritayna. Uka p'isaqxa "Tullqa qutapi" churiritaynaxa. Ukhamäxanawa ukaxa, ukata mä jayp'uxa janiwa jisk'a imillaxa utaru kutxiritaynati. Achachilaxa walpunwa llakisiritayna: "kawkinkarakpacha", sasa. Janiwa kunasa uñaskiritaynati. Ukata achachilaxa arumtapxipana uywa awatïwi thaqiri sariritayna. Ukana kunakiwa imillaxa quta qawayana mä janq'ulla waynampi anataskiritayna. Achachilaxa ukaru jak'achasina: "¡Chuy! imilla kunatsa jani jutta", sasawa jakxatiritayna. Achachilaru ist'asina mayakwa panippacha uka imilla yuqallaxa qutaru thuquntrawxapxiritayna. Achachilaxa uka uñjasaxa wali jachiritayna: "Janisa awatiyirikïtha", sasa. Ukhama uñch'ukt'aniwasina, sinti arumäxipana achachilaxa ukhamakiwa utaru kutxiritayna. Ukana janipuniwa iksa katxiritaynati. Qhanjtaniwxipana mayampi achachilaxa "tullqa quta" uñtata kutiritayna. Ukana wali imillaru sutipata arch'ukiritayna. Yuqallakiwa ukana uñasirapiritayna. Ukata achachilaru: "kunatsa jachta", sasawa jiskht'iritayna. "Phuchama uywaskajawa. Inawa Jachasktaxa. Jichhaxa mä kimsa pusi uta utachsüta. Qullqinïskatawa. Phuchama uywaskajawa. Ukampinsa jumaruxa qarwa, allpachu uka juyranaksa apayaniskamawa. Aka wanquyru tapa katuqasita ukata utana uñantäta. Janiwa khitirusa arsütati". Uka arunaka arsuwasina quta manqharuwa chhaqantawiritaynaxa. Achachilaxa wali jachiritaynaxa: "Janikilla, janikilla, phuchajasti", sasa. Ukata utankirinakaru yatiyiriwa kutxiritaynaxa. Jälla ukata achachilaxa juyranaka apxarusiwasina "Umuchi" aylluparu kutxiritaynaxa. Utaparu purisina ukhampacha warmiparuxa yatiyxiritaynaxa. Ukata uka arumaxa panipawa uka wanquyru tapa jist'arapxiritayna, ukatxa wanquyrunakakiwa chhuksxiritaynaxa. Qhantatixa uywa uyupana uywaxa phuqakxiritaynawa, utapanraki juyra phuqa uñantasxapxiritaynaxa.

Ukata jichhürkamawa "Tullqa uma" tullqaruxa misa luqañaxa utjiritaynaxa.

los productos a ese lugar llamado ayllu "Umuchi". Allí también comentó a su señora esposa la pérdida de su hijita y la oferta del yerno. Ambos por la noche destaparon el panal que le había regalado el yerno y del panal salieron abejas Wanquyris. En la mañana sus corrales amanecieron llenitos de ganados y las viviendas repletas de productos agrícolas.

Desde entonces existe esa costumbre y se le ofrece regalos al yerno "Tullqa Uma". Los de la comunidad de Umuchi ofrecen anualmente sus regalos a la Misa de Tullqa que se encuentra en la orilla del cerro Phikani. Le dicen : "Te regalé a mi hija". "Phuchaj Chursna sasa".

4. La conversación entre la Madre Papa y la Madre de los Pececillos[15].

Los pececillos de agua dulce, llamadas en su lenguaje ritual como Chuqipintayka (madre de la chuqipina) suele aparecer de tiempo en tiempo en el lago frente a la parcialidad de Chipuquni. Se pierden entre 7 a 10 años y después vuelven aparecer de nuevo. Por eso se considera que los pececillos son celosos, ingratos. Cuando gusta llegan, y cuando no quieren, nunca llegan. Sus florecillas son las gaviotas de color blanquito y negrito, "pariwana pampa". En la mitología local, siguen hasta hoy día con una apuesta llegando a acordar que "unos años las papas se quedan con nosotros, y hay años donde su lugar es ocupado por los pececillos del agua dulce".

Te cuento cómo habló el pececillo Chuqipina[16] frente a Ch'amakani[17], (que es el sabio) que sabe hacerles hablar y que entiende su lenguaje. Pececillo y papa conversaban, diciendo: "Tú y yo criaremos estos hijos nuestros (referiéndose a los habitantes de la comunidad)". Primero la papa dijo al pececillo: " Por ahora yo me encargaré de la crianza y el cuidado del ayllu ". A esta afirmación el pececillo dijo: "Yo primero criaré a estos hijos huérfanos; es mi turno. Te dije que cuando yo aparezca primero en el lago me encargo de los hijos y en eso sabes que debes alejarte de la comunidad".

Por otro lado dijo (a la gente): "Estoy llegando, llegando a criar a ustedes, huérfanos; llegando estoy. Ahora mis hijitos deposítenlo (al pececillo) igual como lo depositan a la papa. Les daré vida, pero por caridad no me boten a estas mis cabecitas y mis alitas". Pero con el pasar del tiempo, la gente siempre despreciaba los pececillos. Recogían a medias. Sus alitas como sus cabecitas en aquellos cerros

[14] "Kunats jachta. Uywatan uywajj phuchamaruja. Inamayaw jachta. Jichaj kimsa, pusi utachasinata. Qullqij utjanatpa. Uywatan uyway. Jumaruj apayarakimamaw qarwa, allphaqa ukatj juyranaka. Aka wanquyr tapa katuqasita. Ukatj utamanwa lluphawachasinata. Janiwa qitirusa arsusintati".

[15] Informan: Lucio Gutiérrez y Nicolás Quispe, ambos ex-Marani, y Valeriano Gutiérrez, Taniru.

"Umuchi" aylluna utjasirinakaxa "Phikani Qullu" kayuna misxa luqasipxapuniwa: "Phuchaja churamama", sasina. Jälla ukhamiritaynawa.

4. Ispalla taykampi chuqipina taykampi jakisiwipa.

Muxsa uma chawllaqallunakaxa, Chuqipina sutimpi uñt'ata taykaxa, Chipuquni ayllu qutana jaya pachata jaya pacharuwa uñstapxi. Jupanakaxa paqallqu mara, jani ukaxa tunka mara chhaqtasina mayampi uñstanipxixa. Ukatwa uka chawllaqallunakaxa suma llullaña, suma yäqañaxa. Munañanitsa wali munañanipxiwa, ukampinsa kawkpakiwa uñstanipxixa. Panqaranakapaxa "pampa pariwana" sutimpi uñt'ata janq'u larama qiwllanakawa. Ukatpi jichhürunakkamasa siwa säwinaka taypinxa arsusiskakixa: "ch'uqixa yaqhipa maranakaxa jiwasampilla, yaqhipa maranakasti janiwa jakiñäxiti, muxsa uma chawllaqallunakakiwa utjxi", siwa säwixa.

Chuqipinaxa ch'amakanimpixa parliritaynawa. Mä kutixa Chawllaqalluxa ch'uqi mamataruxa akhama siritayna: "jumampi nayampiwa aka aylluna utjasiri wawanaka uywañäni". Nayraqata ch'uqiwa chawllaqalluru satayna: "jichhata khursaruxa nayawa aka aylluna utjirinaka uywa". Chawllaqalluxa sarakitaynawa: "Nayawa nayraqata aka iñu wawanakaru uywa; nayaruwa wakitu. Niya jissmawa naya nayraqata qutana uñstha ukaxa nayawa wawanaka uñjaja, jumaxa jithiqañamituwa", sasa.

Jaqinakaruxa sarakiritaynawa: "Iñu wawanaka purinxthwa, purinxthwa, jumanakaru uywañataki niya purinthwa. Jichhaxa wawanaka kunjamti ch'uqiruxa satt'apktaxa ukhama p'amp't'apxitha. Jakaña churapxamama, ukata khuyapayañatsa p'iqinakaja ukampinsa chhiqanakaja janipuni jaqtjapxistati", sasa. Ukata ukhama

estaban botadas. Nunca recogían con amor y cariño. De eso lloraba pececillo diciendo: "Ahora me voy, les crié hijos huérfanos, les di vida. Aún así me tratan mal. Por ahora me marcho. A otro lugar me marcho. Entre oladas y oladitas me iré. Sin dirigir la vista hacia atrás me marcharé. Volveré en otra oportunidad, hijos huérfanos, cuando exista amor, cariño, y sobre todo en años de escasez de papa". La otra variante explica que después de recibir continuos maltratos, el pececillo de agua dulce se puso triste y comenzó a soltar lágrimas. (Quejándose dijo:) "... En aquel cerro y en este cerro mi cabecita, mi colita, botados se encuentran. ¡Ay, mis ingratos! ¡Mal agradecidos! Volveré o tal vez ya nunca más vuelva. Dentro de siete años quizas vuelva. ¡Ingratos!. Así diciendo el pececillo cantó y al mismo tiempo se alejaba de la comunidad.

CANCION DE LOS PECECILLOS:

De Rikinchilla, de Qanawri
clarito vienes, tus papelitos,
tus florecillas, derramando están.
De Rekinchilla, de Qanawri
clarito vienes, tus florecillas
derramando están,
madre de los pececillos.
ven, ven madre de los pececillos.

CANCION DE LA PAPA:

Mi linda papita floreciendo está, pampa celeste floreciendo está.
Mi linda cebadita floreciendo está, pampa blanca floreciendo está.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

Mis lindas habitas floreciendo está, blanco y negrita floreciendo está.
Mi linda oquita floreciendo está, pampa amarillo floreciendo está.
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay lay la la.

5. Del origen de las misas o phichas.

[16] Chuqipina: nombre ritual de los Ispis.

[17] El Ch'amakani "el que trabaja en la oscuridad", hace hablar a todos, en este caso a los pececillos y a la papa. Ch'amani: "el que tiene/trabaja con, fuerza".

satpachasa, jaqinakaxa chawllaqallunakaruxa janipuniwa suma yäqapkiritaynati. Ina jäta jätakwa aptapxirïna. Chhiqanakapa p'iqinakapasa khäya qullunakana jaqtjratakipunirïnawa. Janipuniwa taqi munasiña chuymampi apthapipxirïnati. Ukatpi chawllaqalluxa jacht'asisa siritaynaxa: "Iñu wawanaka jichhaxa sarxäwa, uywsuwapxsmawa, jakaña churawapxsmawa. Ukhampachasa uñisisipkakistawa. Sarxakï. Yaqha chiqaru sarxa. Quta uxi uxinakampi chikpachawa sarxa. Jani qhipäxa uñtasisawa sarxa. Iñu wawanaka yaqhawrasawa kutinirakï, kunapachatixa munasiña kankaña utjxani jukha, chiqanxa ch'uqi pisthapi maranakawa kutt'anija", sasapi jachiritaynaxa. Yaqhanakaxa sapxarakiwa, ukhama sinti jani suma yäqataxa, muxsa uma chawllaqalluxa wali llakitawa jachaqt'asiritayna, akhama sasa: "khaya qullunsa aka qullunsa p'iqija, wich'inkajakiwa jaqtjataski. ¡Ay, llullata wawanaka! ¡Jani chuymaninaka! Inacha kutt'ani. Akata paqallqu marata inacha kutt'ani ¡Llullata wawanaka!". Ukhama sasawa chawllaqalluxa art'asisina uka aylluta sarxiritayna.

ISPI WIRSU:

Rikinchillatsa, qanawrixatsa
qana uyayaway, papilamasa
panqaramasa, willisinkiway.
Rikinchillatsay, qanawrixatsa
qana uyayaway, panqaramasa
willisisinki, chuqipintayka,
wirita chuqipintayka.
Jawi jawi chuqipintayka.

ISPALL WIRSU:

Ispallajasti t'ikt'aski, silisti pampa t'ikt'aski.
Sintillajasti t'ikt'aski,paraqaya pampa t'ikt'aski.
Ara la lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay la la.

Chuqupajasti t'ikt'aski,pariwana pampa t'ikt'aski.
Julyanajasti t'ikt'aski,misik'u pampa t'ikt'aski.
Ara la lay lay lay lay lay lay la
Ara la lay lay lay lay lay lay la la.

5. Ayllu taypina misa phichäwinaka uñstäwipa.

La variante que explica la permanencia y funcionamiento de las misas o phichas del ayllu, asi como los nombres de ellas, es la narración que hace el difunto taniru Francisco Gutierrez y el exmarani Rosario Mendoza Calla. Ambos sostienen que tiempo adelante (nayra pacha) nadie contaba con su propio nombre y nadie podia nominarlo a su antojo. Por lo que la población organizada invitó a un Ch'amakani (dueño de la noche o el que tiene fuerza), a fin de hacer hablar a los espíritus que moran en el ayllu. Los ch'amakanis son paqus que trabajan por la noche. En el interior de una vivienda y sobre una Llijlla preparada para esta ocasión colocan la t'inka de las Misas o chhiqas . Estas consisten en hojitas de coca, una botellita de alcohol puro, vino, champagne, huevo crudo, azucar, dulce, confites, chankaka, una cajetilla de cigarro y porciones de galleta. Sobre ella invitan con oraciones y concurren los espíritus de las misas que moran en la parcialidad. El Ch'amakani invoca diciendo: "Señores gobernadores juntense a este sitio. Lleguen a este lado. Yo les convoqué a toditos ustedes." "Mallkunaka aksaru sarthapt'anipjum. Aksaru purintanipjum. Nayawa jumanakaru jawsthapipsna". Asi se aproximan y llegan pareja en pareja como si fuese aves terrestres. Entran por el techo conversando en distintas voces y haciendo bulla con sus alitas posan. Se identifican de sus nombres y se acomodan uno a uno al rededor de la t'inka. Después de servirse y comer los regalos, cada uno y de acuerdo a su poder hablan diciendo: " Ch'amakani para qué me hiciste llamar. En que puedo ayudarte o servirte". "Kunatakis jumaj jawsayista. Kunansa yanapsna". Este le respondió que sólo quería saber su nombre y los poderes que tenían para con los humanos. Asi por ejemplo uno decía: "Yo soy la señora del cerco de kullis y solicito que me proporcionen regalos. Yo les protegeré de todos los daños". "Nayaj t'alla qullinuyutuw. Ukatj muntuwa manq'aja. Nayawa jumanakata kuna yanqatsa sayqatasiya". Asi cada pareja dejó constancia de las bondades y el tiempo y el espacio de los regalos en el territorio del ayllu.

Después de esta conversación con el ch'amakani y a la vez compartir momentos de confraternidad, las parejas de los distintos lugares o misas retornaron a sus respectivas moradas a esperar los regalos de la comunidad. De esta forma los distintos sitios tienen nombre y las misas correspondientes.

Alma taniru Pharansisku Kutirisa ukata marani Rusayru Mintusa Qallatampixa suma uka aytanaka luqtaña tuqita jani ukaxa phichasiñanaka tuqita, ukhamaraki ukanakana sutinakapa suma yatisipkixa. Jupanakaxa panippachawa sapxixa: "Nayra pachaxa janiwa khitisa amtataparu kuna sutsa aytasipkirïnati", sasa. Ukanxa jaqinakaxa suma mayachasisina ch'amakaniru uka aylluna ajayunakaparu arsuyañapataki mayipxirïnaxa. Ch'amakaninakaxa arumanakakiwa paqupxirïnaxa. Suma mä utana wayllasa awayu jant'akt'asa t'inka apanuqt'asa uka chhiqa misanakataki wakichapxiritaynaxa. Mä misatakixa kuka laphinaka, mä wutilla t'inka (alkula), winu, k'usa, k'awna, asukara, muxsa, turuna, chankaka, siyaru ukata uprintanakampi kuna wakicht'añawa. Ukaruwa ayllu ajayunakaparu/munañani mallkunakaru jawullt'añaxa, suma awkisata mayt'asisa. Ch'amakanixa akhama mayt'ixa: "Mallkunaka aksaru jawutapxma. Aksaru purinipxma. Nayawa jumanakaru jawullt'anipxsma", sasina mayt'ixa. Ukata chiqapuniwa ukhama jawsutaxa mallkunakaxa paninita paninita jamach'inakjama jak'achasinipxi. Uta pillnama arnaqrasisa chhiqanakapa jawq'arasisa mantanipxixa. Sutini sutiniwa sapa maynisa t'inkaru utxatapxi. Ukata misana wakichatanaka umantapxi manq'antapxixa akhama arsusa: "ch'amakani kunatakisa jawsusta. Kuna yanapt'itsa munta". "Kunatakisa jumaxa jawsayista. Kawksa yanapamama". Ukata ch'amakanixa mayiriwa: "Sutima yatiña ukata munañani kankañaniñama mayakwa munthxa" sasa. Ukata sapxirixa: "Nayaxa qullini uyu mama t'allathwa. Manq'aña churapxita. Nayawa kuna yanqhanakatsa jark'-aqasipxama". Ukhama mallkunakaxa kunanaksa, qhawqhayatsa, ukata kawkhansa misaxa wakichasiñapa ukanaka arsuwapxiri.

Ukhama uka mallkunakaxa ch'amakanimpi jakist'awasina utjawinakaparu kutt'xapxirixa, yaqha misa makicht'asiñapkama. Ukata jichhürunakaxa taqi utïrisa sutini, ukhamaraki mä mallkunixa.

ANEXO 3

EL MITO DE LOS HERMANOS CHICOTILLO.

Había[1] cierta vez un jóven comunero, que paseaba por sus sembríos para verlos cómo crecían. Vío y constató que cada noche sus chacras amanecían dañadas y atropelladas por animales. Una noche decidió vigilar y coger quién era él que dañaba a sus sembríos. Entonces el muchacho se puso a vigilar su sembrío y cuidó con mucho celo su chacra. Estaba o culto dentro de un surco de la chacra. Esa noche aparecieron muchos *ukke asnu*[2] pero los asnos vieron casualmente al muchacho y de inmediato arrancaron y subieron rápidamente, brillando como una luz fulminante, al cielo y atropellando siempre sus sembríos.

Entonces el jóven muy afligido pensó mucho todo el día. Se preguntaba cómo podría coger los pollinos y agarrarlos. Luego alistó unas reatas gruesas para cogerlos en la noche en su chacra. El jóven esperó oculto con las reatas en las manos. Anticipadamente se alistó muy bién, llevando su coca y su alcohol que lo guardaba en su chuspa. Se preparó una *kintuska* de tal forma que el rito resultó muy bien. Esperó toda la noche y volvieron los asnos igual que en la noche anterior. Era una cantidad innumerable de asnos. El jóven agarró su reata y cogió a un rocín con seguridad extraordinaría; con increíble destreza había laceado en ese momento.

A los ojos del jóven, el asno cogido resultó ser una muchacha hermosa y bella, vestida con prendas brillantes hechas de fibra de oro, como se dice *kuri pacha yujj*. Con mucha prepotencia el jóven amenazó a la señorita y la culpó de todos los daños que había ocasionado el rocín. La muchacha en todo momento pidió perdón. El jóven en un principio no quiso concederle el perdón, pero la mujer era muy bella. Encantó mucho al jóven, como imán, hasta que decidió darle el perdón a cambio de una condición: que ella fuera su novia. La muchacha aceptó la condición que demandaba el jóven. Al amanecer el jóven raptó a la bella muchacha y la llevó a la casa.Varios días después se casó con la muchacha y vivieron felices con profundo amor.

Una vez por la tarde en una conversación el jóven preguntó a su novia y dijo: "Amor mío, ¿cómo y por qué se elevan como luz de rayo al cielo tus otras compañeras?" Ella respondio: "Es que tienen ropas metálicas muy preciosas de

[1] Informantes: Juan de Dios Macedo (Machariri/Asillo/Azángaro/Puno); Escolástico Chirapo (Yanaque/Acora/ Puno); Faustino Carrión (Orccorarapampa/Ñuñoa/Melgar/Puno); Cecilio Quispe (Mollocco/Acora/Puno). Cf. J. van Kessel y D. Condori Cruz: Criar la Vida; trabajo y tecnología en el mundo andino; Santiago de Chile, Vivarium, 1992; pp. 80 ss.

[2] Burro de color ceniza.

oro y plata". El jóven quedó pensando. Para que no se alejara su novia al cielo, decidió quitarle su precioso traje y la vistió con ropas de su pueblo, porque ya sabía el secreto. Guardó bién la indumentaria preciosa de su novia en una maleta grande, y la cerró con un candado bién asegurado. En tal situación la mujer no podía elevarse al cielo. Así vivieron mucho tiempo en armonía y felicidad. Al cabo de varios años como cónyuges llegaron a tener tres niños.

Pero cuando sus hijos ya eran mayores de edad, ocurrió un día que la mujer lloraba desoladamente en presencia de ellos y decía: "¡Cómo quisiera ir al cielo a traer bastante plata de casa de mis padres!" Entonces el hijo mayor compadecido del llanto de su madre que lloraba constantemente, le contó el secreto y le dijo dónde su padre guardaba la llave de la maleta que tenía sus trajes preciosos. Así un día cuando su padre se había ido a trabajar a otro lugar, la madre cogió la llave, abrió la maleta, sacó sus trajes, se vistió con su ropa (era más o menos medio día) y se fué como una luz fulminante al cielo. Entonces los hijos se quedaron llorando.

Por la tarde el padre llegó a su casa y no encontró a su esposa. Los hijos, afligidos, narraron lo que había ocurrido con su madre. El padre se enteró y se puso a llorar desconsoladamente. Luego preocupado recorrió todo los lugares y preguntó a la gente, a los animales, a los aves y a todos. Porque su preocupación era cómo podría subir al cielo para encontrar a su esposa. Cierto día se encontró con un gallinazo. El ave le dijo: "Consíguete una soga larga y te voy a ayudar". Entonces el hombre consiguió la soga y de inmediato el gallinazo lo llevó al cielo. En un viaje raudo llegaron al cielo. Luego el gallinazo regresó a la tierra y el hombre se quedó buscando a su esposa. La mujer ubicó primero al hombre. Lo alcanzó diciéndole: "¿A qué has venido hasta aquí? Cuidado, que no te vea mi padre aquí. No quieren verte aquí". Entonces la mujer lo llevó a su casa de inmediato para que no lo vieran su padre sol y su madre luna.

Luego al día siguiente el hombre quería trabajar, pero la mujer le dijo: "¿Qué vas a poder trabajar? Aquí es todo diferente. No es como la tierra". Entonces el hombre le dijo: "Podría trabajar como cocinero", y respondió su esposa: "Muy bién, ya que tú quieres trabajar". Al día siguiente en la mañana la mujer le dejó los víveres: un puñadito de maíz para que cocinara, y se fué a trabajar a otro lugar.

El hombre miró y miró, pensando: algo raro ocurre aquí, y el mismo se preguntaba: "¿Para quién puede alcanzar este puñadito de maíz?" Luego aumentó un plato de maíz más y cocinó el almuerzo. Pero ocurre que cuando cocinaba el maíz, rebalsaba mucho la olla y llenaba otra olla y seguía aumentando más, llenando siempre más tinajas y ollas. Entonces por la tarde llegó la mujer a su casa de regreso y se percató todo lo que había ocurrido al hombre. La mujer muy molesta le dijo: "¿Por qué tú has aumentado el maíz?" Entonces el hombre contestó:

"Poquito puñadito de maíz que me has dejado, ¿para quién podría alcanzar?" La mujer tan molesta y dolorida respondió: "Aquí todo es muy diferente. ¿Por qué tú no me hiciste caso?" Al mismo tiempo la muchacha, toda enojada, empujó al hombre. Al percatarse de lo sucedido, su Padre Sol de la mujer se enojó y lo quemó y lo incineró como un chicle y se convirtió en ceniza.

Los hijos en la tierra se quedaron huérfanos al lado de su abuelita. El mayor de ellos se llamaba Manuel, el del medio era Ignacio y el más chico tenía por nombre Venturo. Crecieron sin ninguna educación, flojos y vagos. Estaban todo el día vagando en el cerro. La abuela ya anciana nada podía hacer para que fueran hombres útiles. Crecieron sin respeto. A los tres hermanos huérfanos los mantenía la abuelita.

Comentan que en esos tiempos antiguos no existía la granizada, la helada, vientos y plagas. Todos los humanos agricultores vivían felices, porque no se presentaron ninguna clase de sequías ni hambruna ni plagas. Todos los cultivos producían bien y seguros, como una despensa, llena de chuño, quinua, cebada, cañihua, papa. Pero sucede que por la seguridad de la producción algunos no trabajaban bien y se volvieron malvados, flojos y mentirosos. Así pasó también con los tres hermanos *wajjchos*. Se volvieron *jairas*[3] y no cultivaron nada. Por eso cayeron a la desgracia. La anciana madre queriendo salvar la miseria, les suplicaba que fueran a cultivar, pero ellos no le hacían caso.

Cierto día, cuando era la época de barbecho de la tierra que estaba ya realizando la gente de ese ayllu, la abuelita les dijo: "Hijos míos, vayan a barbechar las tierras que nos corresponden, donde este año se cultivarán papas en la *aynoqa*[4]".

"Si, *mamitay*, iremos mañana mismo. Prepáranos bastante fiambre y herramientas". Efectivamente, a la mañana siguiente muy temprano bajaron al campo. Allí ubicaron un lugar plano y comenzaron a jugar a bolitas y tocar charango, sirviéndose de rato en rato el fiambre. Atardeció. Como otros, igual se recogieron hacia su ayllu y su hogar y llegados allí dijeron a la abuelita:

"*Mamitay*, hoy hemos trabajado duro. Hemos barbechado una buena extensión. Nos hemos cansado". La abuelita les atendió con mucho esmero y cariño y les dijo: "Bien hijos, muy bien. Ahora siquiera tendremos donde cultivar". Más ni habían barbechado terreno alguno, sino que ese día se dedicaron a jugar y tocar charango. Pasó el tiempo y llegó el momento de cultivar. La gente ya cultivaba sus tierras y nuevamente la abuelita les hacía recuerdo para que fueran a cultivar papas.

[3] Flojos.

[4] Sector de tierras comunales, que se cultivan en forma rotativa.

"Hijos vayan a cultivar en las tierras que barbecharon", dijo la abuelita.

"Si, *awicha*, aliste las semillas y las herramientas. Ya iremos". Bajaron las semillas, cargadas en burros. Llegaron al lugar de su diversión y comenzaron a jugar a las bolitas, tocaron charango y luego se pusieron a preparar hornos para hacer huatias, que apenas cocidos comían y luego se preparaban otro horno, y así comiendo y jugando, pasaron plácidamente el día. Hasta que por la tarde volvieron en la casa de su abuelita, diciendo:

"Mamá ya hemos sembrado. Al fin tendremos papas de donde recojer. Estamos muy cansados", y la abuelita, solícita, les atendió. Pasó la época de cultivar y llegó el momento de la maduración. La *aynoqa* cultivada de papas estaba linda. Algunas florecían, algunas ya echaban sus frutos, algunas amarillaban, señal de tener buenos tubérculos. Era la época en que la gente ya comenzaba a arrancar matas de papa y recoger el producto. Viendo esto, la abuelita les dijo:

"Por qué nosotros no hacemos igual, recogiendo los primeros productos de papa de nuestra chacra?"

Los hijos le dijeron a su abuelita: "Si, *mamitay*, puedes ir ahora mismo a nuestra chacra. Lo nuestro es el mejor, el más alto y está a la vista y de allí puedes escoger la cantidad que desees". Llegó luego el Carnaval y la abuela fué a la chacra, a *ancachar*[5] las papas. La abuelita, toda confiada y creyendo lo que le habían dicho sus nietos, se dirije a *ancachar* las papas, tal como le habían indicado ellos. Bajó y llegó y avistó la mejor papa, y de allí comenzó a arrancar de la mejor chacra. Pero antes que terminaba de arrancar llegó el verdadero dueño de la chacra. Al ver que la abuelita arrancaba sus papas, le reprendió y hasta le pegó con látigo. Enfurecido la azotó con un chicote arrancándole un pedazo de carne de una de las piernas. Además advirtió a cada golpe y dijo que sus nietos no habían sembrado; que la semilla que les había dado se la habían comido en huatiadas y que todo ese día habían estado vagando en el cerro. Entonces la abuelita se puso a llorar arrollada en el suelo y quitándose su sombrerito. Pero el hombre, más enojado dijo: "Esos *lloqallos* tuyos, flojos, ociosos y mentirosos, no trabajaron la tierra, sino que se pasaron jugando, tocando y comiendo. He ahí tu terreno sin cultivar ni barbechar. De ahí pues puedes recoger la papa. ¡Ya vaya!".

La abuela al poco rato se levantó, recogió su carne en una manta y llorando se la llevó a su casa. Ya por la tarde regresaron los tres hermanos a casa de su abuelita, pero como habían pasado el día jugando, habían llegado con hambre, y le dicen a su abuelita: "Estamos de hambre; tenemos mucho hambre y queremos que nos des comida". La abuelita, reprochándoles que le habían engañado, mostró las heridas de su cuerpo y les dijo: "Hijos, ¿qué cosa hicieron cuando

[5]Ancachar: sacar un primer escarbe de papas a manera de prueba de rendimiento de la producción.

decían que iban a trabajar, barbechar y cultivar? ¿Acaso no decían que trabajaron? Miren cómo me hacen castigar y pegar con su dueño. Ahora no tendremos qué comer[6]. ¿Qué les voy a dar de comer? Ni siquiera Ustedes han sembrado las papas que les he dado. No tengo nada de comida para darles. Cuando he ido a escarbar la chacra que Ustedes me han dicho, solamente la gente me ha pegado, porque había escarbado su chacra". Con esta respuesta, sus nietos no se quedaron tranquilos y le dijeron nuevamente a su abuela: "Estamos siempre de hambre y no hemos comido nada. Queremos siempre comida". Sin saber qué hacer, la abuelita se puso a llorar y por la noche cocinó en caldo los despojos de su cuerpo y les hizo de comer a los tres hermanos.

Después de saborear la carne de su abuelita, los hermanos se encolerizaron. Comenzaron a hablar entre sí: "¿Así? Ahora verán, con que eso han hecho con nuestra abuelita". En eso se ponen de acuerdo y el mayor, Manuelo, les dice a sus hermanos: "Yo voy a ir como granizada. Tú, Venturo, vas a ir como viento", le dice al intermedio. "Y tú, Ignacio, vas a ir como helada", le dice al menor. "¡Sabrán quiénes somos los tres hermanos! Ahora mismo que alisten costales, lazos y burros, porque recogeremos cualquier cantidad de productos". En eso se fueron los tres hermanos Chicotillo de la casa de su abuelita y cada uno tomó su puesto en los cerros. Otros dicen que en ese momento los hermanos tomaron otro nombre. Dicen así los Machariri. Dicen: "El Granizo (*Chijjchi*) es Mariano Chicotillo, el Viento (*Wayra*) es Manuel Chicotillo y la Helada (*K'assa*) es Miguel *K'uru Asnu* Chicotillo", y dicen que el Achachila los dejó vivir en su casa, porque es su padrastro, y desde entonces se llaman así no más: los Chicotillos[7].

Ese día por la tarde, a la puesta del sol, cuando éste estaba por ocultarse detrás de los cerros, a los alrededores del ayllu comenzaron a aparecer nubes grises oscuros y sopló un viento no muy fuerte. Repentinamente comenzó a nublarse y oscurecerse el cielo. Ya era hora. El granizo, Mariano Chicotillo, vino desde las cumbres de un cerro, desde donde se precipitó no solo destrozando la chacra del hombre malvado que azotó a su abuela, sino las chacras de toda la comunidad. Al amanecer Miguel K´*uru Asnu* Chicotillo en forma de helada remató con todos los cultivos, malogrando sin salvación todas aquellas cosechas, que estaban floreciendo bonito, y Manuel Venturo Chicotillo al día siguiente en forma de viento botó a todas las nubes y trajo una serie de pestes y enfermeda-

[6] Otra versión cuenta que la abuelita misma se corta la carne: Le dicen a su abuelita: "Queremos siempre comida". Sin saber qué hacer la abuelita se pone a llorar, agarra un cuchillo y se corta una parte de la carne de su pierna, para hacerles caldo para sus nietos. Estos empezaron a comer el caldo que les había dado la abuelita. Saboreando decían: "¡Qué rico había sido la carne de nuestra abuelita!" Acabada la comida, los nietos empezaron a hablar sin que escuche la abuela, y decían: "Tenemos que irnos de acá. Tenemos que ir donde esa persona que ha pegado a nuestra abuelita".

[7] En la comunidad de Mollocco se conoce al granizo, *Ch'ijjche*, como Santiago, hijo mayor de los achachilas; el viento es *Th'aya* Hilario; y la helada, *Juiphi* Antonio que es otro "patrón de los cerros".

des a la comunidad. Cuando se descargó esa terrible granizada acompañada de rayos y truenos y viento fuerte, estaba tan oscuro que nadie podía ver algo. No quedaba más que protegerse en las casas. Al día siguiente amaneció la estancia con los cultivos todo destrozados. La granizada, el viento y la helada finalente lo habían rematado.

Desde entonces los tres Chicotillos viven en los q'ullus[8] para planear la venganza al castigador. Y fue así que empezaron a maltratar las chacras de toda una estancia. Por eso desde esa época existen esas plagas. Son malvados, flojos, alcoholizados, por haber comido carne extraido del muslo de su propia madre. Al respecto, mi taita siempre decía: "No hay que ser como esos hijos de un rico: ociosos, flojos y mentirosos. No hay que mirar el trabajo ajeno que no dura mucho. Lo nuestro dura y aguanta, porque Dios *Tatitu* nos bendice a cada cual por su trabajo. No hay que ser como esos tres hermanos que vienen a robar productos, que miran el trabajo de los agricultores. Que uno es granizada, otro viento y otro helada. Ves cómo este relato es una enseñanza para el campesino. Como un ejemplo de ociosos, ladrones, mentirosos, envidiosos, que siempre están mirando lo ajeno, sin hacer nada. Esto es lo que dicen cuando cae una granizada en la comunidad.

Entonces la granizada que se había llevado toda la chacra, juntó bastante comida, mucha comida. Tenía bastante quinoa, cañihua, papa y cebada para almacenar en su casa. Mariano, la granizada, que había juntado bastante comida, en el camino se encuentra con un pasallero[9] y le dice: "Tienes que traerme bastante pasalla para que te cambie con papas bien grandes". Y así la granizada había llevado a su casa por los cerros al pasallero. Dice que dentro de la casa de la granizada el pasallero había visto bonitos cuartos y cada uno de ellos estaba lleno de papas, quinoa, cañihua, cebada: de todo, dicen, que había. Ya al caer la tarde, la granizada se dirige al pasallero y le dice: "De una vez te voy a despachar, lo que quieras porque mañana en la madrugada tengo que viajar lejos. Si quieres dormir aquí en la puerta de la calle no más te vas a acomodar". Dicen que el pasallero se había dormido en la puerta de calle, pero cuando despertó al día siguiente, solamente se encontraba tirado en el rincon de unas rocas del cerro.

Dentro de cierto tiempo, esos tres hermanos efectivamente llegaban a su casa con cualquier cantidad de productos de toda clase cargados en los burros y decían a su abuelita: "¿No ves, mamá? Nosotros, sí, somos fuertes. Aquí están los alimentos que necesitamos y ya tenemos qué comer. A nosotros nadie se nos

[8] Los cerros.

[9] Pasallero: persona que baja de las alturas hacia las partes bajas a cambiar pasalla (una variedad de chacco, o tierra arcillosa comestible).

ha atajado".

Por eso hay que poner mucha atención y recordarse siempre. Porque en los meses de enero, febrero, cuando las plantas en la chacra se están desarrollando; cuando la gente hace llorar a una abuelita y cuando no damos sus pedidos; a veces, cuando el anciano saca de cualquier sembrió que no es de él sino de la chacra de otra persona; cuando escarba las papas y los dueños de la chacra lo castigan diciéndole: "Ratero, ¿que tú no has sembrado en tu propiedad?"; todo eso llama la helada y la granizada. Es seguro que caerá helada en el mismo tiempo.

Desde aquel día, los Chicotillos siempre están mirando las chacras más bonitas, para robarse los cultivos y para castigar a la gente que hace llorar a las abuelitas y a sus guaguas. Dicen que un día los hermanos Chicotillo andaban juntos para robar y destrozar los cultivos y productos de los agricultores. Cada cual iba a su manera. Porque a veces la granizada venía sin truenos, ni relámpagos, ni viento que lo acompañe y así, solito, perjudicaba mayormente, y otras veces sin olvidar su costumbre se avecinaba con gran estruendo de ruido, y así la gente se preparaba para contrarrestarlo. Por eso, a penas los tres hermanos se dirigían a arrebatar los productos, la gente ya les salía a defenderse y hostigar su avance. Entonces por ello la helada le dice a la granizada increpándole: "Tú vas con tanto ruido: '¡qej! ¡qej! ¡qej!,...' '¡q'er! ¡q'er! ¡q'er!...' La gente pues ya se alista y nos sale al paso con fuego y cohetes por el ruido que haces, y se despiertan, y se defienden, y no podemos actuar así". Y al viento le dice: "Tú igual vas silbando y apenas oye la gente, recoge sus cosas, y así no podemos actuar". Y la helada dice: "¿No ven cómo yo voy silencioso, sin hacer ruido? La gente ni oye mi pisada y así puedo robar y destrozar todo a mi paso".

Siempre hay que combatir los Chicotillos para defender las chacras. Para conjurar estos peligros, cada comunidad tiene sus costumbres y ceremonias. Allí en Yunguyo las familias efectúan una serie de costumbres, de pequeñas a grandes ceremonias. Una de ellas se hace en cerro Qhapia, entre Yunguyo, Pomata y Zepita. Allá existen tres pozos. Uno de ellos es de la helada, otro es de la granizada y otro de la lluvia. En el fondo de cada uno de ellos vive la rana *Kaska Paya* que es la abuelita de los Chicotillos. Se dice que en las comunidades que no llueve - porque a veces ocurre que llueve en toda la zona, menos en determinado lugar, y este lugar no obtiene esos beneficios - los comuneros recurren al pozo de las lluvias, sacan las ranas con agua del mismo pozo y las llevan en procesión, hasta el lugar donde no llueve. Allí las dejan hasta que empiecen las lluvias. Luego nuevamente las regresan a su lugar de origen. Pero cuentan que en cierta oportunidad un campesino de una comunidad de Pomata fué a ese lugar para llevar las ranas a su terreno, pero el brujo se equivocó de pozo y en la noche cayó una fuerte granizada. Fué tal que hizo perder todo el sembrío.

Dicen también que cierta vez una mujer se dirigió a un lugar muy lejos a visitar a una pariente. Cuando regresaba a su hogar a medio camino se le hizo tarde y cayó la noche y se encontró en tinieblas. Pero sucedió que en el lugar donde se encontraba, a pocos metros, se le apareció una hermosa casa. La mujer estaba desesperada y decidió acercarse para hospedarse en esa casa. Gritó: "*Mamitay* Vecinita", y pronto aparació la dueña de la casa que era una viejecita muy extraña. Tenía su rostro lleno de arrugas porosas (quechua: *kaska paya*), como hay en la espalda de un sapo. La vieja con amabilidad la atendió y la cobijó en su casucha, pero antes le advirtió y dijo: "Te alojo en la cocina, es el único sitio que tengo, porque en la noche llegarán mis hijos. Ellos son muy malos. Seguramente me traeran abundantes víveres para alimentarme".

Entonces la mujer fué a la cocina a descansar, pero además *Kaska Paya* le advirtio y le dijo: "Mujer, cuando lleguen mis hijos, tú no vas a hablar nada. Estate callada, no más".

Más de noche llegaron sus hijos con fuertes vientos y granizadas acompañadas de truenos extremecedores. Estos tres hijos de la viejita habían traído todo tipo de cultivo, así como: papas, trigo, quinuas verdes y fresquitas y las depositaron en su despensa. Llegaron a la casa y dijeron: "¿Qué cosa huele como humo?" y preguntaron constantemente a su madre, y contestó la viejita: "No hay nada", y nuevamente insistieron sus hijos y dijeron qué podía oler así, y buscaron en todo sitio. Pero no encontraron a la huesped. La mujer estaba muy preocupada, pero más tarde se había quedado dormida de cansancio, ya que estaba agotada del viaje.

Dicen que al día siguiente muy de madrugada se despertó y se encontró con la ingrata sorpresa de que estaba recostada al lado de un manantial rodeado de enormes roquedales y peñas. No existía ninguna casa en el lugar. La mujer pensó mucho y casi se volvió loca. La anciana que la había alojado no había sido gente, sinó había sido la madre de la granizada.

Venturo Chicotillo es también muy temible. Siempre hay que respetarlo. Dicen que dos jóvenes de una comunidad de Asillo tenían la costumbre de cazar pajaritos con flechas *wachi* (flechas). Muchas veces por la tarde se dirigían a lugares muy lejanos de su casa. Iban a cazar pajaritos a los cerros, principalmente a las quebradas y barrancos y a lugares que son *piru* partes[10] como la *wayrahuasis*[11]. Pero sucede que un día en la tarde los muchachos se dirigían a los lugares denominados *k'ajas*[12] a un parte llamado *wayrahuasis*. Los muchachos, muy traviesos, trepaban a las rocas, luego bajaban y subían los cerros, con el fín de matar a los pajaritos. Llegando a la *k'aja* los jóvenes muy inquietos corrieron de un lugar a otro, metiéndose en hoyos y huecos. De repente los jóvenes se encontraron con gran sorpresa en el *wayrahuasis* y vieron allí a un hombre muy extraño que

estaba dormido recostado en un enorme roquedal. Esta persona era anormal. Comentan que tenía la cabeza totalmente sucia con enorme cabellera desgreñada. Estaba completamente desnudo y muy mugriento, pestilente con los mocos colgando de su nariz. Cosa muy raro: tenía huevos grandes y muy hinchados. Los muchachos sorprendidos no pensaron que era el viento y se acercaron; lo miraron sorprendidos y silenciosos. Pero uno de ellos, muy atrevido, tomó su *wachi* sin el menor escrúpulo, apuntó en los huevos del hombre harapiento y flechó con fuerza.

El extraño hombre se despertó suspirando un sonido fuerte y espantoso, comenzó a soplar poco a poco más y más fuerte. Los muchachos desesperados y asustados empezaron a correr. Pero el hombre extraño se levantó y se convirtió en un fuerte viento huracanado. A uno de ellos botó al costado aturdiéndolo, y al muchacho que le había clavado la flecha lo levantó con el *tuyu wayra*[13]. Se lo llevó volando como si fuera un plástico, y lo hizo volar en el cielo de un lugar a otro. Subía y bajaba al muchacho golpeándolo contra los cerros y las rocas, despedazando su cuerpo que quedó hecho añicos.

Cuando despertó su compañero recobrando poco a poco su fuerza, se levantó, caminaba lentamente hacia su casa, muy apenado y asustado. Pero en el trayecto del camino encontró pedazos y trozos de carne de su compañero. Además encontró esparcidas en todo el lugar gotitas de sangre de su compañero. El muchacho regresó a su casa tan apenado y llorando de tan triste suceso que había ocurrido, porque jamás había pensado que habían ofendido al señor del viento.

[10] Sitios maléficos.

[11] Casa del viento.

[12] Roquedales.

[13] Viento remolino.

ANEXO 4

LAS MISAS DE CHUPUKUNI

1. Las misas permanentes.

Existen en Chipukuni ocho misas permanentes que todos los años reciben su atención ritual; estas son:

1. T'uturmuqmisa

T'uturmuqu significa: montículo de totora. Otro nombre para el mismo sector es Jiliri o Tispinsa, lo que indica la abundancia y continuidad de la producción en este milli: "Nunca falla". Cada año hay sembrío y por eso el Lugar (Tispinsmisa; Tuturmuqmisa) recibe dos veces cada año su regalo en "Maraninqamañap uru" (“día del reposo del marani”, en Santa Lucía) y “Yapur Jakqatañ uru” (“día del complemento”, en Candelaria. Esta misa se encuentra en medio del yanasi (terreno que pertenece a la escuela y con que la comunidad aporta a la mantención de la escuela). La explicación de esto es que, antes, los mistis eran propietarios de estas parcelas - las mejores de la comunidad - y que los jaq’is tenían que trabajarlas y ofrecer allí mismo su regalo a la Santa Tierra.

2. K'ilikachinmisa[1]

K'ilik'achini significa: huesos de costilla y mandíbula. Su Misa principal, que es permanente y que se encuentra en una propiedad privada, recibe todos los años su regalo, porque es la Misa de la papa (Ispallmisa) ya que allí la papa da muy bien y aunque la papa en su viaje del sistema de rotación no esté presente en este sector, estará siempre en otro sector. "Ispalla" es el nombre ritual de la papa. Su Misa (Ispallmisa, o K'ilik'achinmisa) se encuentra al borde del camino de herradura. Nota: en K'ilikachini existe una segunda Misa, ubicada en la propiedad de la escuela, que es de atención temporaria y que entra en función una vez cada década, cuando el suyu de la papa llega allí.

3. Chullink'uymisa

Chullink'uyu ("Quebrada del Corazón de Totora") tiene una Misa (Chullink'uymisa) dedicada especialmente a Kirwamama (Madre Maíz), lo que indica que el sector es muy propicio para la siembra del maíz serrano. Por esta

[1] Esta misa se encuentra en una propiedad privada.

razón su Misa se llama también: Kirwamisa. En la oportunidad de la askicha anual para la Kirwamama se paga también al Tullqa - "el Yerno", el Agua del Lago, ya que el "yerno" se sirve de esta misma misa. Nótase que Chullini tiene además una Misa temporaria ubicada en Chullinpata, la que se atiende en el año en que llega la papa en su rotación a este suyu. Esta Misa temporaria - Chullinpatmisa - recibe además la askicha del suyu de Qarmapi cuando la papa llega allí, ya que este suyu no tiene Misa propia.

4. T'allaqullinuymisa, o Trinchiru

Se encuentra en el sector de Qullinuyu ("Cerco de Kullis[2]") en la propiedad de la señora Rosa chejje. En sus proximidades se encuentra dispersada la mayoría de las viviendas del ayllu y tierras de cultivo donde se siembra todos los años. Las tierras son fertilizadas por el guano del ganado que allí se cría. Sucede muchas veces que una mujer de la comunidad, por devoción o por deuda personal con esta misa, se ofrece a proveer los regalos correspondientes en Santa Lucía, porque se dice que "la mujer es la más aceptada por esta Misa".La propietaria, la Señora Rosa Chejje, es muy dedicada y devota a esta Misa, y recibe todos los años con los mejores productos de papas y maíz, y con abundantes claveles a la comitiva que viene a pagar al Lugar y a la mujer que provea sus ofrendas. La gente comenta que la misa de t'allaqullinuyu agarra o coge y hace enfermar a los humanos que le ofende. Mientras a los que le ofrecen regalos les premia. La señora Rosa cuenta su caso: "...Los años anteriores nunca me ha castigado, todo ha sido normal, sólo este año me hizo enfermar por que estuve renegando por los problemas de mi familia. Yo fuí donde un yatiri que mira de las hojitas de coca y el me detectó la enfermedad causada por la misa de t"allaqullinuyu. Entonces tuve que ofrecer regalos y recien sané...".

5. Amaykunkmisa

Amaykunka ("cuello de cadaver") tiene por nombre alternativa "Sabastila" (nombre ritual para el haba) o "Susuya" (nombre ritual para la quinoa), lo que indica que el sector es bueno para la siembra de estos cultivos. La Misa de este sector se llama también "Chana" (el Ultimo de los hermanos) y se encuentra en una chacra comunal, ubicada en una hondura entre dos cerros, cuyo producto se destina a la mantención de la escuela. Aunque la tierra de este sector descanse, su Misa (Sabastilmisa, o Susuymisa, o Amaykunkmisa) recibe todos los años su pago, en este caso especialmente por la quinoa y el haba, aún sembradas en otro suyu.

[2] *Qulli*, un arbol andino.

6. Quwachikmisa

El sector de Quwachiku está relacionado con el viento favorable que trae las nubes de lluvia. De allí su nombre alternativo "Mantu Quwachiku" (Viento de Quwachiku). Su misa (Mantumisa, o Quwachikmisa) está ubicado en el cerro K'ani, a la orilla de una senda. Muhos "pasmarus" sostienen que cuando se le ofrece regalos, ésta conversa con la isla de Amantaña (Amantaní) y ambos se ponen de acuerdo para evitar la venida del "Jach'a Marani" (señor granizo).

7. Q'atawkunkmisa

El sectos de Q'atawkunka ("cuello de cal"), de siembra temporal, es muy propicio para los cultivos de la cebada y la oca. Por eso este sector tiene por nombre alternativo: Sintilla (nombre ritual para cebada); o Julyana (nombre ritual por oca). Su Misa es llamada Q'atawkunkmisa, o Sintillmisa, o Julyanmisa. La explicación es que, aunque el suyu descanse, se ha sembrado la cebada y la oca en otro suyo, por lo que la Tierra siempre recibe en esta Misa el pago por estos cultivos.

8. Umutkuturmisa

Esta misa se encuentra en el cerro del mismo nombre. Se dice que este cerro favorece la producción de la oca. Por eso su nombre alternativo es: Julyanmisa. Julyan es el nombre ritual por oca. Además a un costado de esta misa y sobre una terraza, se encuentra construida 4 mesas de piedra, cada una de ellas de forma circular.Todas muestran una construcción antigua en donde las pequeñas piedras de forma cuadrada se encuentran empotradas en la terraza.De igual forma en sus proximidades se encuentra el complejo arqueológico de Umutkuturi. La característica es de que todas forman una columna ordenada de Este a Oeste, separados por un pequeño espacio. Asi en la primera linea se ubica la denominada Warmimisa (mesa de mujeres), la Chhachamisa (misa de varones) de la comunidad. Luego sigue la T'allamisa (mesa de esposa de gobernadores) y Mallkumisa (mesa de señores gobernadores) .Las dos primeras mesas son más grandes que las dos últimas.La explicación es de que las mesas grandes era y continua siendo ocupado por el ayllu (varones y mujeres) y el espacio de las mesas pequeñas por el taniru, t'alla tana y sus acompañantes en ocasiones del extremo llamado de la lluvia "Uma Qamayan uru". De estas 4 mesas sólo uno (mallkumisa) es utilizado como asiento y espacio ceremonial en ocasiones de visita a la misa de Umutkuturi (Sta lucia), donde la comitiva antes y después de ofrecer los regalos realizan la t'inka en honor a la Julyanmisa.

2. Las misas temporarias.

Además existen diez misas temporarias. Estas reciben su atención ritual cada 10 años y se encuentran repartidas en los 10 suyus rotativos de la papa.

Año 1.	Alajk'uymisa (Misa de la Quebrada de Arriba). Esta Misa se llama también Saminaskuymisa (Misa de la Quebrada de Saminasi).	Saminassuyu
Año 2.	K'ilikachinmisa[3] (Misa del Hueso Saliente de Costilla).	Mutasansuyu
Año 3.	Jat'ajachmisa (Misa de la Porción de Semilla)	Jat'ajachsuyu[4]
Año 4.	K'umuqalmisa (Misa de Piedra Torcida)	Warasuyu
Año 5.	Puriymisa (Misa de Puriya)	Puriysuyu
Año 6.	Chullinpatmisa (Misa del Alto de Chullini)	Chullinsuyu
Año 7.	(--)[5] (Chullinpatmisa)	Qarmapsuyu
Año 8.	Patjapampmisa (Misa de Encima de la Pampa)	Patjapampsuyu
Año 9.	Chuñunpatmisa (Misa del Alto del Chuño)	Phutukunksuyu
Año 10.	Qiswarmuqmisa (Misa del Bosque de Qiswara)	Tapatapansuyu

Nota: existe el recuerdo de una Misa, que desde más de 30 años está en desuso y que se llama "Awkink'uchmisa" (“Misa del Rincón del Padre”) ubicada en el límite entre el milli de Tispinsa y el suyu Tapatapani, que fue temporario. Awkink'uchmisa era propiedad de la escuela, pero cuando la escuela dejó de explotar esta parcela, la gente se apropió del terreno, pero no asumió la respon-

[3] Se trata de la segunda misa de K'ilikachini, la que se encuentra en la propiedad de la escuela.

[4] Jat'ajachi ("puñado de semilla") es un sector que en su parte baja es *milli*, de producción permanente, llamado Jat'ajachmilli; en su parte más alta, Jat'ajachsuyu, se encuentran andenes de producción rotativa, no permanente. Jat'ajachmilli no tiene Misa propia, aunque en el borde de este *milli* se encuentra la Jat'ajachmisa; pero esta corresponde al *suyu*. El sistema de rotación entre los suyus comprende un curso de 10 años en que se recorre el siguiente ciclo: (1) papa; (2) oca; (3) sebada; (4) arveja/haba; (5) descanso; (6) descanso; (7) descanso; (8) descanso; (9) descanso; (10) descanso. De ahí que la Misa de este suyu (Jat'ajachmisa) recibe su regalo solamente en el año en que la papa está sembrada allí. En el año siguiente, la papa corre un lugar, (sembrándosela en Warasuyu, si las condiciones allí son favorables).

[5] Este *suyu* no tiene misa propia; en el año que le toca, se paga su *k'ipi* en la Chullinpatmisa.

sabilidad por su misa.

3. Las misas para la granizada.

Existen también tres misas para la Granizada[6] (Chijñamisa), que son las siguientes:

1. Wilanasmisa, o Qulliwich'inkmisa

Wilanasa ("Nariz sangrando") es un cerro que en su cumbre tiene una Misa para la Granizada, llamada respetuosamente en el contexto ritual: Jach'a Marani, o lluvia grande. Esta Misa recibe su regalo anualmente en el 8º día de la festividad de Santa Lucía. Este lugar de culto (al igual que los dos siguientes) tiene los siguientes elementos: unas piedras medianas que cubren las cenizas de los dones o regalos. Y generamente se ubican en la cumbre de los cerros más altos.

2. Pukarmisa

Esta ubicada en la cumbre del cerro Pukara. Es dedicada a la helada y granizada que viene del Norte . Anualmente recibe su regalo simbólico en el octavo día de la fiesta de Santa Lucia.

3. Quwachikmisa

Se encuentra en la cumbre del cerro K'ani. Esta misa de granizo y sequía de similar manera recibe anualmente su regalo simbólico en el octavo día de la fiesta de Santa Lucía.

4. Tiramaranmisa.

Una Misa muy especial es la 'tiramaranmisa' ("Misa de la tierra del Marani"). Se refiere a la Misa de la familia del Marani del año la que se encuentra en la propiedad del Marani mismo. La "Tiramaranmisa" se encuentra en el sector de las viviendas y va cambiando cada año con el Marani de turno (véase el anexo con el listado de uywiris familiares de Chipuquni). El lugar de entrega de la ofrenda se encuentra cerca de la casa del Marani y su kawiltu. Con anterioridad el Marani prepara este lugar con unas piedras planas (Misaqala) que han de cubrir el feto. Esta Misa (en terreno privado del Marani de turno) recibe en principio los regalos llamados askichata una sola vez (al no ser que la misma

[6] Qulliwich'inka, o Wilanasa, es la casa de la Granizada (que viene) del sur; Umutkuturi es la casa de la Granizada del Norte; Pukara es la casa de la Helada; Quwachiku es la casa de la Sequía y del Calor. En tiempo de sequía y calor, el Marani se encarga de solicitar los servicios del taniru, quien realizará la ceremonia correspondiente en Quwachikmisa: la misa de Quwachiku

persona o familia vuelve a asumir otra vez más el cargo de Marani); después permanece activo como uywiri[7]. Esta última tambien recibe de la familia propietaria los respectivos regalos. Estas consisten en hojitas de coca,vino tinto,azucar blanca,cebito de llama y las florecillas rojas de clavel. Comunmente se le ofrece los dones en la festividad de año nuevo, en espíritu y en San Juan. La persona encargada de preparar los regalos son los "pasmarus" u hombres de experiencia. De no existir esta última se le solicita los servicios del Yatiri. Todos los uywiris de las familias del ayllu son de atención permanente y dependen tambien de la voluntad y conveniencia de cada familia.

5. Las misas familiares.

Existen 46 misas familiares en la comunidad de Chupuquni. Cuando la familia "propietaria" de uno de estas misas, llamadas uywiri, asume el cargo de Marani, automáticamente su uywiri pasa a ser la "Tiramaranmisa" durante ese año. Estos uywiris, según los tres sectores habitadas de la parcialidad, son los siguientes:

CHULLINPAT UYWIRIS

1. Phina Uyu uywiri	Familia Julián Mendoza Añamuro
2. Qantut Punk uywiri	Familia Julián Mendoza Añamuro
3. Pa: Muqu uywiri	Familia Julián Mendoza Añamuro
4. Qantut Pat uywiri	Familia Natividad Condori Apaza
5. Chullinitpat uywiri	Familia de Maximiliano Mendoza Calla
6. Qulli Uyu uywiri	Familia Exalta Calla Condori

PURY UYWIRIS

7.- Qantutpat uywiri	Familias Honorato Condori
8.- Chakañ pamp uywiri	Familias Domingo Condori Mendoza
9.- Waranqan uywiri	Familias Lucio Condori

CHIPUQUN UYWIRIS

10.- Marquy uywiri	Familia Vicente Añamuro
11.- Tuku Utjañ Uywiri	Familia Abdón Añamuro
12.- Qillapat uywiri	Familia Feliciano Mendoza

[7] Distíngase bien esta uywirmisa de la mesa ritual grande que el marani ha de construir también a un costado de su patio para las sesiones rituales en las que las autoridades preparan las ofrendas durante el año de su ejercicio. Esta mesa grande se llama: "misa askichaña".

13.- Q'illunq'illun uywiri	Familia Gabino Calla
14.- Ch'ijicach uywiri (1)	Familia Rufino Calla
15.- Ch'ijicach uywiri (2)	Familia Julio Gutiérrez - Pablo Gutiérrez
16.- T'uqhum uywiri (1)	Familia Domingo Condori
17.- T'uqhum uywiri (2)	Familia Patricio Calla
18.- T'uqhum uywiri (3)	Familia Maximo Añamuro
19.- Suraq'uch uywiri	Familia Eusebio Calla
20.- Q'arapat uywiri (1)	Familia Fortunato Pari
21.- Q'arapat uywiri (2)	Familia Pascual Quispe Condori
22.- Juluy uywiri (1)	Familia Florentino Añamuro
23.- Juluy uywiri (2)	Familia Pascual Añamuro
24.- Qimsapat uywiri	Familia Honorato Añamuro
25.- Yaritpunk uywiri	Familia Calla Añamuro
26.- Turnuqapuñ uywiri	Familia Donato Añamuro
27.- Q'arapat uywiri	Familia Gregorio Chejje
28.- Aqupat uywiri	Familia Pedro Mendoza
29.- Sajwanpat uywiri	Familia Florentino Añamuro
30.- Ch'ijipamp uywiri	Escuela 72397 (Centro Ed. Primario)
31.- T'ulapat uywiri	Familia Lucio Gutiérrez
32.- Qullinuy uywir	Familia Abdón Quispe
33.- T'alla Qullinuy uywiri	Familia Rosa Chejje
34.- Tika punk uywiri (1)	Falimilia Daniel Añamuro
35.- Tika punk uywiri (2)	Falimilia Valentin Condori
36.- Qarqa Muqh uywiri	Familia Nasario Quispe
37.- Kallipat uywiri	Familia Indalecio Quispe
38.- Salvypat Uywiri	Familia Valeriano Gutiérrez (Taniru)
39.- Wilapat uywiri	Familia Pedro Quispe
40.- Asirun uywiri	Familia Luciano Añamuro (T'alla Tana)
41.- Jach'a Amaymuqh uywiri (1)	Familia Catalina Añamuro de Quispe
42.- Jach'a Amaymuqh uywiri (2)	Familia Pedro Condori Apaza.
43.- Jach'a Amaymuqh uywiri (3)	Familia Francisco Quispe Quispe
44- Ispall uywiri	Familia Rosa Chejje
45.- Jisq'a Amaymuq uywiri (Mallku)	Familia Nicolas Quispe
46.- Ch'illqhapat uywiri (T'alla)	Familia Nicolas Quispe

6. Las oratorias, o *saywas*.

Finalmente señalamos 14 oratorios o *saywas*, que son torres de piedra. Solamente mencionamos aquí las que están en uso. Existen otras en desuso, algunas a penas reconocibles y otras desarmadas con el tiempo. Estas oratorias sirven como guardianes que protegen de la helada y granizada; en algunos casos

están vinculados a zonas de cultivo.

1.- Oratoria de Kanta
2.- Oratoria de Qinawri o Pukara[8]
3.- Oratoria de Phikani
4.- Oratoria de Watawatani
5.- Oratoria de Chhulliñpata
6.- Oratoria de Umutkuturi
7.- Oratoria de Achakallani
8.- Oratoria de Wara
9.- Oratoria de Tika Cirka
10.- Oratoria de Quwachiku (esta asociada con la misa de sequía)
11.- Oratoria de K'ani
12.- Oratoria de Wila Kunka
13.- Oratoria de Ch'ijulla
14.- Oratoria de Qulli wich'inka (está asociada con la misa de granizo)

7. Ispimisa

Finalmente señalamos las cuatro misas, o *intriwu*, para las ofrendas destinadas al espíritu de los peces. Estas misas se encuentran en la playas de Chipukuni.

1.- Qarqanasa
2.- Charajach'i
3.- Quwachiku
4.- K'atawik'uchu

[8] Esta torre está asociada con la misa de helada del lugar.

BIBLIOGRAFIA

Apaza Ticona, Jorge

1996 Conversación entre diferentes formas de vida del agua con los demás miembros del ayllu del los pueblos aymaras de Conima y Tilali - Puno; MS Chuyma Aru, Puno.

Arnold, Denise Y., comp.

1997 Más allá del silencio; las fronteras de género en los Andes; La Paz, CIASE/ILCA.

Benedict, R

1934 Patterns of culture; Houghton Mifflin, New York, 1934.

Berg, Hans van den

1985 Diccionario Religioso Aymara, Ed. CETA-IDEA, Iquitos.

1989 La tierra no da así no más. Los ritos agrícolas en la religión de los Aymaras-Cristianos de los Andes; Amsterdam, CEDLA.

Briggs, J.

1970 Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family; Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

Cáceres Ch., Efraín

1988 Si crees, los Apus te curan. Medicina andina e identidad cultural; Cusco, Ed. CMA.

Cesara, M.

1982 Reflections of a woman anthropologist: No hiding place; Academic press, London, 1982.

Cutipa Añamuro, Guillermo

1992 Marani: autoridad y poder en el contexto simbólico andino; caso: parcialidad Chipukuni, Moho, Huancané; (tesis de grado de la U. Nacional de Puno); Puno, Perú.

Cutipa Luque, Higinio

1966 Monografía de la Comunidad de Chipoconi (ayllo Marca Yocca, Distrito de Moho, Provincia de Huancané, Departamento de Puno; (Tesis de la escuela normal urbana de Varones de Arequipa).

Chambi Pacoricona, Nestor & Walter

1995 Ayllu y papas; cosmovisión, religiosidad y agricultura en Conima, Puno; Ed. Asociación Chuyma de apoyo rural "Chuyma Aru", Puno.

Denevan, W.M, & Turner, B.L.

1974 Forms, functions and associations of raised fields in the Old World Tropica; en: Journal of Tropical Geogaphy, Nº 39, pp.24-33.

Dirección Nacional de Agricultura - Oficina de Estadística

1995 Los departamentos del Perú en cifras; suplemento especial.

Donner, F.

1982 Shabono. A visit to a remote and magical world in the heart of the South American jungle; Delacorte Press, New York, 1982.

Earls, J.

1976 Evolución de la administración ecológica inca; en: Rev. del Museo Nac., t. XLII, pp. 207- 245.

Eliade, Mircea

1967 El mito del eterno retorno; Madrid.

Epstein, A.L. (ed.)

1967 The Craft of Anthropology; Tavistock Publications, London, 1967.

Estermann, J.

1994 Andine Philosophie. Ansätze zur Rehabilitierung kolonisierten Denkens; en: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Nº 50 - 1994/3), Immensee; pp.189-206.

Evans-Prichard, E. E.

1940 The Nuer; Oxford University Press, Oxford, 1940.

1951 Kinship and marriage among the Nuer; Claridon Press, London, 1951.

Fernández Juárez, G.

1995 El Banquete aymara: mesas y yatiris; HISBOL, La Paz.

Flores Ochoa, J., & Paz Flores, P.

1983 El cultivo en qocha en la puna sur andina; en: Ana María Fries (ed.) Evolución y Tecnología de la Agricultura Andina. Proyecto Investigación de los Systemas Agrícolas Andinos. IICA/CIID/III, Cusco.

Greslou, François

1991 La organización campesina andina, en: PRATEC, Cultura andina agrocéntrica; Lima.

Grillo, Eduardo

1990 Visión andina del paisaje; en: Pratec-PPEA-PNUMA (eds.) Sociedad y Naturaleza en los Andes; t. I, pp. 133-167.

1995 ¿Desarrollo o descolonización? - Segunda versión revisada, en: ¿Desarrollo o descolonización en los Andes? , PRATEC, Lima, p.257-320.

Instituto Nacional de Estadística e Informática, INEI.

1993 Resultados definitivos de los censos nacionales: IX de la población y IV de la Vivienda; Lima.

Isbell, W.H.

1974 Ecología de la expansión de los Quechwa-hablantes; en Revista del Museo Nacional, t. XL, pp.139-155; Lima.

Jongmans, D.G., & P.C.W. Gutkind (eds.)

1967 Anthropologists in the Field;Van Gorcum, Assen, 1967.

Kessel, J. van

1991-a Tecnología aymara: un enfoque cultural; Cuadernos ICTA Nº 3; CIDSA, Puno.

1991-b Ritual de producción y discurso tecnológico andino; Cuadernos ICTA Nº 5; CIDSA, Puno.

Kessel, J. van, & D. Condori,

1992 Criar la Vida: trabajo y tecnología en el mundo andino; ed. Vivarium, Santiago.

Kloos, Peter

1988-a Filosofie van de Antropologie (la Filosofía de la Antropología); M. Nijhoff, Leiden.

1988-b Land policy and agricultural underproduction in a singhalese village in Sri Lanka»; en: South Asian Anthropologist,1988.

Kusch, R.

1970 El Pensamiento indígena anerican; México.

Lizot, J.

1976 Le cercle des feux: faits et dits des indiens Yanomami; Ed. du Seuil, Paris, 1976.

Malinowski, B.

1967 A diary in the strict sense of the term; Harcourt, Brace & World, New York, 1967.

Mamani Calla, Oscar

1985 Un chaco de zorros en una parcialidad aymara de la Provincia de Huancané (Puno)", en: Revista Antropológica Nº 3 del Depto. de Cs. Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.IX-XIII.

Masson, L.

1986 Rehabilitación de andenes en la comunidad de San Pedro de Casta, Lima; en: Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, Presente y Futuro; CONCYTEC, Lima, pp.207-216.

Montes Ruiz, F.

1986 La máscara de piedra; simbolismo y personalidad aymaras en la historia; La Paz.

Pareja, N & J. Pérez

1899 Diccionario de Ciencias Eclesiásticas, vols. I-IV; Subirana Eds., Barcelona.

Ploeg, J.D. van der

1987 On Potatoes and Metaphor; MS.

Powdermaker, H.

1967 Stranger and Frend. The way of an anthropologist; Secker & Warburg, London.

Quiso, Victor

1994 La chacra con patas.Ed. Chuyma Aru, Puno.

Ramos Gavilán, Fray Alonso

1976(1621) Historia de Nuestra Señora de Copacabana; La Paz, Academia Boliviana de Historia.

Rengifo Vásquez, G.

1990 La chacra en la cultura andina; PRATEC, Lima.

Rosaldo, Renato

1991 Cultura y verdad; nueva propuesta de análisis social. Grijalbo, México.

Rösing, Ina

1993 Rituales para llamar la Lluvia; Mundo Ankari 5, Segundo ciclo de Ankari: Rituales Colectivos de la región Kallawaya en los Andes Bolivianos. La Paz, Los Amigos del Libro.

Siskind, J.

1973 To hunt in the morning»; Oxford University Press, New York,1973.

Tomoeda, Hiroyasu

1985 The llama is my chacra: metaphor of andean pastoralists; en: Shozo Masuda, Izumi Shimada & Craig Morris (Eds.): Andean ecology and civilization, an interdisciplinary perspective on andean ecological complementarity. Tokyo, the Universitary of Tokyo Press, pp.277-299.

Tschopik, H.

1968 Magia en Chucuito; los Aymara del Perú; México, I.I.I.