

## *Lenguaje y gesto ritual en el Sur andino*

Henrique Osvaldo Urbano

DURANTE VARIOS MESES DEL año 1974, reunimos algunas entrevistas en quechua sobre ritos y rituales del Sur andino. Los casos que hoy transcribimos directamente del quechua, forman parte de entrevistas más largas. Seleccionamos solamente algunas partes de la entrevista fijándonos principalmente en cuestiones de vocabulario y gestos rituales.

Como se puede verificar, el lenguaje ritual no está definitivamente fijado. Algunos términos que el lenguaje común y corriente utiliza siguen todavía sin una significación exacta y muchas veces son empleados en contextos algo diferentes. El hecho puede ser interpretado de diferentes maneras. Pero, una de las razones, es sin duda, el hecho que el rito y los gestos rituales en general, están aún vivos en el Sur andino y continúan siendo una forma adecuada de manifestación y de expresión de vida comunitaria. Por eso, los términos evolucionan como toda forma de vida.

Al leer los *casos* que transcribimos, aparecen tres principios como orientadores de la vida ritual del Sur andino. El primero es el carácter eminentemente selectivo del gesto ritual. El rito

escoge los elementos más significativos de la vida cotidiana para decir lo que es y lo que no es esencial al hombre que siembra, que cosecha, que espera las lluvias y la estación seca, que necesita de carne y de lana. Por eso, el ritual de cada región o hasta de cada pueblo es un índice altamente sugestivo y exacto de las preocupaciones e intenciones del hombre andino.

El segundo aspecto es el siguiente: el ritual reúne a los hombres de una región alrededor de un cierto número de principios, de valores y de normas que aceptan como fundamento último de su vida comunitaria. Porque un ritual no tiene sentido fuera de la creencia común en su eficacia ya que la fe en el gesto que se realiza, es toda su razón de ser. Así, el ritual no es sólo la afirmación de una exigencia individual delante de los peligros o de las dificultades que el campesino enfrenta, es también la afirmación de una solidaridad común, que al fin y al cabo es la justificación de la vida del grupo.

El tercer aspecto que deseamos subrayar es que el ritual por su carácter eminentemente objetivo, ofrece la posibilidad de un conocimiento más adecuado de la lucha cotidiana del campesino, no sólo frente a la naturaleza, sino también frente a los grupos que lo rodean. Porque él no está sólo, y por tanto, tiene que definirse como poseedor de ganado o de tierra, como vendedor o comprador, como partícipe de la vida de la sociedad a la que pertenece. Miembro de una comunidad, él es también miembro de una sociedad amplia que extiende sus brazos hasta las comunidades más alejadas. Detectar esa influencia en el grupo comunitario o regional es igualmente averiguar como son percibidos los símbolos o los signos que son exteriores a la vida de dichos grupos.

## I

### EL GESTO RITUAL

#### **Caso 1: Pacaritambo:**

*Saminchay y T'inca.* Se sale al canto de las estancias llevando un tachito *ñawin aja* (ojito de la chicha o la primicia), una o media botella de trago y vino. Una vez que se está fuera de la estancia, cerca de la puna o del cerro, se hace la *t'inca*. Se llama a todos los cerros *saminchando* a cada uno de ellos.

brindándoles chicha, trago, vino y otros productos para que ellos protejan a los animales, para que no mueran desbarrancados, *qaqapasqa*, empachados, *torsonasqa* y para que se reproduzcan.

En mi pueblo, hacen muy bien el *saminchay*, *sumaqtan saminchanku*.

San Juan y Carnavales son las fechas en que se hace el *saminchay* para que se reproduzca el ganado. Todo el que tiene harto ganado, jamás puede dejar de hacer el *saminchay*.

En San Juan vienen las amistades desde muy lejos y le dan al ovejero, trago, tres o cuatro botellas, a veces coca y azúcar. El ovejero les regala una oveja como para degollar.

No parece que haya un ministro especialmente encargado para celebrar el *saminchay* o la *t'inka*. El propietario del ganado o el jefe de familia se encarga de presidir los ritos que se celebran en dos lugares: en las estancias y cerca de los cerros o en la *puna*. La invocación de los cerros obedece a la regla que los considera como los espíritus o los dioses protectores de la región, de la comunidad o del pueblo.

Ellos reciben las ofrendas, la chicha, el trago o el vino, porque son ellos los que deben proteger los animales. Se emplean dos términos para designar los cerros: *aukikuna* y *apukuna*. Dirigiéndose a ellos se recita entre otras fórmulas la siguiente: "Awkikuna, apukuna, para que sirvamos a los Santos, multiplica una, dos, tres canchas (de ganado)" (*Farfán*, 1950: 263).

### **Caso 2: Matinga, Puna de Písaq:**

*Ruwalkunapaq Alcansu*. Para hacer el *alcansu* hay que comprar el *despacho hampi*. Se compra en el pueblo por treinta soles. El *despacho hampi* es una mezcla de varias cosas chicas que sabe juntar el que prepara. Poniendo este *alcansu* a la tierra, se pide por la salud de los animales para que no se desbarranquen, para que los zorros, *atos*, y los pumas no los asusten.

El *coca k'intu* que nunca debe faltar en los *alcansu*, se escoge por separado para el *alcansu* de las vacas, de las ovejas y de las llamas.

En el *alcansu* de la llama se le pone el *chaquín*, pie, para que la llama ande bien y no esté correteando haciendo daño a las chacras ajenas.

El *alcansu* se ofrece diciendo: —“Kaytan alcansamushiayky Pitusiray, Apu Sawasiray, Apu Contor Moqo, Apu Panti Ch'ipa, Apu Akhanaku...”. También se ofrece al Apu Salqantay. Se sopla a la tierra para los *Ruwal*.

En la *t'inka*, *ruwalta saymina*, hay que halagar al *Ruwal*, comprando despachos, para alcanzarle y poniendo a las rendijas de las peñas, de noche y alejado del pueblo donde no se oigan los ladridos de los perros para que entre ellos se llamen los *Ruwal* y los *Apu*, *Paykuna pura Ruwal Wajanakunku*.

Se hace en los meses de agosto, setiembre y octubre, para proteger al ganado de las enfermedades, para evitar muertes accidentes y para favorecer su reproducción.

*Ruwal* es la misma cosa que *Apu*.

El *alcansu* o el *despacho* es el conjunto de elementos materiales utilizados en el rito: coca y trago. La *t'inka* designa los gestos y las palabras de la ofrenda a los *Ruwal* o *Apu*. Según el caso -2, *Ruwal* y *Apu* son términos sinónimos. En la región de la puna de Písaq, ellos son:

Apu Pitusiray  
 Apu Sawasiray  
 Apu Contor Moqo  
 Apu Panti Ch'ipa  
 Apu Akhanaku  
 Apu Salqantay

Son considerados como seres vivos, hablan entre ellos y se aconsejan mutuamente. El “soplo” a la tierra sugiere una relación íntima entre el que celebra el rito y la tierra, como una manera ritual de comunicarse con el espíritu vivo de los *Apu* o el *Ruwal*.

### **Caso 3: Waka Wasi, Lares:**

*La t'inka*. Para hacer la *t'inka* se utiliza trago y chicha. Además hay que comprar el *despacho hampi*, un juego. Se com-



pra en juego, todo preparado, en docena, con dos *sullu*, aborto o natimuertos, de ganado. Todo esto hay que escoger y así preparar el *pago* para la tierra.

Al hacer el *pago* se dicen oraciones y se pide al *Ruwal* para que el ganado no se desbarranque, para que no le ataque las enfermedades, para que el zorro no se lo coma y para que se reproduzca más que el año pasado.

El *Ruwal* es igual que el *Apu*. El *Ruwal* más grande de mi pueblo es el *Joq'o*. Hay también un *Ruwal* menor del que ya no me recuerdo porque hace mucho que salí de allí para trabajar en el Valle donde cogí la tuberculosis.

La *t'inka* se hace en Patrón Santiago que es el 25 de julio. Es la fiesta del pueblo. En San Juan se hace la *marka* y la *t'inka* de las ovejas.

En Patrón Santiago se hace la *t'inka* del caballo, porque el Patrón Santiago es el dueño de los caballos.

Las diferencias que presenta el caso-3 son ante todo locales. El *Ruwal* más grande es el *Joq'o*. Las fechas para celebrar la *t'inka* son las fiestas de San Juan y de Santiago, en los meses de junio y julio. Santiago es el patrón de los caballos. Las ovejas reciben la *marka* o *señalakuy* en la fiesta de San Juan: es la manera de diferenciar ritualmente el ganado. Cada rebaño tiene su *marka*. Como generalmente sucede en todo el Sur andino, la ofrenda a la tierra se llama *pago*. Este gesto parece ser la primera etapa del ritual de reproducción y protección del ganado.

#### **Caso 4: Ch'amaka, Chumbivilcas:**

*La t'inka.* Se pone un despacho para pedir el favor de los *Apu*.

El *despacho* se prepara con las siguientes cosas:

q'ello sara,  
 yuraq sara,  
 kulli o yana sara,  
 oqe sara,  
 t'inka sara,  
 oqputu cebada qolqepaq,  
 incienso,  
 llama wera: pecho y rurun,  
 coca ruru,  
 coca k'inku.

Todo esto se humea en las brasas. Después se hace pasar por las vacas, por los caballos, por las ovejas, llamando a la tierra: "Q'onochina brazapi chayta pasachina wakapaq, caballupaq, ovejapaq terrata wajakuspa". Separado se hace humear para cada ganado en dirección de la salida del sol.

En la puna deguellan un cordero o una llama, lo asan y lo comen sin sal para que el ganado se reproduzca. En el corazón ponen el *golque libro* y el *qori libro*, también para propiciar la reproducción. Después de terminar de comer, juntan los huesos y los entierran para relajar la tierra, *relaja tierra-paq*. La sangre del animal sacrificado, *ch'allarunku*, sirve para rociar el lado por donde sale el sol.

Después beben licor hasta muy tarde.

La *t'inka* se realiza en Carnavales y en agosto, Mamacha Asunta. En Carnavales la *t'inka* es muy alegre. Salimos bailando la Qaswa, hombres y mujeres, arreamos las vacas y las ovejas con sus banderines y estandartes y nos amanecemos bailando y tomando.

Algunos de los datos de este caso se presentan por primera vez. En primer lugar, los elementos que constituyen el *despacho* son nombrados con cierto detalle: cuatro especies de maíz, cebada, coca, grasa, pecho y entrañas de llama e incienso. En segundo lugar, los lazos entre la *pachamama* y el ritual del ganado son claramente subrayados por el gesto de humear el ganado al mismo tiempo que se reza a la tierra-madre. Este gesto, que es otra dimensión del rito en honor de la tierra, se realiza en dirección a la salida del sol. Estas dos acciones rituales son simultáneas. Lo mismo sucede con el sacrificio del cordero o de la llama, ya que la sangre se lanza en dirección a la salida del sol. La aspersión es un gesto ritual específico claramente enunciado con el empleo del verbo *ch'allay* (Cf.: Lira, S/f.). Contreras distingue en los ritos ganaderos dos grandes momentos: el *ch'allakuy* y el *señalakuy*, es decir la acción de asperjar con trago o con chicha los animales o la tierra, y el acto de marcar el ganado (Cf.: Contreras, 1956).

### **Caso 5: K'aqllarayan. Puna de Pisaq:**

*El alcansu* — Durante todo el mes de agosto, a partir del primer día del mes, hacemos el *qostichiy*, humear, al *Ruwal*

Todos los días de este mes, *Ruwalman haywanku despachuta*, alcanzan al *Ruwal* un pago o un despacho.

El *despacho* consiste en una mezcla de productos como el *coca k'intu*, el *sanku*, que es un plato especial de maíz y trigo molido, el *despacho hampi* que es una mezcla especial de hierbas y objetos pequeños, que se puede comprar ya preparado en el mercado.

Todo este preparado del *despacho*, juntamente que el *despacho hampi* se debe quemar para hacer el *alcansu* al *Ruwal*. El *despacho* del *alcansu* se hace arder a una altura regular. Para hacer fuego se utiliza el estiércol del ganado. Algunos arman leña bien bonito, como un cerquito y la prenden para que allí pase el *despacho* y allí reciban los *Ruwal*.

Después de quemar el *despacho*, se hace el *sanku* en crudo y también se quema. Eso reciben los *Ruwal* para la tierra.

También en el mes de agosto se hace el *despacho* para los *runas*, se pone el *despacho* al *Ruwal* para que nos proteja, para que no nos dé enfermedades y si nos dá sólo nos dé en forma leve.

¡Así es pues! El *Ruwal* también nos ayuda y protege a nosotros, nuestro ganado también pasta solo en las lomas y los zorros no se le acercan. Nuestro *Apu* siempre nos cuida cuando le ponemos un *alcansu*. Cada uno de nosotros escoge un *Apu* protector. No le digo el nombre de mi *Apu* protector, ni del que protege a mi mujer porque no se debe decir: podríamos caer de su protección o tal vez podríamos despertar su ira.

Así, en agosto, hacemos los *despachos*. Lo mismo con *coca k'intu* para el ganado, para las vacas, para la tierra, para los *runas* para todos, durante todo el mes de agosto.

Los *Ruwal* no son los cerros grandes. Son los medianos, *taqsalla Ruwalqa*. Los *Apu* que tenemos son el *Cruzpata* y el *Paqas*.

Entre los productos que constituyen el *despacho*, el caso -5 nombra el *sanku*, plato especial de maíz y trigo molido. Es quemado y en seguida ofrecido a los *Ruwal* a través de la *Tierramadre*. El *despacho* también pasa por el fuego para poder ser

recibido por los *Ruwal*. El consumir las ofrendas en el fuego es considerado como medio obligatorio para que los espíritus de los cerros acepten los dones de los *runas*. La ceremonia se realiza en el mes de agosto, implorando todos los días la protección para los animales y los *runas*. Cada *runa* escoge su *Ruwal* particular y es venerado por la familia que guarda su nombre en secreto. *Cruzpata* y *Paqas* son los de nuestros informantes. Los lazos estrechos que unen los *Apu* y la familia, están claramente subrayados en el carácter personal atribuidos al *Ruwal*: "podríamos despertar su ira". Nótese que los *Apu* son cerros más grandes que los *Ruwal*.

### **Caso 6: Hda. Queñaparu, Paruro:**

*La t'inka*. En Carnavales y en Mamacha Asunta hacemos la *t'inka* del ganado, se alcanza a los *awki*, *haywakunku awki-man*.

El que va a hacer la *t'inka* toma una copa de licor y otra de chicha a nombre de los *awki* que llama y, la sobrita la echa, *ch'alla*, a la tierra.

Esta *t'inka* se hace para poner el ganado bajo la protección de los *awki*, para que no les suceda daños y se reproduzcan con mayor facilidad. Para que esto suceda hacen un *pago* o *despacho* a los *awki*.

El *pago* se prepara tomando trago y chicha con tres *coca k'intu*, es decir tres hojas de coca tierna, de bonita forma y sin ningún rasguño, con *llama untu*, cebo de llama, y *pichu wera*, cebo de pecho de res y de cordero. Se junta esto y se hace el *saminchay* o el *hayway* a los *Apu*.

Esta *t'inka* se puede hacer de día o de noche. Si es de noche uno se amanece tomando.

En San Juan, hacemos el oveja *qoqini* o *qosminchay*, humear a las ovejas. Las humeamos en sus corrales y también hacemos la *t'inka*. Ha esto también le llamamos *oveja velay*, velar la oveja, porque nos amanecemos tomando trago y chicha, haciendo la *t'inka* a las ovejas. Para esa noche degollamos una oveja y la comemos asada con toda la familia y los amigos. A todos los que les ha tocado comer el costillar, reúnen los huesos y alcanzan al dueño de casa y



éste con una *coca chuspacha*, bolsita de coca vacía, llama al vacío diciendo: “—Hampuy, hampuy, hampuy...”. Esto es para que por cada costilla haya una oveja. El dueño de casa o el *oveja velakuq*, el que vela las ovejas, antes de hacer el llamado, al recibir cada hueso de costilla dice: “—Kayta samaya muyku tal fulanuqta”. Esto te respiramos de fulano de tal. Cada uno de los que alcanzan el hueso de costillar da su nombre al que llama a los *awki*. Después, el que llama junta los huesos, dice una oración, los humea y los quema.

Para este San Juan se hace el *tik'illachiy* de las ovejas. Este *tik'illachiy* consiste en ahuecar las orejas de las ovejas y ponerle hilos de color.

Las vacas se *t'inkan* en Carnavales y Mamacha Asunta. Por eso esta fiesta se llama *Wakaq*, de la vaca. Los que tienen harto ganado se amanecen en la *t'inka*, cantando el *waqa taki-cha*, canción de la vaca, y tocando la *tinya*, *tin, tin*, diciendo.

Sólo los adultos hacemos todo esto. Los niños se quedan cuidando el ganado. Algunas veces en la *t'inka* se puede llamar al hijo mayor y hacerle *saminchar*: tomar el primer vaso de chicha y ofrecer a los *awki*. El *awki* nunca debe quedar falto de *t'inqa*, así se tenga una o dos cabezas de ganado.

*Awki* o *apu* es igual. Ambos son el espíritu de los cerros.

Los *awki* son los cerros grandes. Los *awki* de mi tierra son:

Qaranqa  
Wawachayoq Orqo  
Saqsaywaman.

La *t'inka* en las ovejas se hace en tres etapas distintas: el *oveja qoymi* o *qosmichay*, sahumero de las ovejas; el *tik'illachiy*, ahuecar las orejas; el *oveja velay*, velada de las ovejas. Los dos primeros momentos rituales preparan la ofrenda definitiva a los *awki* o a los *apu*, que festejan después en la velada con todos los participantes. Pero antes de la velada celebran una cena familiar con los invitados, donde se come cordero asado. Los huesos sirven para indicar el número de crías deseadas en la reproducción. Y el “soplo” es la vida que se comunica. Tales gestos rituales no parece que estuvieran presentes en la *t'inka* de las vacas. Pero la intención de proteger y de reproducir abundantemente el ganado, está presente en las *t'inka* de los dos tipos de ganado.

**Caso 7: Sicuani:**

*La t'inka.* Se hace en Carnavales, desde la semana de las comadres. En martes de carnaval se *t'inka* las llamas y, los que quieren, las *paqochas*. En lunes de carnavales, *lunes suyo*, se señalan las ovejas. El día miércoles se *ch'uyan*, echan trago y chicha a la tierra, para los caballos y las vacas.

Para hacer el *pago* a los *Apu* hay que hacer *qoqmichir*, humear, el ganado. Para humear hay que poner maíz de varios colores. Cada color de maíz que se pone es para que las crías que nazcan tengan esos colores. El maíz que más usamos es el de colorcito, aunque el *oqe*, plomo, es el más cotizado.

Se toma grandes caporales de chicha de una vez, sin parar y se dice: "—¡Llamapaq samayuy!" es decir, "Bébelo o respíralo para las llamas", y en ese orden, empezando por las llamas se va bebiendo para todos los ganados hasta quedar embriagados.

Al *qoqmichir* se vuelve a tomar chicha en grandes caporales, se obliga a tomar a los visitantes y ellos toman diciendo. "—Llama yanallapqa samashiani... ch'umpi... way q'ello..." y otros colores"; es decir "para la llama negra estoy respirando o bebiendo, para marrón, para la amarilla y otros colores". La chicha se toma de una vez hasta terminar el vaso.

También en esta fiesta casi todos sacan sus corralitos. Son canchoncos hechos de barro con un poco de altura que llevan dentro llamitas hechas a la perfección con un huequecito a la espalda. A estos huequitos de la espalda los rellenan. *takurunku*, con trago, vino y chicha, tanto que se llena la cancha y rebalsa. Le echan flores, le vuelven a echar trago y siguen bebiendo.

Los niños o algún cuidadoso recoge esta cancha y todo ese eso esta fiesta se llama *Wakaq*, de la vaca. Los que tienen sobrante de flores y de trago, chicha y vino, lo echa a un rincón de la cancha del ganado, haciendo un hueco en la esquina y tapándolo luego, como hace el gato al orinar.

Al día siguiente, los de la *t'inka* no se acuerdan como ofrecieron al *apu* y por si este haya quedado falta de algo vuelven a *t'inkar*. A esto se le llama *ch'akipa* o *uma hampicha*, fiambre o remedio de la cabeza.

Algunos hacen su corralito con su cerrito de pasto al centro y amarran flores a los caballos y van a un cerro, T'ikapampa, donde hay feria. De allí traen manzanas, duraznos y pan para los pastores.

La *t'inka* se tiene que hacer con mucho gasto porque según el gasto que se haga los *apu* cuidan bien o mal a los animales. Al ofrecerles se les dice: "—Con tus perros házmelo cuidar bien..." Así ni siquiera los zorros se acercan de los animales. Prefieren comerse de los otros que no han hecho una buena *t'inka*.

Con este caso deseamos inmediatamente subrayar dos aspectos: el de la importancia del color de la lana del ganado, en las llamas y la representación figurada de los "corralitos" o de los animales. El color de la lana tiene diferentes precios en el mercado. Naturalmente, el color preferido es aquel que es más bien pagado. El pedido y las invocaciones a los *Apu* está, de esta manera, condicionado por los precios de la lana. También existen preocupaciones económicas en lo que respecta a la ofrenda, ya que ésta parece condicionada por la riqueza del propietario ganadero: cuanto más se quiere obtener de los *Apu*, más rico debe ser el *pago*.

### **Caso 8: Piri, Ollantaytambo:**

En mi pueblo, durante todo el mes de agosto se hacen los *pagos* a la tierra. Como en toda gran ceremonia, primero se atiende a la autoridad, en este caso es el *Apu Mayor*. Los *Apus Mayores* son los *Apus* más altos, los más chicos son los *Apus menores*.

Al poner el *pago*, a los *Apus Mayores* se les pone seis pares de *coca k'intu* y a los *Apus Menores*, sólo tres. Los *coca k'intu* se pone bonito, las hojas de cara, no de *t'iqrampa* (re-vés), se les pone uno a uno con sebo de llama y se sopla con cañihua cruda; esto es el *saminchay*.

El *saminchay* lo hace el que sabe, casi todos los pastores lo saben, tanto mirar aprendieron. Cuando son jóvenes y no están seguros, pueden *mink'arse* (pedirlo) al más viejo de la comunidad, a algún "curioso" o al *apu* de la comunidad que es la persona más respetable.

El que hace el *saminchay* tiene que saber bien los nombres de cada uno de los *apu* para ir llamándolos uno a uno en orden jerárquico; no se debe olvidar el nombre de ninguno. También debe de saber todos los nombres de la Santa Tierra para ir nombrando lugar por lugar para poner el *pago* para cada lugar.

El *saminchay* se hace en un lugar un poco alejado de la casa, donde resulte cómodo, generalmente donde toma agua el ganado y allí también se le encuentra cuando se pierde.

El *samay* lo hacen todos los comensales que asisten a la casa del dueño del ganado. Se hace comiendo el costillar asado. Esto es para pedir a los *apu* los colores con los que uno quiere que nazca el ganado.

Al hacer el *samay* se dice así: *Taytay, Mamay, noqaqa samaykuni ima sumaq...* (nombran los colores). Quiere decir: Padre, madre, yo respiro una linda... Algunos de los colores que dicen son:

Ch'umpi lliqllapaq	—	Para la lliqlla beige;
Sani K'antipaq	—	Para el hilado beige claro;
Chinqchinpu hallestapaq	—	Para el blanco albo;
Suyo Callejonpaq	—	Blanco con pintas negras.

Al hacer este *samay* se come el costillar de vaca quitando la carne sólo con los dedos (*lluphispa*), no se casca; cuando se termina, los huesos se colocan bonito, parados en una bandeja, no se debe ponerlos de cabeza. De este cuidado se encarga el dueño de casa.

El recitar bien las letras de la oración del *samay* y enumerar bien los colores, es una obligación de todos los asistentes; el que se equivoca paga multa; la multa es generalmente en trago.

Después de comer la carne se masca coca y el *piqchu* o *chapu* (bolo) se pone en la bandeja al igual que los huesos; no se bota. Después el dueño recoge todo, lo quema y lo entierra.

El *k'ulluy* es otro rito igual que el *samay*. Se dice: —“Taytay mamay k'ulluykusaq naman... (pastos)”. Quiere decir:



—“Padre, madre voy a entroncar a...” (aquí enumera todos y cada uno de los pastos beneficiosos para el ganado). Cada asistente llama a un pasto por su nombre.

Esto se hace para que el ganado siempre encuentre pastos y de este modo esté siempre gordo.

*Hayway* es alcanzar *despacho* a los *Apus*.

*Saminchay* es soplar el despacho a los *Apus*.

Estos pagos a los *Apus* y a la Santa tierra se hacen durante todo el mes de agosto.

En primer lugar, el “ministro” del *saminchay* no es una persona especializada en la celebración de ritos, como por ejemplo el *paqo*. Más bien parece que es el propietario, el pastor o en caso contrario uno de los *apu* de la comunidad. Porque el que preside la celebración tiene que conocer bien la región, los lugares que constituyen el espacio de la comunidad o de la región y el orden jerárquico de los *apu*. Esto supone un conocimiento del espacio que sólo la experiencia puede dar. El rol del dueño de la casa en el *samay* refuerza la idea de un ritual familiar que ya habíamos presentado en los casos anteriores. De nuevo, el caso - 8 afirma la importancia de los colores de la lana y añade el rito que se hace para los pastos del ganado, *k'ulluy*.

Unicamente en este caso encontramos el *k'ulluy*. El informante lo compara con el *samay*. La palabra *k'ulluy* se aplicaba antiguamente a los troncos grandes con raíces, secos. Se distinguía de *purutmi* que eran los troncos o leñas secas de tamaño mediano (Cf.: Holguín, 1952: *Ccullu*). Este gesto ritual expresa el deseo de obtener pastos abundantes y de buena calidad.

### **Caso 9: Ancahuasi, Anta:**

En Ancahuasi ya no hacemos la *t'inka* del ganado pero simplemente hacemos humear los corrales.

Por una estancia del lado de Chumbivilcas ví que la *t'inka* era una gran ceremonia aunque se tuviera muy pocas cabezas de ganado.

Un amigo mío me llevó a su casa y sólo tenía cuatro ovejitas. Sin embargo, gastó una serie de cosas para poner el *despacho*. Todo esto hizo en domingo de Carnaval. Puso chi-

cha, trago y no tomo nada, sino que haciendo *saminchay*, iba echando todo el trago y la chicha a la tierra. Después puso un despacho con hierbas, cañiwa, sebo de llama, *coca k'intu* y *despacho hampi*.

Llevamos todo esto a las afueras, a la puna donde pasteaban sus ovejitas y allí lo enterramos llamando a todos los *apu*.

## II

### VOCABULARIO Y LENGUAJE RITUAL

**T'INKA, T'INKAR.** El término *t'inka* generalmente traducido por "papirotazo" evoca en el ritual del ganado, el sentido de aspersión después de haber mojado el dedo en la chicha o en el trago. Este gesto designa todo el rito. Lira traduce *t'inka* por "ceremonia en la que el capataz o principal al realizar la iniciación de alguna obra, rocia con el pulgar e índice un poco de chicha o de licor, del vaso que lo ha de beber. En algunos casos lo hacen todos por orden" (Lira, 1946). Hoy día el verbo *t'inka* es un término castellanizado que sirve para todos los rituales en que utilizan la aspersión.

**CH'ALLAY.** El caso -4 y el caso -6 emplean este vocablo en el sentido de asperjar. El primero lo hace en un contexto de aspersión de la sangre del animal sacrificado que se lanza en dirección de la salida del sol. El segundo usa el término para designar una aspersión con los restos de licor o de chicha. Holguín traduce *Chhallani* por "regar menudo o roziar, asperjar" y *chhallana*, "Isopo o cosa con que se asperja o rocia". (Holguín 1952). No hay referencia a una aspersión hecha en dirección del sol o de los cuatro *suyu*. (Cf.: Allpanchis, 1971: 24).

**CH'UYA.** Es una manera de ofrecer licor o trago a la Pachamama o a los Apu. El término significa "cristalino, claro, límpido, no turbio". (Lira, 1946). En el caso -7 se emplea para designar el gesto de echar al suelo la espuma de las bebidas, un poco de trago, de licor o de chicha antes de beberla. Es esta otra manera de asperjar la tierra.

Hablando con propiedad, sólo los dos primeros vocablos designan formas de aspersión ritual. *Ch'uya*, se parece ya a un gesto de pago a la Pachamama. En la provincia de Carabaya

(Puno), el término se emplea para nombrar "una mezcla de maíz blanco (*paraqay*), molido, de porotos molidos, con vino dulce..." Y "el rito del *ch'uyasqa* se hace en vista de obtener la fecundidad de los animales" (*Mérelle et Roy*, 1971: 166). Y en la región de Canas *ch'uuya* es "una mezcla de chicha, vino y tierra colorada, *taku* (almagre) con la que tiene que marcarse el ganado" (*Contreras*, 1956: 85).

**DESPACHO, DESPACHO HAMPI** Las dos expresiones presentan una cierta distinción entre sí, a pesar de lo genérico del término *despacho*. Generalmente, *despacho* significa la ofrenda a los *Apu*. *Despacho hampi* significaría los productos o los objetos materiales que se ofrecen a los *Apu*.

*Hampi*. Tiene dos significaciones complementarias: medicamentos, medicina en general, o receta maléfica del brujo (Cf.: *Domingo Sto. Tomás*, 1951: Hambi). Holguín sugiere un cierto matiz en el empleo de la palabra *hampi*: *Hampi camayoc* sería "el médico o el cirujano" y *hampik*, "es el que dá rexalgar, o bocado para matar" (*Holguín*, 1952). Hoy día, *hampik* significaría indistintamente "médico... curandero" (*Lira*, 1946). Añadido a *despacho*, *hampi* calificaría la ofrenda material en cuanto parte del ritual.

El *despacho* o el *despacho hampi* se puede conseguir en los mercados populares de la región del Cusco. La manera de prepararlos obedece a una fórmula generalizada. En algunos casos, el maíz parece ser el producto de base. Tampoco faltan la coca y el *untu* o *wira*. El caso - 4 da la fórmula siguiente:

Yuraq sara  
 Kullo o yana sara  
 oqe sara  
 t'inka sara  
 oqputu cebada qolqepaq  
 coca ruru (semilla)  
 coca k'intu  
 llama wira: pecho y rurun (riñón)  
 incienso.

Otros productos se añaden según las regiones (Cf.: *Dalle*, 1969: 140-141); *Contreras*, 1956: 85; *Paz V.* 1971: 179).

El caso - 5 da una definición de *despacho* y *despacho hampi* donde aparece una distinción entre los dos términos: el primero "consiste en una mezcla de productos como *coca k'intu, sanku* que es un plato especial de maíz y trigo molido, el *despacho hampi*, mezcla especial de hierbas y objetos pequeños...". De esta manera, el *despacho* sería más genérico que el *despacho hampi*. El caso - 2 también afirma: "El *despacho hampi* es una mezcla de varias cosas chicas...". Sería entonces el tamaño de los productos ofrecidos lo que lo caracteriza.

**ALCANSU.** Los datos del caso - 2 y del caso - 5 nos permiten recoger los elementos necesarios para una definición exacta de *alcansu*. En su forma quechuizada, el término se usa para designar el gesto de alcanzar a los *Apu*, o a los *Awki*, o la *Pachamama*. Las expresiones "despacho de *alcansu*" o "*alcansu* para el *Ruwal*" confirman este último sentido. Cuando los informantes dicen que hacen el *despacho* durante todo el mes de agosto, sustituyen la cosa ofrecida por el gesto de ofrecer.

Hay un vocablo en quechua que traduce adecuadamente *alcansu* en los casos - 5, 6 y 8. El caso - 5 lo utiliza en la expresión *Ruwalman haywanku despachuta*. Casi en los mismos términos el caso - 6 dice: *haywakunku Awkiman*. Y finalmente, el caso - 8 nos indica el sentido de *hayway*: "alcanzar despacho a los *Apu*", lo que es exactamente la definición de Lira: "acción de alcanzar o de dar extendiendo la mano. Ofrecer a uno alguna cosa, brindar presentar algo alcanzando" (Lira, 1946). También Contreras confirma que el *hayway* "consiste en ofrendar, alcanzar, dar como una contribución o pago a la "Santa Tierra" (Contreras, 1956: 81). Esto nos permite concluir que *alcansu* y *hayway* son términos sinónimos.

**SAMAY.** El caso - 8 dice "que el *samay* lo hacen todos los comensales que asisten a la casa del dueño del ganado. Se hace comiendo el costillar asado. Esto es para pedir a los *Apu* los colores con los que uno quiere que nazca el ganado". Según Lira, *samay* es el "hálito, resuello, aliento... Descanso, holganza". Y también se dice de la tierra sin cultivar. (Lira, 1946). Holguín distinguía entre el hálito o *baho* que es *samay* y el "vabu" de la tierra, *huapci* (Holguín, 1952; Cf.: Lira, 1946; *Wáhsiy*). Este gesto ritual parece indicar una transmisión del deseo de los que participan en el rito, a los objetos o cosas de-



seados. El caso - 8 dice en la fórmula del *samay*: "Yo respiro para una linda..." (se indica el color deseado).

**SAMINCHAY. SAMI.** Como el vocablo *t'inka*, *saminchay* designa a veces la totalidad de los ritos ganaderos. Lira lo define de la manera siguiente "cierta ceremonia, en la que suele ponerse semilla en un lugar del campo que va a sembrarse, y a la que se le derrama algunas porciones de chicha o de aguardiente, al mismo tiempo que se sopla hacia los *awkis*. Puede decirse que se trata de una liturgia de bendición, pues se hace también en casos similares". (Lira, 1946: Samíncha). Sería entonces el gesto con el pulgar y con el índice el que distinguiría un gesto del otro. Porque la intención parece la misma o como dice el caso - 1 "se llaman a todos los cerros *saminchando* a cada uno de ellos".

En el caso - 6, *saminchay*, es empleado como sinónimo de *hayway*: "El *pago* se prepara tomando trago y chicha, con tres *coca k'intu*... con *llama untu* y *pichu wira*. Se junta esto y se hace el *saminchay* o el *hayway* a los *Apu*". El mismo informador añade: "Sólo los adultos hacemos todo esto. Los niños se quedan cuidando el ganado. Algunas veces en la *t'inka* se puede llamar al hijo mayor y hacerle *saminchay*; tomar el primer vaso de chicha y ofrecer a los *Awki*". Y finalmente el caso - 8 dice: "puso chicha, trago y no tomó nada, sino que haciendo *saminchay*, iba echando todo el trago y la chicha a la tierra".

Algunos datos complementarios se encuentran en el caso - 8: "Al poner el *pago*, a los *Apu* mayores se les pone seis pares de *coca k'intu*, y a los *Apu* menores, sólo tres. La *coca k'intu* se pone bonito, las hojas de cara, no al revés. Se les pone uno a uno con sebo de llama y se sopla con cañihua cruda. Esto es el *saminchay*". El mismo informante distingue entre *hayway* y *saminchay*. El primero es el nombre que se da al gesto de "alcanzar *despacho* a los *Apu*". Y "*saminchay* es soplar el *despacho* a los *Apu*". Estos datos nos permiten distinguir entre *hayway*, vocablo que traduce *alcansu* y respirar la ofrenda que sería el *saminchay* y que en otros casos llaman *samay*. Quizás, el gesto *samay* significaría el soplo materialmente considerado y *saminchay*, la dimensión espiritual del rito, o su totalidad.

En ciertas regiones del departamento de Cusco y en los alrededores de la ciudad, *saminchay* y *samiy* están ligados al acto ritual de contar el ganado. Roel Pineda llama *sami*, la cuenta

mágica de los animales que realiza durante el Carnaval (*Roel Pineda*; 1966: 32). En la región de Catca, *samiy* o *saminchay* designa de una manera general el acto de contar los animales en forma ritual y por grupos de dos, cuatro, seis, etc. centenares. Y en Cusco, *saminchay* se presenta con la dimensión de suerte en los trabajos del campo, al momento de trabajar la tierra: suerte de encontrar algún objeto de valor, suerte en la producción de la tierra. La veneración de la *Pachamama* se llama *saminchay* (Cf.: *Urbano*, 1973-74). Finalmente, *samiy* sería no la parte física o material de las comidas que se preparan para los espíritus de los muertos, sino más bien “la conjunción del sabor, aroma y fuerza nutritiva de los alimentos” (*Del Prado Béjar*, 1970: 114).

Pero en otras regiones del departamento del Cusco, es una ceremonia que ya no se usa. Una campesina de Maras cuenta que vio “hacer *saminchay*” cuando era pequeña:

La ví de casualidad cuando era pequeña y fui a la chacra llevando chicha cuando don Mariano O. que es un hombre ya viejo estaba de “capitán”. El “capitán” es el primero que inicia el trabajo, el que dirige.

A la hora que llegó la comida, *Jayachico*, la comida del primer descanso, entre las 10.00 a.m. y las 11.00 a.m., todos se sentaron para comer. Uno de los que estaban con don Mariano le pasó la botella de trago para que reparta. Don Mariano se quitó el sombrero, cubrió la botella y dijo:

—“Señor Dios mío, Apu Mayor, míranos a tus hijos y bendice nuestro sudor, bendice nuestra tierra y haz que se multiplique la semilla que hemos sembrado y que no falte comida para tus criaturas del aire (*altun phahuaqpaq*), para tus criaturas que corren debajo (*ura phahuaqpaq*) y para nosotros tus hijos”.

Cuando terminó esta oración bebió un sorbo de trago, echó a la tierra y pasó a los demás. Cada uno tomaba un sorbo e iba pasando a los demás (*Urbano*, 1973/ 1974).

Analicemos los antiguos empleos de estos dos términos. Holguín traduce *samiy* por “la dicha o ventura en bienes de fortuna o caso”. Se distingue de *cusi* que es “la dicha en bienes honestos”. Igualmente *samiya* es “el dichoso o venturoso” en el juego.

Otras expresiones del mismo autor confirman el sentido anterior, a lo cual se añade otro tipo de dicha, la de las actividades militares, en quechua, *Atauniyoc cay* (Holguín, 1952: Cani, caniyoc, Cusi, Atau o Ataucay). Por su parte, Ricardo no es tan explícito como Holguín, pero se nota ciertos matices que diferencian los dos vocablos. *Samiy* también se traduce por "dicha o ventura" y *Cusi* por "dicha, o ventura o contento" (Ricardo, 1952: Cusi, Zami). El hecho de añadir "contento" podría significar alegría sana o fruto de un esfuerzo honesto.

En aymara existe también los dos vocablos, *cusi* y *sami*. Bertonio los traduce igualmente por "dicha o suerte". La dimensión de dicha alcanzada por medios considerados honestos, podría estar presente en *cusisiña* "alegría, deleyte" que recuerda la traducción de Domingo de Sto. Tomás. Finalmente, Bertonio traduce *saminchata* por "contar los tantos que uno tiene en el juego, como ayudándole para que no yerre" (Bertonio, 1612: Cusi, Sami, Saminchata).

El contrario de *cusi* o de *samiy*, es *ch'iki* que Holguín traduce por "desgracia, o desdicha, desventura, o suceso malo" (Holguín, 1952: Chhiqui). Ricardo confirma este significado cuando da como equivalentes castellanos del vocablo, "desdicha, o peligro, o mal agüero" (Ricardo, 1952: Chiqui). Según este autor "desdichado" sería en quechua *mana cussioc, mana Zamioc* (Ricardo, 1952: desdichado). Holguín es aún más explícito: "desdichado" es *mana cussioyc, cussinnak* y "desdichado en el juego, que nunca gana", es *mana samiyok* o *samin nak* (Holguín, 1952). Hablando de los tiempos de Titu Yupanqui Pachacuti, el cronista Montesinos afirma la tristeza que el "rey" sentía porque "en las entrañas de los animales había muy malos pronósticos y malos sucesos en todo, y que el *chiqui*, que así llamaban a la adversa fortuna, predominaba en todas las cosas tocantes al rey" (Montesinos: 1930: 63).

Se puede verificar que los vocablos compuestos de *sami* subrayan la dimensión de "suerte", dicha, en cuanto resultado de un chance o del azar. Las dificultades que los antiguos autores tenían para aceptarlo, radica en lo poco cristiano que era aceptar una acción definida fuera del alcance de la Providencia Divina. El azar era de este orden. No quiere decir que en el pensamiento ibérico del siglo XVII se desconociera esta noción. Al revés, mu-



chas palabras traducirían la noción de *sami*. Pero la tendencia era de cristianizarla e influenciárla con la idea de Providencia y, enseguida, infundirle la dimensión moral de dicha o ventura en cuanto fruto de acciones moralmente honestas. Con el tiempo, el vocabulario cristiano andino juntó en una sola noción los dos términos: *sami* y *куси*. Lira escribe que *куси sami* significa "felicidad o éxito en bienes honestos" (Lira, 1946). Pero el lenguaje popular conservó aún el sentido de "suerte" y la dimensión de "cuenta" ritual que encontramos en Bertonio, Holguín, Ricardo y Montesinos.

El análisis del vocabulario y del lenguaje gestual de los ritos ganaderos nos permite deducir con mayor claridad, la estructura del ritual y sus etapas simbólicas. En primer lugar, constatamos que son empleados dos vocablos para designar la totalidad del ritual: *t'inka* y *saminchay*. Pero el primero designa los gestos de aspersión y el segundo, el tipo de relación que existe entre el hombre que *t'inka* u ofrece el *despacho* y los *Apu* o la *Pachamama*.

### III

#### EL TIEMPO Y LAS INTENCIONES DEL RITUAL

Los dos grandes momentos anuales de los ritos ganaderos son el Carnaval y el mes de agosto. En este último mes, los ritos ganaderos aparecen ligados a la fiesta de la Asunción, celebrada generalmente alrededor del 15 de agosto. Las fechas de los Carnavales pueden variar según los años y las regiones, pero generalmente se celebran entre el 15 de febrero y el 15 de marzo. Hay que añadir a estas fechas, las celebraciones de las fiestas de San Juan y Santiago. También hay que tener en cuenta la *t'inka* del caso - 2 que se celebra todo el mes de agosto, setiembre y octubre, y las celebraciones del caso - 5 y del caso - 8 que se llevan a cabo todo el mes de agosto. Evidentemente, las celebraciones se sitúan dentro de un ciclo agrícola marcado por las lluvias y el calor y por el frío y el tiempo seco.

El tiempo de los Carnavales coincide con la abundancia de los pastos y generalmente los propietarios de ganado poseen en ese momento el mayor número de cabezas de ganado. Durante los meses que siguen, la falta de pastos y por consiguiente, la



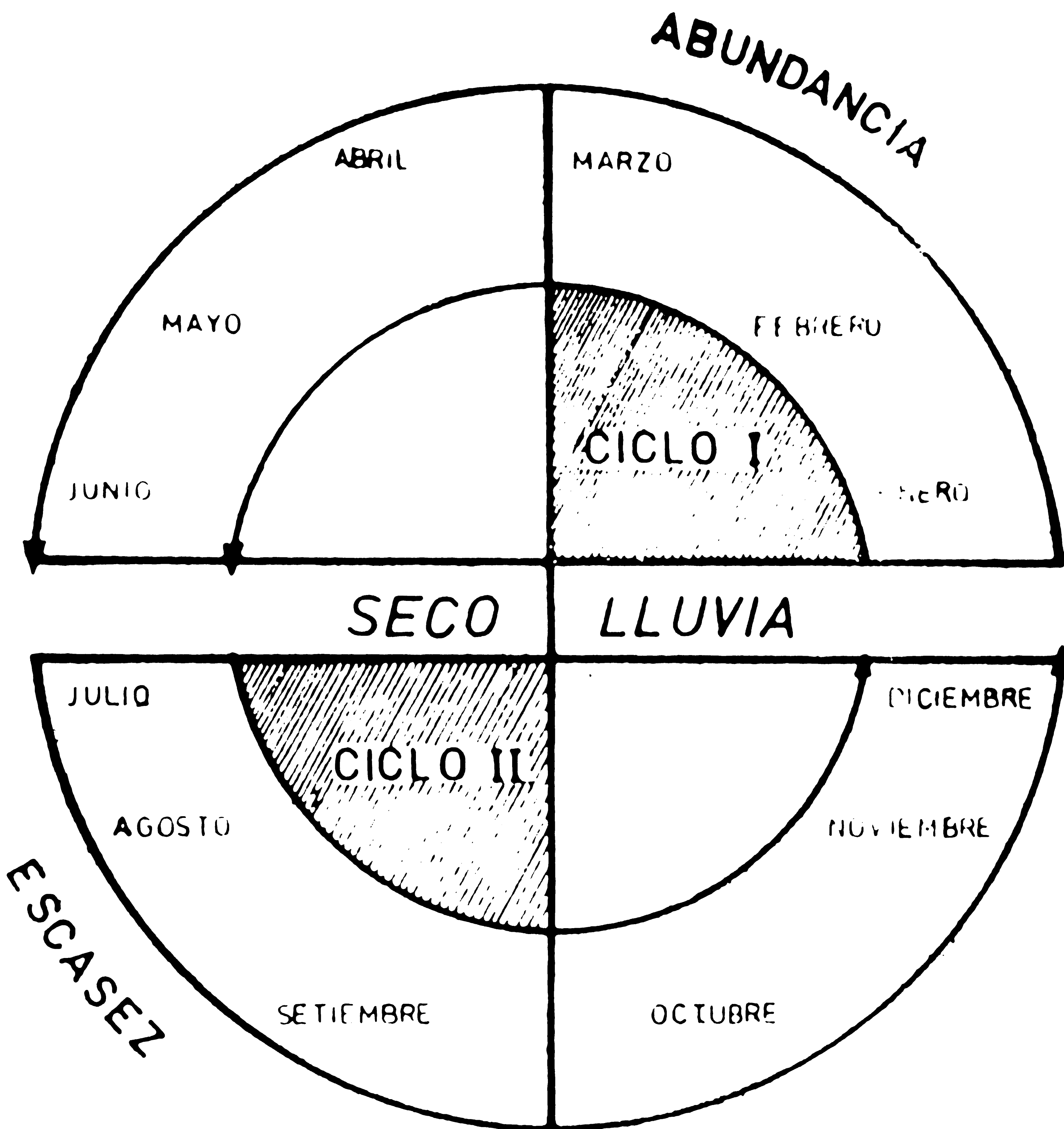
dificultad de retener el ganado, obliga a los pequeños propietarios a venderlos o a canjearlos. Hay que esperar la próxima estación de lluvias para retomar el ciclo reproductor del ganado. Por eso, en los meses de agosto, setiembre y octubre, reanudan los rituales de reproducción y conservación del ganado. Con las lluvias y el calor, los animales se ven muchas veces atacados por enfermedades. La protección de los *Apu* y de la *Pachamama* es entonces particularmente necesaria. En cuanto el ciclo de celebraciones de los carnavales se hace sobre el signo de la abundancia, el ciclo del invierno es marcado por la escasez. Las celebraciones de San Juan y Santiago, representan, en cierto modo, un ciclo intermedio.

Las razones simbólicas que garantizan la abundancia o justifican la escasez son expresadas por otro informante que afirma la revivencia de los *Apus* en agosto: "Hacemos la *t'inka* en agosto porque los *Apu* reviven. Ellos están como nosotros vivos. Si no le alcanzas lo que comes, él te dice: —"Y qué será este que ni me alcanza lo que come? ¡...Ahora lo voy a castigar, le voy a mandar mis ladrones...". Después de la cosecha, la abundancia reina en el pueblo. Más o menos en agosto, hay que pensar en la fertilidad y la reproducción con el nuevo ciclo que empieza. Simbólicamente, hay que dar de comer a los *Apu* y a los *Awki*, es necesario pagar a la *Pachamama* para que ella produzca y reciba la fecundación de los *Apus* y *Awki*.

Las intenciones expresadas en la mayoría de los ritos, se reducen a dos: protección del ganado y reproducción abundante. Muchas veces, las intenciones son dictadas según las especies de animales de los propietarios. El caso - 3 distingue entre la *t'inka* y *marka* o *señalakuy* de las ovejas y de los caballos. Las primeras se celebran durante la fiesta de Santiago, y los segundos, durante las de San Juan. El *oveja velay* en el caso - 6 también se celebra en San Juan. Las vacas se celebran en agosto en la fiesta de la Virgen de la Asunción. Por eso, se llama *waqaq*. En el caso - 7 los días de fiesta de Carnavales están diferenciados en lo que respecta a los ritos ganaderos: lunes de Carnaval, *marka* de las ovejas; martes, las llamas; miércoles, caballos y vacas.

La influencia cristiana se hace sentir en el calendario de las celebraciones rituales. Es una tradición ibérica generalizada, el

# LOS CICLOS DE LA ABUNDANCIA Y DE LA ESCASEZ EN LAS INTENSIONES DEL RITUAL GANADERO:



hecho de relacionar los ritos de las ovejas con San Juan, y los caballos con Santiago. El rito de la *marka* o *señalakuy* es también de influencia colonial y afirma la tendencia de la propiedad privada del ganado introducida por la Conquista (Cf.: *Uriel García*). Pero, las fechas de San Juan, de Santiago, o el *señalakuy*, se inscriben en un ritual que es aún profundamente andino. En otras palabras, si el calendario cristiano desplazó el momento de las celebraciones y asoció la fiesta de un santo a los antiguos calendarios y si la Conquista acentuó la idea de la propiedad privada, ninguno de los dos afectó demasiado las intenciones y las expresiones de las fórmulas de los ritos ganaderos tradicionales.

Hay que subrayar las intenciones económicas que se ocultan detrás del ritual. Los ciclos rituales, no sólo se conforman a un ciclo más amplio caracterizado por la abundancia o la escasez de la demanda de pastos, de las lanas de los colores más cotizados en el mercado. La escasez pertenece al hombre, la abundancia a los *Apu* o a los *Awki*, a la *Pachamama*. *Apu* y *Pachamama* conservan el secreto de la reproducción abundante y sólo ellos pueden proteger al ganado contra los enemigos que lo atacan. Atraer la abundancia y los favores del *Apu* o la *Pachamama*, es entonces la intención última en todo el ritual ganadero.

#### IV

### LOS APU, LOS AWKIS, LOS RUWAL Y LA PACHAMAMA

*APU, AWKI, RUWAL*. No siempre estos tres términos son empleados con un significado exacto. La mayoría de las veces, se emplean unos por los otros. El caso -2 por ejemplo, afirma que *Ruwal* y *Apu* son la misma cosa. Y después de haber nombrado los *Apu* de la Puna de Písaq, el informante advierte que se sopla a la tierra para los *Ruwal*. Aunque afirmando el significado sinónimo de los términos, el caso -3 distingue entre *Ruwal* mayores y *Ruwal* menores, como en el caso -8, entre *Apu* mayores y *Apu* menores. Pero el caso -5 establece una clara diferencia entre los cerros más grandes y los medianos. Serían los *Ruwal*, los cerros medianos, *taqsalla Ruwal*. Finalmente, el caso -6 distingue entre *Awki* y *Apu*: los *Awki* son los cerros grandes.

Se trata claramente de tres nombres genéricos. *Apu* es el nombre genérico por excelencia, usado frecuentemente para de-

signar los cerros en cuanto espíritus guardianes de la comunidad o de la región. Pero también es aplicado a las personas y a las ánimas. (Cf.: *Allpanchis*: 2). Lira, traduce el término por: "Señor, grande, eminente, excelso" (*Lira*, 1946: Apu). La excelencia que caracteriza el término *apu* depende de dos factores: del tamaño si se refiere al espacio y de la ancianidad si se refiere al tiempo. Los ancianos son los *apu* de la comunidad, los cerros más altos son los *apu* por excelencia.

Domingo de Santo Tomás, traduce *apu* por "gran señor" y *auquilla* por "abuelo o bisabuelo" (*D. de Sto. Tomás*, 1951: Appo, Auquilla). Para Holguín, *apu* es "Señor grande o juez superior, o curaca principal" y *auquicuna* por "los nobles hidalgos señores" (*Holguín*, 1952). Aunque los autores antiguos no hagan referencia a los cerros esto no significa que no sean *apu* o *awki*. Simplemente, los cerros como las animas, son caracterizados por su señorío y su excelencia. Lira, por eso, da el siguiente significado de *awki*: "Divinidad... Personaje mítico encarnado o materializado en las más altas cumbres andinas; espíritu divino que creían que residía en algún bloque o mole a la que adoraban los primitivos habitantes del Perú. En la simbología incaica el *Awki* es la divinidad manifestada en la majestad de los montes, o el alma de los muertos que participan de naturaleza divina y vuelven al mundo material, para alguna revelación" (*Lira*, 1946: *Awki*).

La definición de Lira es muy amplia. Pero reconocemos que el vocabulario no está fijado sobre una distinción clara al respecto. De los tres términos, *Apu* se puede aplicar a *Ruwal* y a *Awki*; es decir, que los *Ruwal* y los *Awki* también comparten la excelencia, la grandeza y la majestad que definen a todos los seres excepcionales. Como el espacio es visto y definido en cuanto extensión del cuerpo, los cerros también participan como los hombres de la naturaleza *apu*. La diferencia más importante ocurre entre *Awki* y *Ruwal*, éste aplicado a los cerros de tamaño mediano y *Awki*, a los altos cerros. Los tres son espíritus de los cerros como lo afirma el caso - 6.

La falta de una distinción clara entre los diferentes *apu* podría basarse en la difícil distinción entre tiempo y espacio, nociones definidas por un sólo término, *pacha*. La espacialidad del tiempo andino se traduce en una concepción espacial del po-



der en general. La verticalidad es decir, la dimensión alto-bajo o bajo-alto, y en menor grado la horizontalidad, son el fundamento de la jerarquía de los hombres y de las cosas. La ancianidad se proyecta en el espacio: cuanto más alto más *apu*, más viejo y más poderoso.

La regionalización de los *Apu* es un hecho innegable. En la mayoría de los casos, los cerros que rodean la comunidad o región visible desde el pueblo o la ciudad, son sus *Apu-Awki* o sus *Apu-Ruwal* o si están más lejos, simplemente, los *apu*. Se invoca siempre el espacio delimitado por la acción del individuo que trabaja o habita tal o cual región. La familia, o los individuos, según los trabajos y las necesidades, poseen sus *apu*. Como ya constatamos, el caso - 5 es un ejemplo de la individualización de los *apu*. Esto nos permite sugerir otra distinción, resultante del rol o de la función que desempeña aquel que habla de los *apu* y de su jerarquía. El *paqo* por ejemplo, en cuanto propietario regional o comunitario del lenguaje simbólico, por excelencia, extiende mucho más radio de acción que los jefes de familia o del clan familiar. El invoca a los *apu* que se encuentran lejos, porque los casos que él soluciona con el gesto simbólico son igualmente más difíciles y variados y su poder se extiende más allá de los límites de una comunidad (Cf.: Urbano, 1974: 173-176).

**PACHAMAMA.** Los casos estudiados hablan de *Pachamama* de una manera distinta de los *apu*. El caso - 3 nombra los productos que deben ser entregados a la tierra como *Pago*. El caso - 5 afirma que "después de quemar el *despacho* se hace el *sanku* en crudo y también se quema. Eso reciben los *Ruwal* para la tierra". El *Ruwal* es considerado como el mediador entre el que ofrece el *despacho* y la *Pachamama*. El gesto de ofrecer licor o chicha a la *Pachamama* es general en todo el Sur del Perú; y el caso - 6 y el caso - 7 lo confirman. El caso - 4 cuenta el rito del degüello de un cordero o una llama, de su comida sin sal para que el ganado se reproduzca. Y después de comer juntan los huesos y los entierran para relajar la tierra; *relaja tierrapaq*.

Estas expresiones y gestos rituales subrayan la idea de fecundidad. El deseo de hacer reproducir el ganado está estrechamente relacionado con la fecundidad de la tierra o *Pachamama*.

Hacerlo simbólicamente es intentar conjurar las fuerzas invisibles de la naturaleza y "obligarlas" a que actúen sobre el ganado. El resultado favorable del rito depende de la acción conjunta de los *Apu* o *Awki* y de la *Pachamama*: los *Ruwal* reciben la ofrenda para la tierra. Son ellos los que después de todo la hacen fecunda en cuanto los hombres la miran con la esperanza de ver el ganado reproducirse abundantemente. *Relaja tierrapaq* es entonces la apertura de la tierra a los deseos de reproducción del ganado, por parte de sus propietarios.

Algunos autores descubren una cierta relación entre la *Pachamama* y los *Ruwal*, y otros distinguen entre *Pachamama* y *Pachatierra* (Cf.: *Del Prado Béjar*, 1970: 75-76; *Casaverde R.*, 1970: 146). Por nuestra parte, creemos que si no es un error separar *pachamama* de *Pacha-tierra* o *Pacha-Tira*, es por lo menos ignorar el sentido del vocabulario del sur del Perú. En la mayoría de los casos, la influencia del castellano obliga a adaptaciones de los términos quechuas aunque, de hecho, se aplican a la misma realidad. En lo que respecta a las relaciones entre el *Ruwal* y la *Pachamama*, siendo la ubicación en el espacio lo que determina, al fin y al cabo, su posición jerárquica en la simbología andina, es normal que la *Pachamama* está debajo de los *Apu* o inmediatamente después de los *Ruwal* que son los cerros medianos. Pero no hay que olvidar que el status de la *Pachamama* es específico en cuanto reproductora y fecundable. Su rol es ejemplar. Así, todas las veces que se desea simbolizar la fecundidad de la naturaleza, de los animales o de los hombres, se recurre a ella. Desde el punto de vista simbólico, quien la fecunda, son los *Apu* y en particular los *Ruwal* por estar más cerca de ella. porque es siempre la proximidad o la lejanía en su eje vertical lo que cuenta en la jerarquía.

## V

### LOS SIMBOLOS Y LOS RUNAS

¿Quién celebra los ritos ganaderos? Es una pregunta que se escucha raras veces porque parece lógico no hacerla, o simplemente porque nos olvidamos de pensar en lo que ella implica. ¿Quién invoca los *Apu*, los *Awki*, la *Pachamama*? Objeto de la curiosidad de muchos, interés, etnográfico por parte de estudiosos.

La pregunta queda sin respuesta al examinar la mayor parte de los estudios consagrados a esta materia. Decir que los campesinos, o que muchos campesinos piensan aún en términos que intentamos esclarecer a lo largo de estas páginas, es afirmar una verdad de una generalidad tan grande, que su interés es mínimo. Preferimos entonces constatar con los casos que estudiamos, que, en primer lugar, se trata de *runas* (caso - 5). Y por vía negativa, los *runas* no son ni "misti", ni maestros de escuela, ni sacerdotes, ni guardias civiles, ni militares. Los "runas" ante todo, son un grupo social que se define por un vago "nosotros, los runas..." (Cf.: Urbano, 1974: 164-175).

Al comienzo de nuestro estudio, decíamos que una de las características del ritual, era la de unificar un grupo social alrededor de un cierto número de principios, de valores y de normas, de tal modo que al celebrar un rito los lazos grupales o comunitarios también se celebran. De esta manera, el ritual ganadero es una afirmación inequívoca de un mundo simbólico, que no es evidentemente cristiano, ni mucho menos de los que por tradición familiar pertenecen a las burguesías regionales o a las burguesías que emergen en la vida nacional, más o menos altas, más o menos medianas. Unas y otras tienen hoy día como antaño sus medios de expresión, sus voceros, sus sindicatos, sus periódicos, sus cooperativas de consumo, y —¿por qué no?— sus rituales y su religión. ¿Los *runas* que tienen? Al límite podríamos decir que él posee entre 20 y 200 ovejas o llamas, entre topo y 20 topos de tierra; entre 5 ó 10 hijos, de los cuales la mitad murieron al nacer; entre ésto y aquello que raramente es mucho y regla general, es lo mínimo para la sobrevivencia personal, familiar o comunitaria. Al fin y al cabo, nada de esto define un grupo como tal porque la definición de un grupo social no depende ni del número de ovejas o de llamas, ni del tamaño y del número de las tierras, ni de la cantidad de hijos que una familia pueda tener. Más allá, lo que define a un grupo social es precisamente su conciencia de grupo y, en el caso de los *runas*, una de las maneras de afirmarla es por medio del ritual y del mundo simbólico que ella supone.

El *runa* es casi siempre analfabeto y quechua-hablante. Si sabe leer, poco o nada lee. Si habla castellano es por la necesidad de comunicarse con los mecanismos de una sociedad que lo habla. Una vez más, tales índices expresan, muy inadecuada-



mente otra realidad que aunque latente no es menos veraz: la de una lucha secular para sobrevivir y para afirmarse como grupo socialmente distinto del cual la simbología es parte, sino única, por lo menos necesaria de una definición adecuada de la realidad social del Sur andino. Porque las instituciones coloniales o republicanas, las guerras de independencia y los nacionalismos, las liberaciones regionales o nacionales" no forman parte del vocabulario simbólico o ideológico del *runa*. Y el hecho de que muchas veces a lo largo de los años haya concurrido a asambleas, guerras o "montoneras" no ha cambiado fundamentalmente su situación de "peón" frente a los acontecimientos. En otras palabras, el *runa* no participó en la definición de tales eventos, no elaboró ninguna de esas ideologías, su conciencia colectiva no demuestra la existencia de ningún símbolo o signo que pueda hacer referencia a la independencia nacional del Perú o a un nacionalismo de tipo occidental. El *runa* es más bien un "nosotros" que se define en el carácter inmediato de sus relaciones sociales, con los maestros de escuela, con el párroco y con todos los agentes administradores.

Es más que todo el sistema simbólico a que se hace referencia, lo que define al grupo en cuanto grupo y no tanto el uso del quechua o del poncho, el alfabetismo o el analfabetismo. Porque la conciencia colectiva de un grupo social no se expresa tanto en los índices externos, sino más bien en los valores afirmados en gestos o en expresiones simbólicas que evocan la lógica del sistema mental del grupo. El rito es una parte esencial de ese sistema porque es la expresión figurada y selectiva de la práctica cotidiana. En cuanto institución, el ritual es capaz de definir un grupo social. Los gestos que constituyen el conjunto de rituales que recogemos a través de estas páginas, son, en consecuencia, la definición de un grupo social que se atribuye así mismo el título de *runa*.

## NOTA

- (1) Son conocidas de todos, las descripciones de los rituales ganaderos hechos por Contreras y por Roel Pineda. A esta literatura etnográfica añadiremos los trabajos publicados por la revista *Allpachis Phuturinga*, N° 3 (1971).



## REFERENCIAS

*Allpanchis Phuturinga*:

1971 Revista del IPA N° 3, Cusco.

Bertonio, L.

1612 *Vocabulario de Lengua Aymara*, La Paz.

Casaverde R., J.

1970 "El Mundo Sobrenatural en una comunidad" en *Allpanchis Phuturinga* N° 2, Cusco.

Contreras, M.A.G.

1956 "El Ch'allakuy y el Señalakuy" *En Folklore Americano*, Lima.

Dalle, L.

1969 "El despacho", en *Allpanchis Phuturinga*, N° 1, Cusco.

Delgado A., J.

1971 "El Señalakuy" en *Allpanchis Phuturinga*, N° 3, Cusco.

Del Prado Béjar, J.N.V.

1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú", en *Allpanchis Phuturinga*, N° 2, Cusco.

De Santo Tomas, D.

1951 *Lexicon*, Lima (1560).

Farfán, J.M.B.

1950 "Textos Quechuas" en *Revista del Museo Nacional*. T. XIX y XX, Lima.

Holguín, D.G.

1952 *Vocabulario... de Lengua Quichua*, Lima (1608).

Lira, J.

1946 *Diccionario Kkechuwa - Español*, Tucumán.

Mérelle et Roy

1971 "Fiesta del ganado" en *Allpanchis Phuturinga*, N° 3, Cusco.

Paz V., L.A.

1971 "Fiesta del Cordero", en *Allpanchis Phuturinga* N° 3, Cusco.

Ricardo, A.

1952 *Vocabulario... Quichua*, Lima (1586).

Roel Pineda, J.

1966 "Creencias y Prácticas Religiosas en la Provincia de Chumbivilcas", en *Historia y Cultura*, Lima.

Urbano, H.O.

1973/74 *Notas etnográficas: Maras y Catcca*, Inédito.

1974 "Simbología Religiosa y Conflictos Sociales" en *Allpanchis Phuturinga*, N° 6, Cusco.