

Coca y estructura cultural en los Andes peruanos

Catherine A. Wagner

EN UNA TARDE DE junio de 1975, mi esposo y yo estábamos sentados con nuestro amigo, D. Cipriano B., en su casa en la pequeña Comunidad andina de Sonqo. Nosotros éramos nuevos en la Comunidad y pasábamos todavía, el largo período inicial de investigación antropológica: aprendiendo cómo comportarnos, en medio de una cultura extraña, como personas bien educadas. Estábamos todavía aprendiendo cómo saludar y despedirnos de la gente; cómo aceptar comida y comerla con naturalidad y agrado¹.

Nosotros y nuestros amigos de Sonqo comentábamos frecuentemente que estábamos todavía como "niños". Esa tarde como de costumbre, mascábamos coca con D. Cipriano. Ya habíamos aprendido que masticar coca es parte básica de los buenos modales en los Andes y que rehusarse a hacerlo lo marca a uno como ser antisocial².

Sentimos entonces como una obligación aprender a mascar coca y observar las formas de etiqueta que lo acompañan: el ofrecer y aceptar hojas de coca cuidadosamente seleccionadas (*k'intus*) acompañadas por las frases correctas en quechua.

Estábamos sentados entonces con D. Cipriano compartiendo *k'intus* y conversando. Como de costumbre, los hijos de D. Ci-

priano estaban junto a nosotros mirando y hablando. La hija mayor sacó unas hojas a escondidas y se las llevó corriendo a los otros chicos. Ellos se repartieron la coca y se sentaron masticándola, riéndose felices: "Los niños mascan coca?", preguntamos sorprendidos. "No, dijo D. Cipriano. Los niños no mascan coca". Y miró con benevolencia a sus hijos: —"Oh!, añadió, ellos juegan a eso, pero no entienden". "Ellos no entienden", repitió, volviendo su mirada divertida hacia nosotros que estábamos a su lado sentados como niños grandes con nuestras manos y boca llena de coca.

Este trabajo representa un primer intento de entender qué significa el mascar coca para el campesino de habla quechua. Mi conocimiento está aun lejos de ser completo pero ha avanzado desde mis primeros meses de infancia en el trabajo de campo. Como antropólogo creo que es importante entender el "mascar coca": es parte del proceso por el que los quechuas absorben lo profundo de su cultura y llegan a entender lo que significa ser un *Runa*, un participante de la cultura tradicional quechua. En este trabajo espero demostrar que la etiqueta de mascar coca juega un rol crucial en crear y mantener lo fundamental de la estructura cultural quechua en el interior de los individuos. Esta es una explotación, en otras palabras, no de la estructura cultural quechua en sí, sino de una manera en la que la estructura cultural está creada, mantenida y transmitida a través de las generaciones.

En las siguientes páginas, yo opino que en la etiqueta para mascar coca encontramos *formas sencillas y estandarizadas de comportamiento cuya observancia orienta a los actores espacial y socialmente, haciéndolos integrarse dentro de un marco cultural más amplio.*

Muchos de los conceptos aquí presentados serán conocidos por estudiantes de antropología andina. Lo que espero que encuentren de novedad en este trabajo son las opiniones que estos conceptos están integrados a través de la etiqueta de mascar coca, y que esta etiqueta sirve como mecanismo para crear y mantener el sistema de ideas que es la base de la cultura andina.

Antes de seguir, debo añadir una información previa respecto de la coca misma: hojas de color verde oscuro, forma lanceolada del arbusto *Erythroxylon Coca*, mascado por los campesinos de habla quechua y aymara de los Andes, mezclado con cal, actúa

como un estimulante suave disminuyendo la sensación de hambre, sed y fatiga. Hasta hace poco la coca ha sido estudiada desde el punto de vista occidental como un tipo de droga, fuente de la cocaína. Se suponía que el mascar coca podía ser equiparado con la adhesión a la cocaína, y que era la causa y síntoma de problemas sociales y económicos (Ver: Gutiérrez - Noriega, 1949, 1952; UNESCO, 1950), una opinión todavía vigente en la mayoría de las clases media y alta de América Latina.

Con las últimas investigaciones empieza a aparecer un cuadro diferente sobre el "mascar coca". Por una parte, la reciente evidencia farmacológica indica que, de los 14 alcaloides presentes en hojas de coca, el activado al masticar no es la cocaína; de hecho la cocaína por la adición de cal ha degradado en ecgonina. De acuerdo con Roderick Burchard,

...Neischulz ha demostrado que la ecgonina es cerca de 80 veces menos tóxica que la cocaína; que tiene poco o ningún efecto estimulante central en el sistema nervioso simpático; ninguna propiedad anestésica o eufórica; y que dosis orales acrecientan la capacidad activa de los ratones, aunque menos que las dosis similares orales de cocaína (1971: 285). Además, Neischulz demuestra que la acción adictiva eufórica y anestésica de cocaína, sólo puede ocurrir cuando la molécula está intacta, y porque la cocaína está degradada en ecgonina, dice que la distinción entre el mascar la hoja de coca y el "cocaínismo" está "sustentado farmacológicamente" (Burchard, 1975: 477).

Más aún, ambos, Ralph Bolton (1976) y Burchard (1975) opinan que mascar coca, lejos de ser una causa de malnutrición en los Andes actualmente contribuye a contrarrestar la hypoglycemia (baja azúcar en la sangre) que, como Bolton (1973) ha demostrado es un problema serio en muchas partes de los Andes. Es también fuente de vitaminas B-1, B-2 y C (U.N. 1956: 25 en Burchard, 1975: 480). El mascar coca puede ser un modo de adaptación fisiológica en las alturas.

Ralph Bolton afirma que la creencia que mascar coca es costumbre perniciosa,

...Es fuerte y difundida, a pesar del hecho que mascar coca es tal vez no más dañino que tomar café. La evidencia cien-

tífica contra el hecho de mascar coca (en oposición al uso de cocaína), es débil. La evidencia en favor de las funciones positivas de mascar coca está aumentando... Antiguas campañas para abolir la coca siempre han fallado en Perú y Bolivia, por supuesto, pero si los proyectos futuros tuvieran éxito, las consecuencias biológicas y culturales podrían ser desastrosas (Bolton, 1976: 633).

Este trabajo está escrito desde la perspectiva adelantada por Buchard, Bolton y Joel Hanna (1974), que fue ampliamente confirmada por mi misma experiencia de usuario de coca. Enfatizando el papel cultural crucial de la coca, espero subrayar la última afirmación³.

I

MANERA CORRECTA DE MASCAR COCA

El mascar la coca está al mismo tiempo ritualizado y estereotipado (Buchard, 1975: 465). La coca es mascada en todas partes de los Andes. Hasta en sus usos más rutinarios está rodeado de ceremonia, aunque las costumbres varían algo de región a región. La etiqueta particular que yo he aprendido es típica de la sierra de Paucartambo y la mayor parte del departamento de Cusco. Probablemente los puntos principales de mi interpretación se aplican al "mascar coca" de toda el área andina, aunque esto no está verificado⁴.

Runa (campesino de habla quechua) pone mucho énfasis en las ceremonias⁵; prácticamente todas sus interacciones personales están gobernadas por formas de etiqueta altamente estilizados y standarizadas; sus conversaciones están "marcadas" por saludos expresivos, gracias, despedidas, y expresiones de mucha estima. En el mascar coca, este énfasis por las ceremonias desemboca en un rito religioso. *Hallpay*, el acto de mascar coca, es un alto en la rutina, por un lado, mientras que por otro es un acto ritual. Todos los complicados ritos quechuas, públicos y privados, que yo conozco pueden ser entendidos como extensión de la etiqueta de mascar coca, un aspecto de las buenas costumbres que cada *Runa* observa muchas veces al día.

El interés de este estudio no está en los ritos más complicados sino que se ocupa específicamente de la etiqueta rutinaria del

hallpay, forma de comportamiento que expresa principios esenciales de la cultura andina, y que también son, para los fines del antropólogo, "tan públicos como el matrimonio y tan visibles como la agricultura" (Geertz, 1965: 3).

En la Sierra, la coca —además de ser una sustancia con cualidades sagradas— es una mercancía muy escasa, uno tiene que comprarla en el mercado o traerla de la selva⁶, con trabajos y gastos. Un *runa* usa la coca mesuradamente y lleva solamente pequeña cantidad en su *chuspa* (bolsa) o *unkuna* (bulto), si es hombre; en su *unkuna*, si es mujer. *Llipta*, la ceniza masticada con coca, es llevada como un trozo duro y compacto parecido a un pedazo de carbón.

Las primeras hojas de la nueva compra son quemadas en el fogón, ofrenda a los dioses de la religión indígena: la Tierra, los cerros, y otros lugares sagrados, y espíritus ancestrales.

El *hallpay* se hace al menos seis veces al día: después del desayuno, a media mañana, después de almuerzo, a media tarde, después de terminar el trabajo diario y después de comida. Sin embargo, el *hallpay* es apropiado en cualquier momento al empezar o terminar un trabajo, y al encontrar algún amigo, aunque esté de paso en el camino.

El elemento básico en la etiqueta de mascar coca es el *k'intu* —un puñado de dos o tres hojas seleccionadas, cuidadosamente puestas una encima de otra y agarradas entre el pulgar y el índice. El *k'intu* es la forma en que uno ofrece la coca.

Una vez que el *runa* abre su bolsa o bulto, cuidadosamente elige un *k'intu* poniéndolo delante de su boca, soplando sobre él y llamando al mismo tiempo a los dioses locales. Este acto se llama *pukuy* (soplido). Solamente después que se ha hecho esto se masca el *k'intu*.

Después prepara otro *k'intu* y lo ofrece a uno de sus compañeros con una de las frases tradicionales de invitación: *hallpakusunchis* ("Mastiquemos coca juntos"), por ejemplo. El compañero acepta esto con agradecimiento y hace *punkuy* antes de mascararlo. Después él debe ofrecer un *punkuy* en retorno y así sigue el intercambio. Se ofrece *k'intus* a las personas de posición antes que a los de menor status. Así uno da *k'intus* a los mayores

antes que a los jóvenes; a los hombres antes que a las mujeres; y a los dirigentes de la comunidad antes que a los comuneros.

El *hallpay* significa estar sentado durante unos 15 a 20 minutos mascando coca. Mascar coca debe hacerse concienzudamente, nunca de prisa ni con grandes interrupciones. Una vez me senté con un amigo de Sonqo sin protegernos de una terrible tormenta de lluvia y granizo. El camino donde estábamos se iba convirtiendo en un riachuelo; sin embargo compartimos nuestro *k'intus* e hicimos *punkuy* como de costumbre, invocando a los dioses más fervorosamente aún para que parara la lluvia.

Una vez que una persona ha acumulado una buena bola en su boca, mezclada con uno o dos pedacitos de *llipta*, amarra su bulto, dice adiós a sus compañeros (si es necesario), y sigue su trabajo. Cuando la bola de coca se ha terminado (dentro de una o dos horas), la saca con su mano y la bota. Escupirla sería de muy mala educación.

este sencillo procedimiento;

- a) el ofrecer y aceptar los *k'intus*; con
- b) frases prescritas de invitación y gracias: acompañado
- c) por *punkuy* soplando el *k'intus* con una invocación a los dioses

es nuestro tema, el "texto" que he tratado de interpretar (Cf.: Geertz, 1972). Para entender como esta etiqueta expresa e integra los elementos fundamentales de la estructura cultural tenemos que examinar algunos aspectos de la cultura quechua.

II

LA COCA Y LA ORGANIZACION QUECHUA DEL ESPACIO

Los *runas* se consideran descendientes de los Incas, quienes, dicen ellos, fueron arrojados por los españoles del Cusco a la Selva, donde todavía viven en la ciudad eternamente inaccesible de Paititi (o *Cusillu Waititi*), cuidando su maíz de oro. Estos Incas, dicen, tenían una estrecha relación personal con su entorno físico. Ellos podían hablar directamente a la Tierra y cerros, y podían literalmente conducir piedras gigantescas a fortalezas como Sacsahuaman. Ahora, que se han ido los Incas, la gente sola

tiene que mover las rocas y sólo pueden comunicarse con la Tierra y los cerros indirectamente, por medio de la coca.

Como sabemos desde los trabajos de R.T. Zuidema (*passim*), John Murra (i.a. 1975), Pierre Duviols (1971), Nathan Wachtel (1973), H. Oswaldo Urbano (1974), John Earls (1969; n.d.) y otros, los Incas dirigían una compleja organización social, política y religiosa. Esta compleja organización cultural estaba fundada en una organización sofisticada del espacio en la dimensión horizontal y vertical. En la dimensión vertical, las zonas ecológicas a diferentes alturas quedaron integradas como parte interdependientes del mismo sistema, cada una producía bienes necesarios para la existencia del conjunto (Murra, 1975: 59-116). En la dimensión horizontal, los valles bajos y las altas punas se integraban en un complejo sistema de *ceques*, líneas rectas que irradiaban como ejes de una rueda desde la ciudad del Cusco; cada *ceque* estaba asociado con los lugares sagrados por donde pasaba, a la vez que con específicos grupos sociales y de parentesco⁷.

La organización espacial quechua es por lo menos parcialmente un producto del ambiente montañoso de los Andes que la rodean, donde el espacio no se extiende sobre llanuras planas, ni el mar sobre horizontes distantes, sino que está limitado por todos lados por puntos de referencia: cerros distantes, colinas cercanas, valles estrechos, etc. En semejante ambiente ("más cerca y más lejos", "arriba y abajo") hay tendencia a expresarse por referencia a lugares específicos —generalmente los picos de los cerros— en lugar de kilómetros o grados.

Además, cualquiera que haya pasado un tiempo en algunas regiones montañosas sabe que cuando uno se mueve, aunque sea una corta distancia, esos puntos de referencia varían. Si uno cambia de posición aparecen nuevas montañas y valles mientras que otros se esconden detrás de colinas cercanas y otros cerros que ahora quedan en otro ángulo. Entonces, cada localidad tiene una orientación espacial específica y única.

Al mismo tiempo, sin embargo cada localidad específica tiene una orientación regional más general, constituida por los picos nevados que dominan en una área geográfica. La blanca cumbre del Ausangate, un pico de 6,380 mts., que es visible desde Sonqo, también se puede ver desde la mayor parte del departa-

mento de Cuso, dando una orientación regional a localidades muy separadas entre sí.

Estos dos aspectos son esenciales a la concepción quechua del espacio. Cada sitio tiene:

- 1) una orientación espacial única, al mismo tiempo que
- 2) una orientación regional siempre creciente, definida por los picos más altos.

Esta organización del espacio se origina en la naturaleza física del ambiente andino, pero tiene efecto de largo alcance en la organización social y religiosa de los quechuas. La integración de la dimensión espacial, social y religiosa está expresada en el *pukuy*, el soplar las hojas de coca, que voy a describir en la próxima sección. En secciones siguientes explicaré con mayor detalle las ideas incluidas sobre la naturaleza de lo sagrado y de la comunidad.

III

¿QUE CONSTITUYE UN BUEN PUKUY?

Ya he explicado que una parte obligatoria del *hallpay* es soplar en la propia *coca k'intu*, invocando simultáneamente a los dioses. He aquí algunos ejemplos que he recogido en Sonqo:

- A) *Santa Tira, Tirakuna, Sonqo*°;
- B) *Santa Tira, Kinsa Qocha, Antaqaqa Chiripata, Machukuna*;
- C) *Pachatira Mama, Machula Aulanchis, Aukikuna. Manan para puranmanchu tarpunaypaq.*

El *ejemplo - A* es el más sencillo, es la mínima expresión de buenas maneras del *hallpay*. El actor sólo llama a 1) La Madre Tierra (*Santa tira, Pachamama, Pachatira Mama*); 2) Los lugares sagrados (*Tirakuna, Urqokuna*, (cerros), *Apukuna*, o *Aukikuna* (títulos de respeto a las montañas, etc.); y 3) su lugar de residencia (*ayllu*). Este último puede ser la comunidad (e.g. Sonqo) o un barrio específico dentro de la comunidad.

El *ejemplo - B* nombra lugares específicos. *Kinsa Qocha* se refiere a tres lagunas en Paru Paru, una comunidad en otro distrito; *Antaqaqa* es el nombre del cerro más prominente y más sa-

grado de los confines de Sonqo mismo; *Antaqaqa Chiripata* puede ser traducido "Antaqaqa, el Sitio Frío" (las invocaciones a Sonqo como en el primer ejemplo, generalmente incluyen el soplar *k'intu* en la dirección de Antaqaqa). *Machukuna*, la última palabra en el segundo ejemplo, se refiere a "demonios" casi ancestrales, que habitan las ruinas preincaicas en Antaqaqa y son considerados como causa de fertilidad agrícola y enfermedad humana.

El tercer ejemplo, el C, incluye una petición: "No hagas llover mientras estoy plantando". Los *Machula Aulanchis* ("Nuestros viejos abuelos"), mencionados en este ejemplo son el aspecto benévolo de los *machukuna*, patronos de la agricultura local. Los *aukikuna* o cerros, tienen algún control sobre el clima. Las peticiones para buen clima se dirigen a una montaña específica que es conocida por tener especial poder sobre los elementos; por ejemplo, Apus Qañaqway o Panapunku.

El *pukuy* incluye por tanto:

- 1º) Invocación a la Tierra en general;
- 2º) Invocación a lugares específicos de la faz de la Tierra;
 - a) los más distantes, regionales, y
 - b) los locales.

Esta es una invocación de la *persona* que habita (o mejor dicho, anima) el lugar, presencia sagrada. La tendencia incaica a considerar los lugares como sagrados y animados es todavía realidad para los *runa* contemporáneos. Los *Machu* incluidos a menudo en el *pukuy*, están, como antecesores, íntimamente conectados con la continuidad y bienestar de su Comunidad. En general, pues, el *pukuy* expresa la relación entre el actor humano y una comunidad de seres espirituales que anima la geografía local y regional.

IV

LOS TIRAKUNA, LAS PERSONAS DE LOS LUGARES

La divinidad más cercana y omnipresente en las prácticas religiosas sonqueñas es la *Pachamama*, la Madre Tierra. Como espíritu femenino que da vida a la tierra en general, es un fundamento indefinido —está en todas partes y no está localizada en

ningún lugar. Los *Tirakuna*, o lugares sagrados, por otro lado, son las múltiples subdivisiones impuestas a este fundamento no diferenciado. Participan en una comunidad interna y en general tienen aspecto masculino; están organizados por principios formales y jerárquicos (Cf.: Núñez del Prado, 1973: 35 p; Wagner, n.d.).

Junto a la *Pachamama*, los *Apus*, son las divinidades más importantes dentro del pensamiento quechua (Cf.: también J. Núñez del Prado, 1970; Marzal, 1971). Llamados *rung michiq* (pastores de hombres), observan la vida de la comunidad bajo su protección y todo lo que allí sucede. También protegen la salud de la gente y de los animales, y controlan el clima. Los *Apus* tienen su propio sistema jerárquico interno; los regionales tienen rango más alto y mayor poder (los *kamachikuqkuna*, "autoridades"); los *Apus* locales tienen menor rango y poder según su altura. También tienen especialización ocupacional y relaciones genealógicas e incluso compiten entre ellos mismos. Los *Apus* locales, como los regionales, velan por la armonía del grupo, el bienestar de los rebaños y la salud, pero sus intereses se limitan exclusivamente a su propio grupo local. Los *Apus* regionales, entonces, tienen un "valor absoluto" mientras que los locales, varían en importancia relativa a una comunidad dada (Cf.: Morissette et Racine, 1973; Earls, 1969).

En una comunidad determinada, cada lugar —cada ladera, cumbre, quebrada o llanura— tiene su nombre y personalidad sagrada. Todos están incluidos en el término genérico *Tirakuna* y son invocados cuando se pronuncia la palabra en el *pukuy*. Estos lugares dominados por el *Apu Antaqaqa* y otras cumbres locales, guían, protegen y castigan a los sonqueños a lo largo de sus vidas. Esta jerarquía local de las personas Lugares Sagrados es integrada en unidades regionales progresivamente más extensas, gobernadas por los *Apus* más altos y más poderosos⁹.

Los dominios quechuas religiosos y espaciales están organizados de manera evidente los dos en una sola serie de principios. Lo sagrado se expresa espacialmente, mientras que el espacio está dando una organización sagrada (el sistema incaico de ceques es la expresión culminante de esto). El *pukuy* de coca expresa estos principios; proporciona al individuo, *runa*, una orientación espacial con los sitios que lo rodean; también lo orienta religiosamen-

te al invocar su relación con los seres que animan estos lugares. Cuando los *runas* viajan a otras comunidades ellos hacen *pukuy* cuidadosamente a los *Tirakuna* locales.



UNA DISGRESION SOBRE EL TIEMPO

El *hallpay* también orienta al *runa* respecto al tiempo. En primer lugar, el mismo *piqchar* de coca originado en un pasado incaico lejano, que el *runa* espera ver retornar alguna vez, según los mitos sobre Inkarrí (Cf.: Ortiz, 1973). El *hallpay* también lo vincula con sus *machula aulos*, los antecesores menos distantes que velan por la fertilidad agrícola.

En una escala más inmediata, el mascar coca marca el tiempo del día; la hora de las 10 a.m. y 3 p.m.; el descanso para la coca de media mañana, y media tarde, se llama *hallpay*. En un sentido más amplio, esto marca una etapa dentro de un trabajo dado y orienta al *piqchador* en sus actividades, dándole un período de descanso en el que concentra sus pensamientos y esfuerzos y planea el trabajo que sigue. En ese momento uno puede pedir a los *Tirakuna*: "Por favor no dejes que llueva mientras estoy plantando" o "Haz que mañana tenga buen viaje".

Se ha notado frecuentemente que el tiempo quechua avanza en etapas, la historia es concebida como una "serie de mundos" más o menos estáticos hasta que son reemplazados por uno nuevo. Así los Incas reemplazaron al gigante amante de la oscuridad Machus, y los españoles reemplazaron a los Incas. Como afirma David Gow (n.d.) cada mundo viejo no es destruido totalmente, sino "llevado bajo tierra" desde donde continúa ejerciendo cierta influencia en el curso de los acontecimientos. Por eso los mundos del *Machus* y de los Incas siguen influyendo en el mundo de los *runa*. *Piqchar* coca, por tanto, señala una continuidad del tiempo en amplia escala; mientras que, como he mencionado, en pequeña escala marca etapas dentro del día o del trabajo de un día. La organización del tiempo que se expresa al mascar coca es similar estructuralmente a la organización del espacio.

Pero esto es sólo una primera interpretación superficial que deja de lado una dimensión esencial porque las relaciones de los seres humanos con los *Tirakuna* sólo pueden ser comprendidas

dentro de un marco más amplio de la sociedad, en que los seres humanos y los Lugares Sagrados estén integrados en una sola comunidad.

VI

AYLLU: EL CONCEPTO DE COMUNIDAD

Sonqo es un *puna ayllu*, disperso. No hay subdivisión en "moieties". Todos los habitantes de Sonqo se llaman a sí mismos *ayllu runa* (gente del *ayllu*); las decisiones de la asamblea comunal son tomadas como decisiones del *ayllu*. Hay una simple jerarquía de *varayuq* (cargos tradicionales) en la que idealmente, todos los varones sonqueños deben participar. Así en Sonqo, *ayllu*, se refiere a la comunidad como un todo; no encontré ningún signo de la palabra *ayllu* utilizada en referencia a un grupo de parentesco (la palabra parentesco cercano, incluyendo primos segundos, es *p'amilia*, del español familia).

¿Qué tiene esto que ver con la etiqueta de mascar coca? Algunos meses antes de que yo saliera de Sonqo, descubrí que la lógica de *ayllu*, tal como se usa la palabra en Sonqo, empieza a un nivel aún más local que el de la comunidad y se extiende mucho más que ella, tomando una significación regional. Coincide exactamente con el concepto de espacio que ya he descrito. Por eso la organización de espacio, religión y sociedad están fusionados en un solo concepto. Este concepto está simbolizado por *hallpay*, el mascar coca.

Los sonqueños explican el concepto de *ayllu* en términos de localidad. Para ellos, cualquier lugar en la comunidad es un *ayllu* potencial. Para ser un *ayllu*, un lugar debe tener casas, con gente viviendo en ellas. *Cualquier sitio donde vive un runa es un ayllu: Wasi* (casa) y *tiyana* (asiento, residencia) son usados como sinónimos para este *ayllu*, tipo barrio.

Los miembros de un *ayllu* no tienen que estar relacionados por sangre o matrimonio; ellos son *ayllu masis* (compañeros de *ayllu*) en virtud de la residencia común, no de parentesco; al menos así lo explican los sonqueños. En realidad, los compañeros de *ayllu* casi siempre son consanguíneos o tienen afinidad de parentesco, ya que la tierra (aunque idealmente es propiedad de

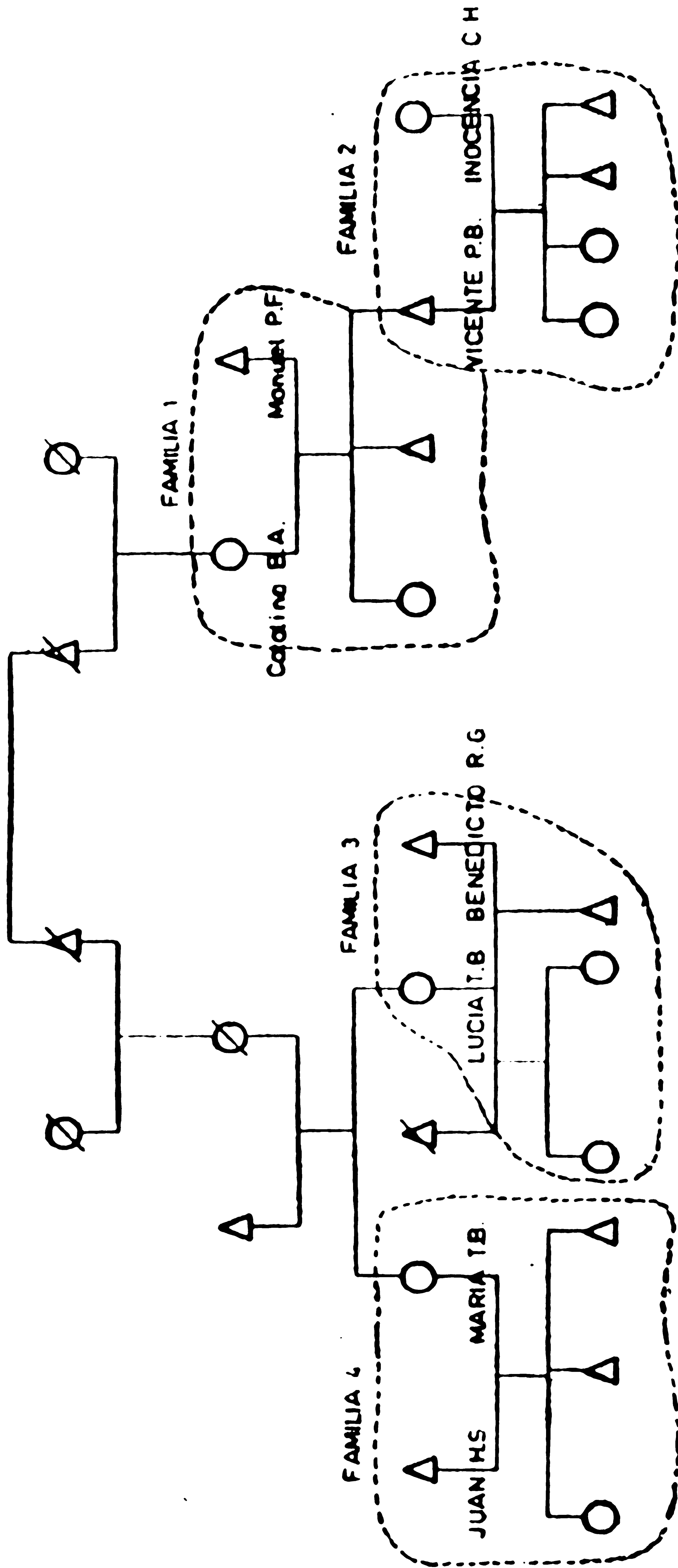
la comunidad) en la práctica es heredada de ambos padres a los hijos de ambos sexos.

Las casas están construidas en tierra "poseída" por virtud de herencia. Por tanto, los compañeros de ayllu están virtualmente seguros de estar emparentados en algún grado, aunque no necesariamente muy cercano.

Por ejemplo la figura adjunta representa cuatro familias nucleares del *barrio-ayllu* llamado *q'oyapuxru*. Las familias 1 y 2 son dos generaciones de la misma familia, viviendo en hogares separados. Son parientes más o menos lejanos de las familias 3 y 4: Catalina B.A. es prima segunda de Lucía T.B. y María T.B. (Cf.: Fig.). Cuando se preguntó a miembros adultos de la familia 1 y 2, ellos dijeron que no consideraban a los esposos de Lucía y María, Juan H.S. y Benedicto R.G. (quien es nativo de Chumbivilcas), como parientes suyos, *p'amilia*. Juan y Benedicto, sin embargo son miembros de *Q'oyapuxru Ayllu*. Las familias 1 y 2 clasifican a Lucía y María, *p'amilia*; sin embargo el hermano de Catalina, Cipriano a quien no le gusta Lucía no la considera *p'amilia*. Esto ilustra la manera como primos segundos están en una posición ambigua parecida al *karu ayllu* de Ayacucho; ellos pueden ser clasificados como *p'amilia* o no, de acuerdo a las inclinaciones de los mismos individuos. El hecho de ser co-miembros de un ayllu, ha hecho en este caso a Catalina y Vicente más inclinados a Lucía y María como parientes y viceversa.

La figura también ilustra que la herencia de tierras (por tanto pertenencia a un *ayllu*) es consanguínea y que cuando un hombre construye su casa en la propiedad de su esposa, llega a ser miembro de "su" (de ella) *ayllu*. No hay ninguna vergüenza vinculada a esto; la gente construye su casa donde le conviene; los esposos consideran la tierra de cada uno como suya. Las familias se cambian frecuentemente a nuevos lugares, así en diferentes años pueden usar chacras y pastizales en diferentes partes de la comunidad. Cuando ellos se mudan dejan de ser miembros de su *ayllu* anterior. La pertenencia al *ayllu* cambia con la residencia. Así me indicaron dos familias que eran en el pasado miembros del *Ayllu Pilliqunqa* y son potencialmente miembros de allí, aunque actualmente viven en Sonqo. Parientes cercanos (e.g. hermanos) con frecuencia son miembros de diferentes *ayllus*,

AYLLU — Tipo vecindad.



aunque como hemos visto, los miembros de un *ayllu* generalmente tienen entre sí algún grado de parentesco.

Lógicamente entonces, el concepto de *ayllu* comienza en la casa —*wasi* o *tiyana*— sus “fronteras hacia afuera” están definidas por la fisonomía natural de la localidad. Dentro del territorio de Sonqo hay muchos *ayllus* locales (me imagino que los trece que he conocido antes de partir son menos de la tercera parte) y hay incontables *ayllus* potenciales.

Como hemos visto, la siguiente extensión lógica del concepto *ayllu* es la comunidad entera. Pocos días antes de dejar Sonqo subiendo a la altura de la comunidad en la *puna*, tierra de nadie, durante la fiesta de las Comadres tuve una vista de Sonqo, como un caballete de muchos brazos que se extendía desde la cumbre de *pana Punku* hasta el río Qolqepata. Las comunidades circundantes, cada una un *ayllu* también, están definidas geográficamente por los valles que están a ambos lados de la cordillera. Esta comunidad de *ayllus* forman conjuntamente el distrito Qolqepata Ayllu; aunque cada comunidad-*ayllu* es endogámica, se considera normal casarse con miembros de otra comunidad-*ayllu* de Qolqepata. Los sonqueños explican que Qolqepata Ayllu es parte de Paucartambo Ayllu (la provincia), que es parte de Cusco Ayllu (el dpto.).

Podemos ver que la lógica del *ayllu* sigue la lógica del espacio que ya he descrito, en la que un individuo tiene una orientación local muy específica, que se extiende —a través de la orientación de las tierras y cumbres cada vez más altas— hacia una orientación regional a gran escala¹⁰.

Según el mito del origen de Sonqo, el Ayllu nació en el pasado lejano cuando tres antecesores emergieron de tres lugares del territorio de Sonqo. Esto enfatiza la unidad básica de la gente de Sonqo, los *Ayllu Runa*, con los lugares de Sonqo, los *Tirakuna*. El origen del *ayllu* radica en el vínculo de parentesco entre la gente y el territorio en que habita. Todos los miembros que viven en un *ayllu*, son considerados por tanto, al menos como parientes lejanos. Esto explica por qué los sonqueños dicen que todos los miembros del *ayllu* son parientes (*p'amilia*, o *p'amilia hina*, “como parientes”) y al mismo tiempo afirman que la pertenencia al *ayllu* está basada en la residencia, no en el paren-

tesco; y aun califican a cierta gente como *Ayllu masis* pero no como *p'amilia*; este es el caso de *Q'oyapuxru* descrito antes.

Entonces, aunque la noción de parentesco está clara en el concepto de *ayllu* en Sonqo, no es lo más importante en la mente de los *Sonqo Runa* cuando ellos explican el concepto. Cuando pregunté qué clase de "realidad psicológica" tiene el *ayllu* en la mente de los *Sonqo Runa*, parece que lo más importante la residencia en una misma localidad. Sin embargo, la pertenencia a un *ayllu* crea vinculaciones sociales sólo sobre las más cercanas de parentesco. Allí hay un sentido de unidad intrínseca de grupo, una solidaridad tanto más notable por su persistencia a pesar de las tensiones, pequeños celos y peleas que caracterizan la vida de la comunidad. La participación en expresiones comunales de solidaridad —Celebraciones religiosas, aceptar cargos— es parte esencial de la pertenencia al *ayllu*. Por ejemplo, Don Cipriano nos presentó a mi esposo y a mí como miembros de *Pilliqunqa Ayllu*, y al Maestro de Educación de Adultos de ALFIN que vive en otro grupo de casas de *runa*, como miembro de *Kalipampa Ayllu*.

Yo pregunté sobre los dos maestros que viven en la escuela local y Don Cipriano, a pesar de tener mucha amistad con los maestros, negó que ellos fueran miembros de algún *ayllu* o que la escuela fuera un *ayllu*: "Había un *ayllu* en ese sitio, antes de que construyeran la escuela, pero ahora la escuela es solamente escuela y los maestros sólo son maestros". La escuela tiene su origen en el Estado Peruano, no en la población local; representa una fuerza exterior a la comunidad. Aunque los maestros están sinceramente preocupados por la comunidad y trabajan incansablemente para facilitar las relaciones entre Sonqo y la burocracia gubernamental; por el hecho de vivir en la escuela se les define automáticamente como forasteros. Conforme a esto, ellos cumplen con todas sus obligaciones escolares pero no participan en las tradicionales celebraciones del *ayllu*. Y yo añado, ellos no *piqchan coca* ni respetan a los *Tirakuna* como lo hacemos el ALFIN, mi marido y yo.

Creo que esto nos lleva al punto capital del asunto. En las mentes de los *Sonqo Runa*, la pertenencia al *ayllu* no es tanto tener descendientes comunes sino que radica en una fidelidad común a los sitios sagrados de Sonqo. Aunque esta fidelidad está

expresada por el mito de origen en términos de parentesco, ya he mencionado que los sonqueños ponen más énfasis en la residencia en una localidad que en el parentesco, cuando ellos explican el concepto de *ayllu*. Frecuentemente el mito de origen es sólo oscuramente recordado.

Tenemos que recordar que los lugares de Sonqo no son simplemente pedazos de tierra sino literalmente son, para el *Runa*, seres sagrados. Se nota muy frecuentemente que el campesino quechua siente una vinculación profunda con la tierra donde vive y trabaja, pero falta expresar el verdadero sentido de la relación andina del hombre-tierra que no es simplemente un vínculo conservador y sentimental, sino que está fundado en una continua interacción entre hombres y seres espirituales. La esencia de la continuidad quechua reside en esta cercana relación personal entre el *runa individual* y el *Tirakuna*. La tierra, cerros, valles, lagunas y pampas que componen el ambiente físico son los elementos más reales y eternos del mundo; ellos son Presencias, cercana, íntima y continuamente sentidas.

La actitud de los sonqueños con los *Tirakuna* expresa normalmente la misma confianza y respeto que ellos tienen a los ancianos del pueblo. Un hombre de mediana edad me explicó, con cara radiante de alegría: "Ellos son los que nos alimentan" (*uy-waqninchis*). El verbo *uyway* "nutrir, criar", se aplica al pastor y sus ovejas, y a los padres y sus hijos. *Tiyakushanku*" "Ellos están solamente sentándose allá", observó una anciana en otra ocasión, refiriéndose a los cerros de su alrededor mientras ella se sentó tranquilamente mascando su coca, obviamente se sentía en buena compañía.

En otra ocasión, mientras salía con algunos *Runa* a la Fiesta del Señor de Huanca en San Salvador, mis compañeros me contaron emocionados que estábamos cruzando un terreno sin dueño, que no pertenecía a ninguna comunidad, que los cerros eran "malos" (*millay urqokuna*). Después de haber subido un rato pregunté si los cerros cercanos eran los malos: —"Oh, ¡no"!, contestaron mis compañeros, "estos cerros son amigos. Están todavía en Sonqo".

Todos los miembros del *ayllu* Sonqo miran a Antaqaqa y otros lugares en el territorio de Sonqo para protección y dirección, mientras que estos lugares sagrados extienden su paternal cuida-

do exclusivamente sobre los sonqueños¹². Para los miembros del *ayllu*, Sonqo Ayllu está constituido en ser de las cosas; es una de sus preocupaciones primordiales en la vida, una fuente principal de identidad personal y estabilidad emocional, (Ver: Montgomery, 1971). Esto resulta de una fidelidad común de los miembros del *ayllu* a un específico *Tirakuna* (a quien ellos invocan en *pukuy*), empezando al nivel de barrio con íntima relación personal al lugar de residencia de uno —incluyendo a la comunidad, después al distrito— y así hasta el nivel regional que incluye todos los grupos que miran a Ausangate como el Apu principal (ver: nota 10). Es esta relación común al sitio —una relación como la del hijo a sus padres— que crea el sentido de comunidad intrínseca e indisoluble entre los miembros de Sonqo Ayllu.

Al terminar esta larga disgresión, hemos mirado tres aspectos de la cultura quechua, todos los cuales deben ser comprendidos si queremos entender la etiqueta de mascar coca. Estos son el *espacio*, lo *sagrado*, y la *comunidad*. Cada uno de estos implica los otros.

VII

LA POSICION ESTRUCTURAL DE LA COCA

Estructuralmente, la coca forja una argolla entre el *runa* y el *Tirakuna*, entre lo humano y lo sagrado. En vista de lo que ya he dicho podemos entender como esto hace de la coca un punto crucial de la cultura y carga su uso de significado simbólico. Como el todo de la estructura cultural quechua depende de la cercana comunicación entre los seres humanos y los *lugares sagrados*, el uso de la coca, que es el canal para esta comunicación, mantiene y afirma una total orientación mental y emocional. Desde el punto de vista del *runa*, su manipulación de coca tiene efectos prácticos de largo alcance sobre su existencia, por eso es imperativo para su bienestar y el de sus productos, rebaños, familia y *ayllu*, mantener una buena relación con el *Tirakuna* de quien viene su identidad social y espiritual.

Un *runa* controla su relación con el *Tirakuna* a través de las vicisitudes de su suerte; tropezarse, perder una oveja, mojarse en

la lluvia, todos son signos de alguna cosa mala en la relación. Para evitar tal desequilibrio un *runa* sopla asiduamente su *k'intus*, se comporta en forma correcta y si es necesario hace otras ofrendas. Una experiencia mía ilustra esto: Saliendo de Sonqo a las 5 de la mañana me cogió una densa neblina que me hizo perder el camino, esto me dio mucho miedo: pregunté a un amigo de Sonqo por qué había pasado esto, recibí respuesta evasiva hasta que pregunté directamente si los *Tirakuna* estaban enojados conmigo. El contestó sin vacilación que sí estaban —claramente me dijo que yo no había soplado correctamente mi *k'intus*, él a continuación me dio la más prolija lección de *pukuy*.

Volveremos a este punto en la próxima sección. Antes de seguir, sin embargo, debo mencionar evidencias del rol estructural de la coca: el soplar de *k'intus* es parte esencial de todo rito quechua. Por ejemplo, *k'intus* es el ingrediente básico del *despacho*, el bulto de ofrendas preparada para el *Tirakuna* en la víspera de la ceremonia de marcar animales. El hombre mayor de la familia sopla en cada *k'intu* mientras invoca diferentes *lugares sagrados*. Otras cosas deseables y simbólicas son además cuidadosamente añadidas al bulto antes que todo sea quemado. El compartir coca es también parte importante de cualquier otra celebración de la comunidad. Debe añadirse que también el adivinar se realiza con coca. El *Tirakuna* se expresa mediante configuraciones de hojas de coca. En Sonqo adivinar es la prerrogativa de especialistas religiosos, en función extremadamente secreta y seria. Estos usos más formales de la coca son un estudio en sí mismo y tienen que ser entendidas en su relación a las formas rituales para tomar bebidas alcohólicas y para música y baile que también sirven como canales de comunicación entre hombre y dioses. Aquí donde nuestro enfoque está en el *hallpay* rutinario basta observar que todos los usos del *k'intu* tienen el propósito de unir al Runa y el *Tirakuna* en la relación recíproca que es básica en la comunidad quechua.

Reciprocidad es la palabra principal aquí, la que hasta ahora he dejado de lado. No hemos mirado mucho a la comunidad humana y la manera cómo se relaciona con el mascar coca. A este punto debemos nuestra atención del *pukuy* —soplar de *k'intus* e invocación al *tirakuna*— a los intercambios de *k'intus* entre los compañeros que mascan coca.

VIII

RECIPROCIDAD Y COCA

En Sonqo, como en las demás partes del departamento de Cusco, hay modos principales de reciprocidad. De estos dos el modo dominante es el *ayni*, una relación simétrica de reciprocidad entre iguales. Consaguíneos, afines y compadres intercambian servicios dentro de este marco —ayudando cada uno, por ejemplo, en el campo o cocinando para una fiesta. Las relaciones de *ayni*, son virtualmente obligatorias entre parientes cercanos y con menos fuerza entre los miembros de un mismo ayllu. El otro modo importante de reciprocidad es la *mink'a*, es una relación asimétrica en que uno solicita la ayuda algunas otras personas para que trabajen en grupo (i.e. construcción de casas) y lo paga con comida y bebida. Entonces, en la *mink'a* los servicios se pagan con comida u otros bienes, pero no con servicios en fechas futuras. La *mink'a* puede incluir relaciones jerárquicas entre parientes mayores y menores, o entre patronos y clientes.

El *ayni* y la *mink'a* son las formas institucionalizadas de un dar y recibir más generalizado que penetra toda la existencia social andina¹⁹. Toda interacción social está concebida en términos de intercambio; todas las relaciones sociales, formalizadas como relaciones entre parientes, parentesco ficticio o compañerismo, tienen un aspecto subyacente económico, mientras que todo intercambio económico es expresión de una relación social. Como Enrique Mayer (1974: 40) ha mostrado, los bienes y servicios intercambiados en *ayni* y en *mink'a* expresan las intenciones del que da hacia quien recibe —y tanto las intenciones como las cosas son intercambiadas. Así es como malas intervenciones puede ser recíprocas, y en diccionarios coloniales, encontramos *ayni* traducido como "venganza" (González Holguín, 1952). Una mala muestra de ayuda de un pariente, o peor, el no ayudar, será pagado en la misma forma.

Entonces, podemos hablar de aspectos simbólicos de reciprocidad, cuando los intercambios sirven para expresar relaciones entre gente. En este contexto, la coca juega un rol cultural importante. En muchas situaciones, el intercambio de coca sirve como un sello simbólico en contratos para ayuda recíproca.

Un hombre o una mujer que pide *ayni* de parientes o vecinos, ofrece un puñado de coca. Un hombre muestra su aceptación de un cargo recibiendo un bulto de coca del alcalde. Peticiones a dirigentes de la comunidad pueden ser acompañados con regalos de coca o alcohol de caña. Aceptar o rechazar el regalo significa la suerte de la petición.

Toda la etiqueta del *hallpay* está expresada en términos de reciprocidad, con el intercambio reiterado de *k'intus* acompañado de muchas frases de invitación y gratitud. En el *hallpay* el aspecto económico de intercambio recíproco está minimizado y el aspecto expresivo enfatizado. El contrato social está entonces, continuamente resellado, cuando los adultos mascan coca juntos muchas veces al día en varios contextos campestres, compartiendo con el *Tirakuna* mientras que reparten a cada uno.

Los Runa de Sonqo comentan en esta función de mascar coca —refiriéndose a veces a la coca como *t'anta* (pan u hostia)—, en analogía explícita con la comunión, analogía que es exacta en muchos aspectos, porque en el *hallpay* la gente se reúne en la presencia de Dios. La coca (junto con el alcohol) es el vehículo cultural adecuado de expresión de los vínculos sociales de dar y recibir, obligación y contra-obligación, que une la sociedad andina. Siendo la coca una sustancia sagrada, santifica la reciprocidad como una parte fundamental del orden del mundo. Es esta santificación de los vínculos sociales que crea en el *hallpay* una comunión sagrada.

Ya he sugerido que la reciprocidad caracteriza también la relación entre seres humanos y el *Tirakuna*. El *Tirakuna* recibe de los hombres el soplar de *k'intus*, libaciones de chicha con trago y vino y otras ofrendas como el despacho; del *Tirakuna*, los hombres obtienen su *allynkawsay*, su bienestar. El soplar de *k'intus* es pues una esencial obligación religiosa. "A mí soplarás tu *k'intus*", es una de las órdenes principales de la *Pachamama* a la humanidad (Gow y Condori: 1975: 9). En un mito quechua un Runa que se casa con la hija del Apu Ausangate se equivoca en no darse cuenta que su novia no puede consumir comida humana.

Pero la esposa no quería beber; ella hubiera sido más receptiva si él le hubiera hecho la *samincha*; esto es —de todo alimento que come o bebe—, antes de consumir debe de soplar

su aroma a la tierra y a los *muchu aukis* como ellos se alimentan saboreando el olor de la *samincha*. Como ella era hija de un *apu*, quería que él le hiciera la *samincha*, para que pudiera saborear aquella chicha que nosotros tomamos. Pero este hombre estúpido no lo entendió (Valderrama y Escalante, 1977: 65).

Los *runa* y sus dioses, los Lugares Sagrados, están en relación recíproca paralela a las relaciones recíprocas de los hombres. Entonces hay dos tipos de reciprocidad actuando en el *hallpay*:

- 1) simétrica, sólo un poco postergada,, reciprocidad entre seres humanos; y
- 2) asimétrica, definitivamente postergada, reciprocidad entre seres humanos y seres sobrenaturales.

Puede ser argumentado que juntos estos dos modos de reciprocidad, caracterizan todas las manifestaciones de intercambio andino (Cf.: *Ayni* y *Mink'a*) y la etiqueta de mascar coca no sólo expresa el concepto general de reciprocidad, sino expresa ambos tipos lógicos —igualitarios y jerárquicos— de relaciones recíprocas.

Finalmente, además de expresar simbólicamente la reciprocidad entre los *runas*, el intercambio de *k'intus* da una manera comunal de descargar las obligaciones de uno al *Tirakuna*. Un *runa* ofrece un *k'intus* a su compañero, quien por *pukuy*, ofrece la *samincha* al *Tirakuna*, y viceversa. Los participantes en *hallpay*, entonces mascan con y para cada uno, en presencia de los dioses. Mientras lo humano y lo sagrado están integrados en un único orden social los lazos entre los seres humanos están expresados y yo sugeriría, mantenidos y fortalecidos.

CONCLUSION

Podemos entender más claramente ahora por qué el rehusar mascar coca marca a uno como un ser asocial, y por qué uno de los signos principales de asimilación de un *runa* al *misti* es el rechazo de la coca —porque esto constituye un rechazo simbólico de herencia cultural quechua, una negación del vínculo intrínseco entre los seres humanos y los Lugares Sagrados. Esto niega al mismo tiempo los vínculos fundamentales de la comunidad humana quechua, que están guardados y santificados por

lazos comunes al Tirakuna. También podemos entender por qué el mascar coca llega a ser un punto principal de roce entre el Runa adulto y los adolescentes occidentalizados, que están adoc-trinados en los supuestos daños de la coca lo que produce la angustia de sus padres y su propia confusión.

Para resumir, nuestra interpretación empezó con una orien-tación espacial y terminó con integración social, concluyendo que la etiqueta del *hallpay* expresa, en pocos actos sencillos y simbólicos, el concepto quechua de *ayllu*. Este concepto incluye simultáneamente:

- 1) Orientación espacial en ambos niveles; local y regional (crea-do por *pukuy*);
- 2) Orientación religiosa o moral respecto a lo sagrado (también por el acto de *pukuy*);
- 3) Orientación dentro de la sociedad humana (creado por repar-tir de *k'intus*, acto simbólico de reciprocidad);
- 4) Y por último, la integración de estos tres conceptos en el concepto sagrado, orientado espacialmente, de *ayllu*.

La coca facilita esta integración por su posición estructural como un lazo —que es, un medio de comunicación— entre seres hu-manos y sus dioses, los Lugares Sagrados. También hemos visto que el *hallpay* da una orientación mayor respecto al pasado incaico —donde se originó la costumbre de mascar coca— a acti-vidades corrientes y tiempos del día.

Finalmente, podemos entender el *hallpay* como una manera en la que el Runa individual actúa literalmente muchas veces al día principios fundamentales de su cultura. De esta manera él absorbe la comprensión de que habló Don Cipriano, aprendien-do y afirmando, en toda su vida adulta lo que significa ser un Runa.

NOTAS

1. Doy gracias a la gente de Sonqo y Qolquepata por la hospitalidad y amistad que ellos me mostraron y por la paciencia y amabilidad con que se preocuparon en explicarme su propia vida y sus costumbres. También quiero expresar mi aprecio a muchas otras personas que me han dado su consejo y aliento y a Henry and Grace Doherty Charitable Foundation, Inc., a Princeton University que amablemente me han sostenido económicamente en forma de Fellowship for Advanced Study in Latin America.

Finalmente debo mi gratitud a Richard M. Wagner mi esposo y compañero de viaje.

2. Los nombres de las personas que se dan en este artículo son ficticios, para proteger la privacidad personal.
3. Mis conclusiones en este trabajo se basan en mi trabajo de campo de 1975-1976, en la comunidad de Sonqo, ubicada a 70 kms. al noreste de Cusco, en el distrito de Qolquepata, provincia de Paucartambo. Pequeña comunidad dispersa de 84 familias, Son-

qo está ubicada a una altura de aproximadamente 3,900 mts., en las laderas áridas y empinadas de un pequeño valle.

Los habitantes son agricultores y pastores de subsistencia. Viven sobre todo de papas, que ellos complementan con otros tubérculos: (lisas, ocas y añus) habas y cebada. El clima fuerte impide el cultivo de maíz. Se cría llamas, alpacas y ovejas por su carne y lana, junto con otros animales como chanchos y ganado vacuno.

A pesar de su vida difícil y participación marginal en la economía nacional, la mayor parte de los sonqueños son independientes y orgullosos de sus tradiciones, que ellos consideran como herencia de sus antecesores incaicos. Ellos se gobiernan con una Asamblea en la que participan todos los cabeza de familia. El tradicional sistema de varas, coexiste con los Consejos de Administración y Vigilancia, instituidos por el Gobierno Nacional en 1970 (Estatuto de Comunidades Campesinas, 1970: 22, 25).

4. Ejemplos de variaciones regionales en el rito de la coca: en Cusco, la cal que es piqchada con la coca toma la forma de bolas ásperas de ceniza comprimida que se llama *llipta*. En Ayacucho se le denomina *toqra* (John Earls, com. Pers.). En Huánuco (Buchard, 1975: 465) la cal espolvoreada llamada *ishku* es llevada en un cántaro pequeño (*ishkupuru*) que tiene una espátula (*chupadero*) y una tapa. En muchos lugares de Cusco la adivinación con coca es un acto serio, realizado en privado por personas calificadas; en Ayacucho y Huánuco (Buchard, *ibid.*) la adivinanza es parte de la costumbre del rito de piqchar coca. En Cusco, la coca es compartida a través de intercambios de *k'intus* costumbre que no se ha encontrado (Earls, com. pers.) en Ayacucho, aunque el *k'intu* tiene otros usos rituales.

5. Estoy usando la palabra "ceremonia" en el sentido de Goffman (Cf.: Goffman, 1956: 476-477).

6. Para el comercio de coca entre las tierras bajas y las comunidades de la altura ver Burchard (1974). Es común entre los jóvenes de Sonqo pasar alrededor de dos semanas trabajando en las plan-

taciones de coca o de té cerca de Quillabamba. Generalmente ellos traen coca para venderla a los demás sonqueños.

7. Un artículo corto como este no es el lugar para revisar tema tan complicado. Debemos estar atentos, sin embargo a la relación entre el *runa* contemporáneo y antecesores. Probablemente los sonqueños y otros *Runas* son descendientes no de la nobleza incaica, sino de la clase campesina rural de la sociedad incaica quienes participaban en el Imperio pero nunca estuvieron en los centros de poder ni de la vida intelectual. Estos campesinos incaicos probablemente nunca se han dado cuenta de las sutilezas del sistema ceque, pero sin embargo —como participantes de un sistema general del pensamiento incaico— tendrían que compartir mucho de las ideas básicas incluidas. Estos conceptos en gran parte han sobrevivido a los siglos de conquista, y los modernos *runas* integran todavía espacio, tiempo, parentesco y organización social en un marco cosmológico construido básicamente con los principios incaicos. De hecho, la participación en esta herencia cultural es lo que constituye un *runa*.

8. Uno oye frecuentemente la expresión siguiente: —“*Santa Tirata, Tirakunata, Sonqo*”. *Ta* indica el caso acusativo; señala que la *Santa Tira* y los *Tirakuna* son objetos de la acción, es decir, receptores de *pukuy*. Creo que *-ta* es dejado de lado en la última palabra para crear un ritmo agradable: *Santa Tirata, Tirakunata Sonqo*.

9. La influencia del Cristianismo en este sistema (y viceversa) es un tema complejo que, aunque muy importante, no puede proseguir aquí. El lector puede referirse a Juan Núñez del Prado (1970), Manuel Marzal (1971), Thomas Gar (1972) y David Gow, (1974; n.d.).

La integración de los sistemas religiosos Católico e indígena es un proceso continuo. Por ejemplo, las Cruces son llamadas —como imágenes de Cristo— *Taytachas* (padrecitos); el *Apu* mayor es llamado *Taytakuna*; el santuario católico más importante para los *Runa* es el del Señor de Qoyllur Rit'i, localizado cerca de Ausangate entre los nevados de Qoyllur Rit'i. Otros santuarios están situados también en lugares que tuvieron importancia sagrada en los tiempos Incas. Las *Mamachas* (“madre-

citadas”, manifestaciones de la Virgen María) son, como la Pachamama, patronas de las actividades femeninas. Una vez oí llamarlas por una tejedora en un *pukuy*: —“*Mama Concebida, Mama Rosario, Mama Sinakara, Makiykiwan tukusag*” “Con tus manos terminaré” (mi tejido). *Sinakara* es el nombre dado a veces a una de las montañas de la cadena de Qoyllur Rit'i. Sin embargo, esta mujer decía que *Mama Sinakara* era una Virgen (también llamada la Virgen de Fátima) cuyo santuario está cerca del Señor de Qoyllur Rit'i).

10. Uno de los mecanismos para integrar los *ayllus* locales en los regionales, es el ciclo anual de peregrinaciones. La más importante de éstas es la fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i que reúne cada año, un poco antes de Corpus, cerca de 10,000 personas, representantes de cientos de comunidades, llevando cada uno su *lámina*, o pequeña imagen del milagroso Señor a la imagen grande situada en el nevado del Qoyllur Rit'i, cerca del mismo *Apu Ausangate*. Los peregrinos dicen de sí mismos que van a la Rit'i (Nieve), o a los *Taytakuna* (los Padres), a quienes se acercan

con gran emoción, manifestada a veces con temblor y lágrimas. Durante la fiesta, hay una rivalidad tradicional entre los peregrinos de Paucartambo y Quispicanchis, sobre quién de los dos envía más peregrinos. Pienso que esto se puede entender como un encuentro de dos *ayllus* provinciales que se unen para la peregrinación en un *ayllu* de mayor escala —el de la región Cusco, prestando fidelidad al Ausangate— un *ayllu* que retiene su realidad cultural aun sin reconocimiento legal.

11. *Tiyakushanku*. Recordemos que la palabra *tiyana*, derivada de la misma raíz (*tiyay*, sentarse, residir) es un sinónimo de *ayllu* en un nivel vecinal.

12. Los *Tirakuna* locales muestran hostilidad contra los extraños a la comunidad (Cf. J. Núñez del Prado 1970: 80). Durante mi primer día en

Sonqo un grupo de mujeres me habló en términos muy claros que soplara mi *k'intus* al Apu Antaqaqa, que parecía estar mal dispuesto contra mí (especialmente contra mis pesadas botas de excursionista), haciéndome tropezar y tener otros accidentes.

13. Las bebidas alcohólicas ocupan una posición estructural similar a la de la coca. Su uso es más restringido. Como el maíz no crece en Sonqo, la *chicha* se reserva generalmente para las celebraciones públicas; el rito para servirla expresa aspectos de la organización social de la comunidad. En general, la etiqueta para beberla juega un rol semejante al que estoy describiendo sobre el rito de *piqchar coca* (Cf.: Wagner, n.d.). Probablemente la música y el baile juegan también el mismo papel de mediación entre la humanidad y los Poderes del Ser.

REFERENCIAS

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer

1974a *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (Perú Problema, 12) IEP; Lima.

1974b "Reciprocidad andina: ayer y hoy", En: Alberti y Mayer (1974a).

Bolton, Ralph

1973 "Aggression and Hypoglycemia among the Qolla: A Study in Psychological Anthropology", *Ethnology*, 12 (3): 257-271.

1976 "Andean coca Chewing: A Metabolic Perspective", *American Anthropologist*, 78 (3): 630-633.

Bonilla, F.

1974 *Estatuto de comunidades campesinas*, Editorial Mercurio, S.A., Lima.

Burchard, Roderik

1974 "Coca y trueque de alimentos", en: Alberti and Mayer (1974a: 209-251).

1975 "Coca Chewing: A New Perspective", In *Cannabis and Culture*: 463-484. V. Rubin, ed. Aldene, Chicago.

Duviols, Pierre

1971 *La Lutte Contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial*, Inst. Français d'Etudes Andines, Lima.

Earls, John C.

1969 "The Organization of Power in Quechua Mythology", *Journal of the Steward Anthropological Society* 1 (1): 63-82.

n.d.(1972) *Andean Continuum Cosmology*. Unpublished PhD. thesis, Univ. of Illinois, Urbana.

Fonseca Martel, César

1974 "Modalidades de la minka", en: Alberti and Mayer (1974a).

Fuenzalida Vollmar, Fernando

1969 *La matriz colonial de la comunidad de indígenas pe-*

ruana: Una hipótesis de trabajo. Estudios de Comunidades Campesinas, 1, IEP, Lima.

Garr, Thomas M., s.j.

1972 *Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri*, Inst. de Pastoral Andina, Cusco.

Geertz, Clifford

1966 "Religions as a Cultural System", en: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, A.S.A. Monographs, 3. M. Banton, ed., Tavistock Publications, London.

1972 "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight", In: *Myth, Symbol and Culture, Daedalus*, Winter, 1972: 1-38.

Goffman, Erving

1956 "The Nature of Deference and Demanor", *American Anthropologist* 58 (3): 473-502.

González Holguín, Diego

1952(1608) *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú*, Univ. Nac. Mayor de San Marcos, Lima.

Gow, David

1974 "Taytacha Qoyllur Rit'i", *Allpanchis Phuturinga* VII: 49-100, Inst. de Pastoral Andina, Cusco.

n.d.(1976) *The Gods and Social Change in the High Andes*, Unpublished PhD. thesis, Univ. of Wisconsin (Development Studies), Madison.

Gow, Rosalind and Bernabé Condori

1974 *Kay Pacha*. Biblioteca de la Tradición Oral Andina. I. Centro de Estudios Rurales Andinos, Cusco.

Gutierrez-Noriega, Carlos

1949 "El hábito de la coca en el Perú", *América Indígena*, 9 (2): 143-182.

1952 "El hábito de la coca en Sud América", *América Indígena*, 12 (2): 111-120.

Hanna, Joel M.

1974 "Coca Leaf Use in Southern Peru: Some Biosocial Aspects", *America Anthropologist* 76: 281-296.

Isbell, Billie Jean

n.d.(1973) *Andean Structures and Activities: towards a Study of Transformations of Traditional Concepts in a Central Highland Peasant Community.*

Unpublished PhD. Thesis, Univ. of Illinois, Urbana.

1974 "Parentesco andino y reciprocidad. Kuyaq: los que nos aman", en: Alberti and Mayer (1974a: 110-152).

Marzal, Manuel

1971 *El mundo religioso de Urcos*, Inst. Pastoral Andina; Cusco.

1971a. "¿Puede un campesino cristiano ofrecer un pago a la tierra?", *Allpanchis Phuturinga*, III: 116-132.

Mayer, Enrique

1974a. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina", en: Alberti and Mayer (1974a: 37-65).

1974b. "Más allá de la familia nuclear", *Revista del Museo Nacional*, XL: 303-333.

Montgomery, Evelyn Ina

1971 *Ethos y Ayllus en Coasa*, Inst. Indigenista Interamericano, México.

Morissette, Jacques and Luc Racine

1973 "La Hiérarchi des Wamani: Essai sur la Pensée Clasificatoire Quechua", *Signese et Langages des Amériques* III (1-2): 168-188.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.

Núñez del Prado, Daisy

1972 "La reciprocidad como ethos de la cultura quechua", *Allpanchis Phuturinga*, IV: 135-165.

Núñez del Prado, Juan Víctor

1970 "El mundo sobrenatural de los Quechuas del Sur del Perú a través de la comunidad de Qotabambas", *Allpanchis Phuturinga*, II; 57-120.

Núñez del Prado, Oscar

1973 *Kuyo Chico: Applied Anthropology in an Indian Community*, Univ. of Chicago Press, Chicago.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí: Una visión indígena del Perú*, Retablo de Papel Ediciones, Lima.

Palomino, Salvador

1971 "Duality in the Socio-cultural Organization of Several Andean Populations", *Folk* 13: 65-88 (also published in *Revista del Museo Nacional* XXXVII: 231-260. 1972).

Scheffler, Harold W. and Floyd G. Lounsbury

1971 *A Study in Structural Semantics: The Siriono Kinship System*, New Jersey.

UNESCO

1950 *Report of the Commission of Enquiry on the coca leaf; Economic and social council official reports. Twelfth Sessions, Special Supplement N° 1*. Laka Success, N.Y.

Urbano, H. Oswaldo

1974 "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta", *Allpanchis Phuturinga* VII: 9-48.

Valderrama Fernández, Ricardo and Carmen Escalante Gutiérrez

1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía*. Biblioteca de la Tradición Oral Andina, II, Centro de Estudios Rurales Andinos, Cusco.

Wachtel, Nathan

1973 *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas*. IEP, Lima.

Warner, Catherine Allen

n.d. *Reciprocity and Ritual in Highland Peru*, Unpublished PhD. dissertation in progress, Univ. of Illinois, Urbana.

Zuidema, R. T.

n.d. (1972) "The Inca Kinispih System: A New Theoretical View Paper delivered at the Symposium on *Andean Kinship Marriage*, AAA Meetings, Toronto, 1972.