

Cuatro rituales pastorales andinos

Ricardo VALDERRAMA (†)

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (Cusco, Perú)

Carmen ESCALANTE

Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco (Cusco, Perú)
atoqescalante@yahoo.es

RESUMEN

Compartir con las comunidades campesinas quechuas y de pastores altoandinos en los Andes peruanos da el privilegio de participar en sus numerosos rituales. El presente artículo trata de los rituales al y con el ganado que crían. Las descripciones de cuatro rituales —*t'inika* (ritual a las llamas), *uwija t'inika* (ritual a las ovejas), *naka t'inika* (ritual al ganado vacuno) y *kawallu t'inika* (asperjación a los caballos)— permiten afirmar que los comuneros quechuas tratan a los elementos de la naturaleza con la familiaridad de padre, madre, hermano, hermana. Por otra parte, estas ceremonias tienen una continuidad cultural, pero también han introducido componentes de la modernidad.

PALABRAS CLAVE: *rituales pastoriles, rituales religiosos, cosmovisión, cultura andina*

Four Andean Pastoral Rituals

ABSTRACT

Sharing with the Quechua peasant communities and high Andean shepherds in the Peruvian Andes gives the privilege of participating in their numerous rituals. This article deals with the rituals to and with the livestock they raise. Descriptions of four rituals —*t'inka* (flame ritual), *wija t'inka* (sheep ritual), *waka t'inka* (cattle ritual), and *kawallu t'inka* (horse sprinkling)— allow us to affirm that the Quechua community members treat the elements of nature with the familiarity of father, mother, brother, sister. On the other hand, these ceremonies have cultural continuity, but have also introduced components of modernity.

KEYWORDS: *pastoral rituals, religious rituals, worldview, Andean culture*

INTRODUCCIÓN

VIVIR EN POBLACIONES RURALES andinas significa estar en contacto directo con la naturaleza y usar una sabiduría acumulada durante milenios, gracias a la cual se han establecido periodos rituales de renovación de pactos entre los seres humanos y su entorno. Dichos periodos están signados por la lectura que los hombres hacen de los astros, pues estos delimitan un ciclo de ceremonias que se repiten año tras año.

Son rituales que se mantienen vigentes y constituyen el fundamento de la unidad y congregación de grandes parentelas o *ayllus* andinos. Funcionan como un medio de transmisión de la memoria colectiva, como una vía para comunicar y recordar hechos importantes para la comunidad. El ritual permite que la memoria

colectiva se afiance en las memorias individuales. Estas ceremonias se realizan para rendir homenaje a la *pacha mama* o madre tierra, a los *apus* o deidades de las montañas más elevadas, al *yaku tayta* o padre agua, a la *qocha mama* o madre laguna y también a los espíritus protectores de los seres humanos, animales y plantas.

Mediante los ritos se expresa una visión del mundo y de la sociedad. Los andinos afirman que son parte de la naturaleza, hijos de la madre tierra. En las ceremonias se le tutea, se le habla con respeto y confianza filial. Se le pide: «Madre tierra, recíbenos, come, bebe junto con nosotros». La invocación se enuncia a través de un yo colectivo y siempre se dice «nosotros» y «nuestra madre tierra». A la madre tierra le gusta que le hablen, que le canten; le gusta oír el sonido de la *tinya*. Le gusta recibir ofrendas. De la misma manera, el rito permite y obliga a llevar una vida colectiva. También conserva estructuras antiguas como referirse al sol como padre y a la luna como madre; al inca como principio de fertilidad y a la coya como reproductora. Así ocurre en los rituales pastoriles.

Estos son, básicamente, ceremonias dedicadas a las llamas y alpacas (*llama t'inka*), a los caballos (*kawallu t'inka*), al ganado vacuno (*waka t'inka*) y a las ovejas (*uwija t'inka*). Se acompañan con cantos denominados *llama taki*, a partir de los cuales se han creado los *kawallu taki*, *waka taki* y *uwija taki*, que se entonan en los rituales de esos nombres. El análisis de la letra de estas canciones¹ es muy interesante porque expresa la cosmovisión subyacente en aquellos ceremoniales.

Los rituales pastoriles, entre las comunidades campesinas quechuas de las provincias de Arequipa hasta Cerro de Pasco,² se

1 Para acceder a la letra de las canciones de los rituales pastoriles, véanse Arnold y Yapita (1998), Quijada Jara (1957) y Vivanco Guerra (2001).

2 En el presente artículo nos referiremos a comunidades campesinas de sierra específicas que citaremos en su momento, y al hablar en general «Andes» nos referimos a un área de comunidades campesinas quechuas de las provincias de Arequipa, Cusco, Apurímac, Huancavelica, Junín, Carro de Pasco, sierra de Ica y

efectúan a lo largo del año y sus periodos están definidos por la tradición. Desde el 25 de julio y durante todo agosto se procede a la marcación de llamas y alpacas, así como del ganado vacuno, equino y ovino. También en comunidades de Antabamba, Grau y Cotabambas en Apurímac se realizan ceremonias de recepción a las llamas cargueras y a los ovinos, que coinciden con la Navidad o el solsticio de diciembre, y en las que se escuchan canciones llamadas *huayllas* dedicadas al ganado. En febrero, en concordancia con los carnavales, se celebran rituales de procreación y se lleva a cabo la trasquila de camélidos y ovinos, primordialmente.

1. LLAMA T'INKA (ASPERJACIÓN A LAS LLAMAS)

Se considera que a inicios de agosto la madre tierra y las montañas «están abiertas» y, por tanto, pueden recibir las ofrendas. Los rituales pastoriles arrancan el 25 de julio y continúan todo el mes de agosto (y en algunos lugares se extienden hasta septiembre). Dicen que el primero de agosto la madre tierra despierta haciendo el sonido *pacha k'aq nispa riqch'arin* (en español: la tierra despierta diciendo «caj»). Despierta con sed, con hambre, y espera que se le alcance ofrendas.³ En los Andes se renueva una alianza con los espíritus de las montañas que protegen a las llamas y alpacas, para que se reproduzcan y crezcan, para que no se enfermen o accidenten. Los rituales duran por lo menos tres días, sin contar las jornadas previas de los preparativos y ayunos que guardan los oficiantes o *pagos*, quienes no comen condimentos ni tampoco tienen relaciones sexuales. Igualmente, hay que sumar los días de descanso que siguen

sierra de Lima. No hicimos trabajo de campo en ninguna comunidad campesina de Ayacucho.

3 Si no le dan ofrendas, ella toma sus alimentos por su cuenta; por eso —dicen— suceden accidentes en los que muere la gente, así como los animales domésticos.

al ceremonial, ya que los oficiantes deben «enfriarse» —lo que significa no beber y comer sin condimentos— para que la ofrenda sea eficaz. Todos los comuneros se ponen de acuerdo para designar las fechas en que cada familia realizará su ritual y así podrán asistir a las distintas celebraciones.

El ritual pastoril se caracteriza porque todos los miembros de la familia se reúnen en el corral de las llamas y alpacas, dispuestos a pasar tres días juntos, en los que ejecutarán correctamente los pasos de la ceremonia y con la mayor energía positiva posible. El grupo comparte un mismo sistema de valores y creencias. El ritual lo encabeza el oficiante, conocido como *paqo* y *yachayniyuq runa* (hombre de conocimiento), quien posee el saber necesario para dirigirlo. En los Andes, el primer día del *llama t'inka* está consagrado a la marcación o *t'ikachiy* (poner flores), que consiste en colocar cintas de colores en las orejas de las llamas y alpacas. También se les hace cortes en esos apéndices, marcas específicas que corresponden a cada familia de propietarios. Horadar las orejas tiene un profundo simbolismo de identidad en los Andes. Era un importante rito de pasaje de los incas, quienes lo practicaban en los adolescentes como una señal de que estaban listos para ser guerreros y para asumir su pertenencia a la etnia inca. El florecimiento implícito en el ritual también significa que el rebaño está sano, lleno de bríos, con fuerza para trabajar y pronto a reproducirse. Como cuando el papal tiene flores.

Al llegar el momento del *samachiy* (dar energía y buenos deseos), la familia ya ha preparado suficiente chicha para invitar a todos los participantes. El oficiante llama a parejas que representan a las familias, de acuerdo con un orden jerárquico que toma en cuenta la edad y los cargos que han tenido. La pareja reverencia la mesa y alza hojas de coca, con las cuales forma *k'intus* (tres hojas de coca perfectas). Luego de exhalarles su aliento, *samay*,⁴ entrega un par de

4 Significa la intención o transmisión de la energía de cada uno a la mesa ritual, para que se obtenga el bienestar y prosperidad del rebaño y de la familia que lo posee.

k'intus al oficiante, quien los ubica sobre la mesa en el debido orden y les alcanza dos *qeros* (vasos de madera) que contienen chicha y dos copitas pequeñas con aguardiente.

El protocolo exige asperjar la mesa ritual, a la madre tierra y en dirección del *apu* o montaña principal. El oficiante pregunta: «¿Por quién bebes?, ¿cuál es tu deseo?». La pareja responde: «Con mi madre tierra, con mi padre montaña bebo; deseo que vengan muchos animales de tal o cual lugar». Entonces, el oficiante y todos los presentes corean: «Que vengan, que vengan». A continuación, beben —primero el aguardiente, después la chicha— y colocan los vasos boca abajo sobre la mesa del ceremonial. Los demás varones beben en forma ritual, por turnos. Las mujeres cortan las cintas de colores para anudarlas en las orejas de las llamas y alpacas. Las cogen entre varios, una por una, renovándoles sus «aretes»; también les rocían *taco* (harina con un matiz colorado) sobre los lomos. Esto se hace con mucha alegría, jugando y bebiendo. Se aparta una llama negra y se la amarra. Parte del ritual es el sacrificio de este animal, que será recibido de manera simbólica por los espíritus de las montañas, pues es perfecta y también alude a la constelación o agujero negro que denominan «llama». El sacrificio es al mediodía, cuando el sol está en el cenit.

Enseguida, las pastoras jóvenes arrear al rebaño entero para que ese día pueda comer y beber. Todo el grupo se queda en el corral y se procede a matar a la llama, cuya cabeza apunta hacia la salida del sol. Se le tapa los ojos con una *unkhuña* (manta) que tiene hojas de coca y se la sacrifica haciendo un corte en el costado izquierdo, hacia el corazón. El oficiante introduce su mano derecha, arranca el órgano palpitante y lo deposita sobre un plato, donde es sahumado con yerbas aromáticas. Cuantas más palpitaciones se produzcan, mejor será el año para todos.

Varios hombres ayudan a despellejar al animal. Este es abierto por el centro, sobre el cuero ya arrancado, y le extraen todos los órganos internos. Si se encuentra sano, eso quiere decir que todo

el rebaño también lo está. El examen de los órganos confirma que será un buen año e indica las recomendaciones que deben seguirse en determinados aspectos para el cuidado de la familia. La interpretación ritual no se limita a aquellos, sino que incluye a los objetos de la mesa. Tanto las *illas* (piedras en forma de llama o alpaca) como las *kbhya rumi* (piedras en forma de otros animales) deben estar húmedas, brillosas. Si parecen opacas, eso significa que ya no son buenas.

En los rituales de ganado *uywa l'inka* en comunidades de Cotabamba se busca el «tiempo»⁵ del ganado. Esta palabra, que utilizan en castellano, se refiere al estado de bienestar y a las posibilidades de vida y reproducción del ganado, lo que a su vez implica la prosperidad de la familia. Para mantener ese «tiempo» es preciso realizar correctamente las ceremonias. Como expresa don Victoriano Tarapaki, pastor de la comunidad de Fuerabamba, en Cotabambas (Apuímac). Según Valderrama y Escalante (1992): «En la *l'inka* al ganado se busca el tiempo, el tiempo del ganado» (p. 28), «se busca su camino, su camino debe estar atado al tiempo de la mesa, para que no se tambalee» (p. 22), «el tiempo del ganado se termina, cuando termina el tiempo de la mesa. La mesa se vuelve *wak'a*; una vez vuelta *wak'a* es maligna, solo pide anulación y puede empezar a comer a sus poseedores [de la mesa]» (p. 22).

Cuando una mesa se voltea (*kuti*),⁶ se torna mala. El atado ritual tiene objetos que hacen que el ganado se reproduzca, que el rebaño aumente. Al voltearse (*kuti*) comienza a matar, hacer desaparecer al ganado. Entonces sus dueños la trasladan a una laguna de la altura y, con una ceremonia en la que se solicita permiso, se despiden de ella y la dejan sumergida en el agua. Luego se organiza una nueva

5 El tiempo en los Andes es cíclico. Se considera que estamos viviendo un determinado tiempo y que este necesariamente va a acabar para dar comienzo a un nuevo ciclo. Igual le pasa al ganado: tiene su tiempo.

6 Es un concepto complejo que se ve también en el pachakuti: voltearse el tiempo.

mesa ritual. La noción del tiempo del ganado, de la «mesa» y del poseedor del ganado tiene un contenido simbólico. Las vidas de estos tres entes están metafísicamente relacionadas entre sí. Por ello, hay que saber mantener el tiempo de la mesa. El oficiante o *paqo* cierra la ofrenda que ha venido conformando todo ese tiempo y la envuelve con la manta con que se carga (por ello se llama *mesa qepi*, es decir, cargar la mesa). Acompañado por una comitiva, sube al cerro siguiendo un camino ritual. Se dice que la boca de la montaña está abierta y puede recibir, por eso le llevan la ofrenda. El lugar se denomina *pukara* y también «caja». Allí se colocan *ke'intus* de hojas de coca, granos de maíz blanco, amarillo y colorado, pétalos de flores, *mullu* (concha marina), feto de vicuña o de alpaca, dos botellitas con chicha (o vino) y doce «platos» (pequeñas lajas de piedra en las que se disponen hojas de coca y granos de maíz unidos con grasa de pecho de llama). Están destinados a los doce «cabildos».

Así como los comuneros se juntan para la ceremonia, el *apu* convoca a sus parientes y amigos, a quienes dice: «Mis hijos vendrán y me traerán comida y bebida, visítenme y compartamos» (Valderrama y Escalante, 1988). Abajo, en un lugar próximo a la vivienda, la presa entera es trozada sin romper los huesos. Las mujeres la llevan a la cocina para preparar un *timpu* (sancochado de carne sin sal y sin ajo), que comerán al atardecer. Toda la noche liban chicha y conversan sobre la vida cotidiana del *ayllu* y hechos de la sociedad cercana.

Al día siguiente nuevamente van al corral, juntan a todo el rebaño y celebran el matrimonio de llamas y alpacas. Antes que salgan del corral y cuando ya están *cintasqa* con sus aretes de colores vistosos, los comuneros cogen una cría de alpaca macho y otra de alpaca hembra y hacen que se besen. Les dan de beber chicha en botellas (una chicha sin fermentar llamada *chuya aqha*). La ceremonia se denomina *llama ch'uyay* y *paqo ch'uyay*. Uno de los comuneros carga a la joven alpaca macho y la sitúa sobre la alpaca hembra, que es sujetada por otros para que no se escape. Es un acto simulado de apareamiento, ya

que ambos animales son crías y no tienen la edad para reproducirse. Después las sueltan juntas. Repiten lo mismo con otras dos parejas y, a veces, con más parejas de alpacas y llamas. Lo hacen con alboroto, riendo y deseando que el rebaño crezca y se multiplique.

El matrimonio entre alpacas jóvenes y entre llamas jóvenes no es suficiente para que el ritual de procreación sea efectivo. Pasado el matrimonio simulado de los camélidos, las muchachas se muestran inquietas y tienen sus hondas en la mano. Por su parte, los varones comienzan a estar agresivos y a hablar con voz fuerte. Cada cual elige a una chica que quisiera coger y trata de tumbarla y subirse encima. Pero ellas no se dejan y el juego dura un rato, porque sus madres y abuelas también están prevenidas y corren al rescate de sus hijas, nietas o sobrinas. Las levantan del piso del corral y los jóvenes reciben golpes e insultos. Sin embargo, todos están contentos y ríen a carcajadas.

A veces, como parte del juego y al grito de *sapsay* (andrajoso), uno de ellos toma por la espalda a una de las ancianas que se ha metido a rescatar a alguien y simula aparearla, lo cual es festejado. Las muchachas corren a salvarla. Esto será comentado durante varios días en la comunidad, poniendo énfasis en quién pretendió a quién y lo que ocurrió después. De ahí pueden surgir enamoramientos y parejas que se unirán en matrimonio.⁷ Por tanto, es un juego y algo más: un ritual. En esta ocasión, también se eligen unas crías del rebaño para que sean adjudicadas a algunos de los pastores. Si la cría llega a subsistir, su dueño tiene «suerte»; si muere en los meses siguientes, se considera que el propietario carece de «suerte» para poseer ganado. Las llamas y alpacas en la economía pastoril son muy importantes y, a lo largo del año, se les dedica varios rituales.

7 Este rito guarda un fuerte parecido con las secuencias de la herraña en el valle del Chancay al final de la «danza del kiwyu» (Rivera, 2003).

En diciembre se organizan las ceremonias para recibir a las llamas que regresan de los viajes de intercambio. Los pastores de la puna y también los de las comunidades de altura llevan sus productos a los valles interandinos o *qheswa* para conseguir, a través del trueque, productos de quebrada, básicamente maíz. Son viajes llenos de vicisitudes y peligros. Por ello, cuando retornan en una fecha cercana al solsticio de diciembre, antes de Navidad, celebran rituales festivos de recepción no solo a la tropa de llamas cargueras, sino a los productos alimenticios que cargaron. Es fundamental recibir bien y con mucha reverencia los productos alimenticios, con la convicción de que van a durar en la despensa de las familias de los pastores. Se destaca el rol de las llamas guías o «delanteros», a las que acogen con abundante chicha, comida y canciones denominadas *huayllias*, que se bailan rodeando a la tropa de llamas. Hemos observado la interpretación de *huayllias* en la comunidad de Ayrihuanca y en Cotabambas (Apurímac).⁸ Asimismo, se cantan para alegrar al rebaño de ovejas, puesto que va a empezar la época de pariciones. A partir del solsticio de verano se dejan de hacer los viajes de intercambio de víveres, por cuanto empiezan las lluvias torrenciales y el peligro de los rayos es mortal. En consecuencia, se cierra el ciclo viajero de las llamas y se espera el de las pariciones.

En muchas zonas, durante este periodo, los comuneros se trasladan a la puna, debido a que crece el pasto y se puede procurar una buena alimentación a los animales. Esta etapa se asocia con la Navidad, que es el momento en que se festeja al Niño Jesús con personajes que emulan a pastores y pastoras. Estos ejecutan bailes que incluyen competencias y se ciñen a los géneros musicales exclusivos de esta época. En esa época, en la puna se prefiere marcar a los camélidos y ovinos.

8 Se cantan también en Antabamba (Apurímac). Estudios sobre *huayllias* señalan que hay dos regiones en las que se las cantan: la zona chanka (Huancavelica, Ayacucho, Apurímac) y la zona qorilaso (Apurímac, Cusco y Arequipa) (Espinoza Huañahui, 2015).

Las *huaylías* son canciones típicas de este periodo, como aquella que dice:

<p>Huaylía, huaylía, jia. Sonqochaypas, sonqochaypas, munakushan, pitaq munashan; ñawichaypas, ñawichaypas qhawakushan, pitaq qhawashan, noqa ripuytikqa waqhayushawaq, cariñuchayta mana tarispa, huaylia, huaylia, jia</p>	<p>Huaylía, huaylía, jia. Mi corazón, mi corazón quiere, a quién quiere; mis ojos, mis ojos miran, a quién miran, si yo me voy llorarás, al no encontrar mi cariño, huaylía, huaylía, jia.</p>
---	---

O esta otra:

<p>Qarqollasunña, qarqoykuspaqa qatikushayki yana pampaman, mayu pampaman, paruparulla oqonaykipaq, ovejallayta michikushani, willmachallanta t'isayunanpaq, pushkayunaypaq, yuraq borrega, paru borrego, sihuar qenticha, waskar qinticha, aysariwayña, pusariwayña.</p>	<p>Sacaremos ya, votaremos ya, arreemos ya a la pampa negra, a la pampa junto al río, a la pradera verde para que comas, pastearé mis ovejas, para escardar su lana, para hilar su lana, oveja blanca, oveja bonita, picaflor sihuar, picaflor waskar jálame, llévame.</p>
--	--

Las *huaylías* aluden al cariño del pastor y pastora hacia su rebaño, y también mencionan los lugares en los que paca.



2. WAKA T'INKA (ASPERJACIÓN A LOS VACUNOS)

Si hay rituales que han subsistido hasta nuestros días, ello se debe a que mantienen la identidad cultural de la comunidad que los practica y a su vinculación con tecnologías agrícolas y pastoriles propias de su legado, que son válidas y siguen vigentes. Pese a su antigüedad algunos ceremoniales se han seguido transmitiendo. Así como aquellos relacionados con las llamas y alpacas resultan inmemoriales, existen otros que atañen a los caballos, vacunos y ovejas, animales traídos por los españoles en el siglo XVI y que fueron adoptados por la cultura andina.

En regiones como Junín, Huancavelica, la sierra de Lima e Ica, la *waka t'inka* o asperjación a los vacunos también se conoce como Santiago y Herranza, según los lugares donde se lleva a cabo. El 25 de julio se da inicio al ritual, como sucede, por ejemplo, en la comunidad campesina de Andabamba.⁹ Al corral, lleno de vacunos, llegan los dueños para encender una fogata. Cuando hay carbón se colocan ramas de yerbas aromáticas, lo que representa un saludo al espíritu protector del ganado. Después vienen los familiares y vecinos, que invocan para que el ganado se reproduzca y no contraiga enfermedades ni muera por accidentes. Quienes aman y desean el bien de uno son los *khuyaq* y pertenecen al *ayllu* (parientes cercanos), al *karu ayllu* (parientes lejanos) o al *suyu ayllu* (parientes de zonas aún más distantes).

Es una fiesta muy esperada por toda la familia. Se *minka* o convoca a los músicos y se canta, pues todos saben las *waka takis* (canciones que son denominadas «santiagos» en otras partes). Las ceremonias se realizan en los corrales, cerca de la *batun wasi* o vivienda principal de la familia, en la cual hay suficientes útiles domésticos

9 Provincia de Acobamba, Huancavelica, se le llamaba Herranza o Santiago porque ponen herrajes a los caballos y cantan «santiagos», canciones alusivas tanto a vacunos como a equinos; y salen en grupos, los hombres tocando largas cornetas hechas de carrizos y las mujeres cantando.

para cocinar una merienda para todo el grupo. Asimismo, se han dispuesto dos o tres habitaciones para alojar a la familia nuclear que se junta para esa ocasión, al igual que a los parientes que vienen de muy lejos. El ganado que va a ser *t'inkado* se agrupa en un solo corral y, en medio de la algarabía, se procede a la marcación de este. Para ello se invita a los parientes, para que cada uno ponga una señal a los vacunos.¹⁰

Cuando se humea con yerbas aromáticas (*qusñichiy*), la primera *t'inka* de hojas de coca y bebida, se solicita permiso a los *apus* tutelares y a la *pacha mama* o madre tierra hablándoles coloquialmente: «Tayta Apu licenciaykita quwayku» (Padre Señor, danos tu licencia); igual en lo que respecta a la madre tierra. Después el oficiante, quien generalmente es el jefe de familia y propietario del ganado, comienza a extender la mesa: las hojas de coca van al centro y los vasos de madera y dos copas pequeñas a ambos extremos. Hacia el centro y en la parte superior de la mesa se ponen flores de colores blanco y rojo. Hay dos botellas que por lo general contienen aguardiente de caña, que es servido en las copas pequeñas. Las dos primeras se derraman totalmente sobre la ofrenda. Luego, el oficiante vuelve a servir y recién bebe él. Brinda con los *apus* enunciando sus nombres y con la *pacha mama*, y hace una venia a los presentes. Para que se esparza el humo dice: «Wayra mamallay, wayra taytallay» (Madre viento, padre viento). Al *apu*: «Tayta Apu, ukyasun» (Padre Señor, tomemos). Y a la *pacha mama* le dirige una frase similar que se traduce como: «Tomemos, brindemos, madre». Se continúa sirviendo la bebida y llamando a los concurrentes para que se acerquen a la mesa. Esto se hace empezando por los varones de mayor edad, que deben aproximarse acompañados por sus respectivas mujeres para poder brindar.

10 La señal en las comunidades campesinas es una cinta que se coloca en las orejas de los vacunos. En los pueblos de la quebrada de Huancayo, y en la sierra de Lima e Ica, se marcan determinados signos con un hierro candente.

El oficiante anuncia: «Mayllamanta, piqpamanta samaykushanki taytay» (¿De dónde y a quién invocas que se vengan a nuestro corral, padre?). Y el participante, al recibir su vaso, le responde: «¡Noqa samayushani qocha ladumanta, fulano de tal hampushanqa taytay!» (¡Yo estoy invocando al ganado del sector de Qocha, de fulano de tal, que se venga, padre!). Los demás se suman diciendo: «Hampullachun, hampullachun» (¡Que se vengan, que se vengan!).

Cada uno de los presentes es invitado a acercarse a la mesa. En el momento de alcanzarles su vaso se les pregunta: «¿Piqpata samayushanki?» (¿A quién invocas?). Ellos beben y responden: «Noqa samayushani k'uchumantan, Baezmanta hampushananpaq» (Yo invoco que se vengan el ganado del lado de K'uchu, de los Báez). A lo que todos corean: «Hampullachun, hampullachun» (Que se vengan, que se vengan). O: «Wayqumantan hamushanqa, Abancaymanta hamushanqa» (Que se vengan de la quebrada, que se vengan de Abancay). Y siempre se contesta: «Hampullachun» (¡Que se vengan!). Finalmente, se les dice: «Los esperamos con la mesa extendida, qori misawan, qulqi misawan» (con mesa de oro y mesa de plata).

Los varones empiezan a coger a los vacunos pequeños para ponerles la marca. Cuando termina la ceremonia dicen: «Qarqorparisun, qatirparisun, chaqirparisun; kimsa waquywan, kimsa chikuywan; ch'uya aqhawan, cuca k'intuwan» (Los soltaremos, los arrearémos; con tres bolos de coca, con tres sonidos de mi honda; con chicha pura, con tres hojas de coca). Por su parte, los pastores y pastoras toman sus hondas y, después de que se da la señal para abrir la puerta del corral, inician el arreo del ganado. Las mujeres adultas se quitan el sombrero con una mano y con la otra lo rocían con chicha, mistura o pétalos de flores de hojas blancas o *yuraq clavel t'ika*. De esa manera lo despiden con alegría, mientras los mayores continúan cantando, bailando y bebiendo. «Apukunaqa kawsanmi» (Los *apus* viven), dicen estos. Por eso se les alcanza ofrendas diversas que, esencialmente, son coca y bebidas espirituosas.

Como en el mes de agosto se abre la boca del *apu*, se llevan las ofrendas a la cima de la montaña. El cerro es varón, muy poderoso, y no consiente que suban las mujeres. De ahí que los rituales estén a cargo de los hombres. El cerro puede comer (*mikhun*) a las mujeres o puede hacer que se accidenten. Cuando se asciende la montaña primero hay que pedir licencia. Las ceremonias recurren a expresiones quechuas antiguas, palabras puquinas, así como a viejos ritmos y formas que se reproducen por tradición.

3. UWIHA T'INKA (ASPERJACIÓN A LAS OVEJAS)

Hacia mediados de febrero, coincidiendo con los carnavales, se realizan la *uwiba t'inka* o *uywa t'inka*, rituales pastoriles dedicados al ganado ovino y también al camélido. En este último caso abarcan tanto la parición como el empadre, por cuanto apenas las llamas y alpacas dan sus crías, inmediatamente entran en celo. Con las ofrendas se alienta una mejor parición, como si se tratara de mujeres parturientas a las que se les insta que pujen. Por esta razón, los carnavales es la fiesta más esperada y a la que vuelve la familia que salió de la comunidad. A los miembros que participan en las celebraciones se les concede ovejas pequeñas.

El mensaje ceremonial está destinado a los demás familiares del grupo y revela rasgos básicos de la identidad de este. Los ritos favorecen la cohesión, pues integran a los comuneros. El hecho de no intervenir en ellos pone en evidencia los conflictos, peleas, rivalidades o simples resentimientos.

De acuerdo con las entrevistas que hemos realizado, así como a la observación directa en comunidades campesinas quechuas en las provincias altas de Arequipa, Cusco, Apurímac, Huancavelica, Junín, Cerro de Pasco, sierra de Lima e Ica, podemos afirmar que los campesinos creen en la *pacha mama* (Valderrama y Escalante, 1976) porque esta les da los productos y medios que necesitan para

sobrevivir. Es decir, los «cría» como una madre. Según el *ethos* de solidaridad consideran que deben ser recíprocos con ella y, por lo tanto, «criarla» también. En algunas zonas le atribuyen a la *pacha mama* características de la Virgen María, por ser una intermediaria entre los hombres y Dios. En Qochapata (Cotabambas) suelen afirmar que sirven de noche a la *pacha mama* para que el sol no los vea y se enoje.

Hay lugares donde aún se celebran rituales para el *inti tayta* o padre sol. En Fuerabamba (Cotabambas) encendían fogatas en las lomas de la comunidad para ayudar al sol en los casos de eclipse de sol, o cuando había mucho frío y neblina que no dejaba ver al sol. Al avivar las fogatas hombres y mujeres gritaban: «Inti tayta yanapawayku» (Padre sol, ayúdanos), repetían la frase varias veces. En Cusco, al finalizar la peregrinación al Señor de Qoyllu Rit'i en el nevado Ausangate —la fecha es móvil, puede ser en mayo o junio, pero siempre es el día lunes por la noche, al bajar hacia la localidad de Tayankani— antes del amanecer los peregrinos, danzarines, músicos, todos, se arrodillan en la ladera formando una fila, y esperan la salida del sol, en cuanto sale dan vivas y comienzan una algarabía, se ponen de pie y bajan la ladera corriendo en zigzag. La otra zona donde se espera la salida del sol es en Tres Cruces, en las alturas del pueblo de Paucartambo, a partir de mediados de julio hasta inicios de agosto. Se ve la salida del sol desde el llano amazónico. Los comuneros quechuas y pobladores andinos lo esperan con reverencia y algunos con ofrendas, es a la vez un fenómeno natural que atrae al turismo.

4. **KAWALLU T'INKA (ASPERJACIÓN A LOS CABALLOS)**

El *kawallu t'inka* se efectúa en el corral de los caballos. Estos son briosos y nerviosos, algunos asustadizos, y quieren saltar los muros. Las mujeres entonan el *kawallu taki* (canción del caballo),

cuya letra dice: «Kaway, kaway, kaway, kaway, acerumanta tulluchayki» (Caballo, caballo, caballo, caballo, con huesos de acero). Aunque Santiago es el patrón de los caballos, la ceremonia se dirige al *apu* principal de la comunidad, con el fin de que proteja y haga que se reproduzcan los equinos, pues el cerro es el que les da el agua y los pastos. Se asemeja al *llama t'inke*, pero no incluye el sacrificio de un caballo (aunque sí el matrimonio). El ritual y las canciones apelan a términos que se usaban otrora, así como a conocimientos y una cultura de tiempos pretéritos. Existe una visión humanizada de los animales domésticos y de una crianza que resulta mutua.

Todas estas maneras de expresar una cosmovisión a través de rituales tienen una continuidad en el tiempo y el espacio, y están vigentes en el Perú. Las ceremonias se encuentran asociadas al aparato tecnológico y a la conducta social de las comunidades campesinas. Hoy se advierte un fortalecimiento de estas últimas, que procede de su sabiduría ancestral y de su adaptación a los cambios que trae la vida contemporánea.

CONFLICTO DE INTERESES

Los autores declaran no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2024, los autores.

Este artículo es de acceso abierto, distribuido bajo los términos y condiciones de la licencia de Creative Commons (CC BY) (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

REFERENCIAS

ARNOLD, Denise Y. y Juan de Dios YAPITA (1998). *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- ESPINOZA HUAÑAHUI, Carlos Alexander (2015). *Culpa, Tinkuy y Pachakuti en cuatro cantos de la huaylla de Antabamba*. Tesis de licenciatura. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- QUIJADA GUERRA, Alejandro (1957). *Canciones del ganado y pastores*. Lima: Villanueva.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (ed.) (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y más allá. Etnografías de lidias, herrarzas y arrierías*. Bonn: Universidad de Bonn.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2003). *La fiesta del ganado en el valle de Chancay (1962-2002): ritual, religión y ganadería en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1976). Pacha T'inka o la t'inka a la Madre Tierra en Apurímac. *Allpachis*, núm. 9, pp. 177-241.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha: riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE (1992). *Ñuqanchik Runakuna / Nosotros los Humanos. Testimonio de los quechuas del siglo XX*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- VIVANCO GUERRA, Alejandro (2001). Una herrarza en el valle de Chancay, San Juan de Viscas en 1963. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 335-345.

Fecha de recepción: 22 de diciembre de 2023.

Fecha de evaluación: 10 de febrero de 2024.

Fecha de aceptación: 26 de febrero de 2024.

Fecha de publicación: 1 de junio de 2024.

