

Nuevos asedios a la tradición oral de la sierra de Lima.
Reseña del libro *Tinyas y huynwas de Rapaz* de
F. Salomon y L. Andrade

Juan Javier RIVERA ANDÍA

College of Fellows - Universität Tübingen, Tübingia, Alemania
jjriveraandia@gmail.com

ESTE LIBRO¹ CUENTA con tres partes, cada una de extensión considerable. La primera está dedicada al arte verbal de Rapaz (sierra de Lima, Perú). La segunda (firmada solo por Luis Andrade) se concentra en los aspectos dialectales e históricos del quechua rapacino. En cuanto a la tercera parte, la más extensa, transcribe y presenta un corpus de cantos rituales y parlamentos teatrales recopilados. En su conjunto, el libro constituye, pues, una valiosa fuente de información sobre estas formas de tradición oral andina, sobre todo sobre sus aspectos lingüísticos y sus dimensiones relacionadas con el uso del espacio.

1 Frank Salomon y Luis Andrade. *Tinyas y huynwas de Rapaz: Quechua y arte verbal en las alturas de Lima* (Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2023).

En lo que respecta a estas últimas, buena parte de las descripciones están centradas en un espacio en particular. Nos referimos a lo que, en una reseña anterior (Rivera, 2024a), llamamos un descubrimiento mayor para la antropología andinista —un espacio cuyas primeras noticias se deben a Arturo Ruiz Estrada (1981)—. Salomon y Andrade confirman su excepcionalidad: «no conocemos otro ejemplo de templo andino viviente». Se trata de un «recinto sagrado» consagrado «a los cerros y lagos que se veneran como dueños del agua [...] un espacio amurallado [...] que no se amolda a la traza colonial [...] [y donde] existen dos estructuras arcaicas, llamadas *Cajahuay* y *Pasaqulqa*» (p. 17). Una de estas dos construcciones arquitectónicas —«propiedad de la comunidad campesina [...] y no del municipio ni de la iglesia», se llama *Cajahuay*. Allí, donde «No se admite [...] íconos de la modernidad» (p. 17), se encuentra «un altar colmado de hojas de coca [...] [y] recipientes para líquidos consagrados».² La contraparte de *Cajahuay* es *Pasaqulqa* —asociada «con los atributos de la biosfera: belleza y abundancia, así como la centralidad del ciclo reproductivo»—. Esta complementariedad entre ambas edificaciones abarca también a sus respectivos protagonistas rituales: «La oficiante principal de *Pasaqulqa* [...] solía ser la esposa del [ritualista de *Cajahuay*] [...]. Mientras él conducía las fuerzas productivas, ella gobernaba el expendio y el consumo» (p. 18).

Tres aspectos de este espacio son remarcables: el utilitario, el político y el religioso. El primero es mencionado por los autores cuando notan que, en *Cajahuay*, «el protocolo técnico se fusiona con el culto ritual» (p. 17). Que el templo sea, al mismo tiempo, un almacén parece corroborado por la misma etimología de su nombre: «*Cajahuay*» quiere decir casa de la caja comunal. Esta traducción podría quizá complementarse o ampliarse con los otros sentidos de caja: oficina, registro

2 En *Cajahuay*, además, «se conserva una colección de quipus, reverenciados por conformar un archivo [hoy ilegible]... de origen no inca» (p. 17).

contable y sobre todo entidad económica de finalidad social —sobre todo este último si recordamos el viejo parentesco entre la iglesia y las cajas llamadas «montes de piedad» (Wood, 2003 [2002])—. Sea como fuere, esta conjunción de templo y caja recuerda otras fuentes etnográficas donde lo que suele considerarse «sagrado» aparece como inseparable de lo cotidiano y económico, tanto en los Andes (Rivera, 2003a) como fuera de ellos (Nahum-Claudiel, 2017).

El segundo aspecto remarcable es el entrelazamiento entre lo sacro (aquí, el culto a los cerros) y lo político (o, más precisamente, la cosmopolítica). En Rapaz (como en tantas otras regiones de los Andes), encontramos que los cerros o «dueños del clima y del agua» (p. 18) constituyen, en su conjunto, un «cabildo»; es decir, forman entre sí una corporación de autoridades. Así, cuando los humanos se relacionan con ellos, se relacionan al mismo tiempo con una organización política cuyas jerarquías reconocen. Esta analogía entre formaciones jerárquicas humanas y no humanas parece reforzada por el hecho de que «la terminología ritual quechua utiliza vocablos derivados del sistema legal español» (p. 18). Nos interesa notar también que tales analogías recuerdan las recientes hipótesis de Marshall Sahlins (2022) sobre el origen intrínsecamente religioso de las nociones de autoridad y jerarquía. ¿Cuáles serían las posibilidades de diálogo entre aquel ordenamiento cosmopolítico interno de los cerros andinos y esta perspectiva inmanentista del Sahlins póstumo?

El tercer aspecto tiene que ver con la relación entre este espacio y otro prácticamente adyacente: el templo católico de Rapaz. Su descripción es mínima si se la compara con el conjunto formado por Cajahuay y Pasaqulqa —y más todavía si tomamos en cuenta la descripción de edificaciones en espacios tan periféricos del territorio rapacino como las estancias ganaderas (Salomon, 2018). Esta opacidad de la iglesia llama tanto más la atención si se consideran sus espléndidos murales (Macera, 1995). ¿Cómo dialogan Cajahuay (consagrado al culto a los dueños del agua) y la iglesia de Rapaz (consagrada al culto

católico, probablemente en su compleja versión rural indígena)? Incluso se ignoran mutuamente, esta omisión podría ser de gran interés.

En lo que respecta a las expresiones lingüísticas de la tradición oral reunida en esta publicación, esta ofrece valiosos apuntes dialectales e históricos. En cuanto a los primeros, Andrade describe algunos rasgos del quechua de Rapaz que no habían sido descritos hasta ahora —aunque posea «llamativas similitudes lingüísticas» (p. 12) con el de Pacaraos—. Y enfatiza aquellos rasgos «que no podían desprenderse directamente» (p. 115) de su clasificación lingüística actual, como, por ejemplo, «el extraño caso de la marca *-nki*» (p. 116).

En lo que respecta a lo segundo, el autor menciona dos aspectos de particular interés (y aparentemente contradictorios): la vitalidad ritual y el declive cotidiano del quechua rapacino. Así, por un lado, este idioma tiene un predominio indiscutible en los ritos, cuyos protagonistas usan sobre todo el quechua durante la ejecución de los mismos. Andrade detecta «un sentimiento latente de que la eficacia de la costumbre y la competencia en quechua son consustanciales; la una y la otra se manifiestan mutuamente» (p. 24). Al mismo tiempo, por otro lado, encontramos una ideología, predominante entre los rapacinos, según la cual su propio idioma local «no es la quechua legítima» (p. 37). Andrade transcribe varios testimonios afirmando que «[su] quechua está equivocado» (p. 35) en comparación con el quechua del sur peruano. Tal ideología parece respaldar, a su vez, el predominio del español, en desmedro del quechua, en el habla cotidiana. Andrade sugiere que, aunque «las fases iniciales de la sustitución lingüística parecen haberse dado en alguna generación ya desaparecida» y que, por tanto, no sean ya directamente observables, una «mentalidad de “metamorfosis inminente”» pareciera haberse implantado «de forma duradera» (p. 32). El autor hace también alusión a una «ideología jerarquizadora impuesta desde tiempos del Inca Garcilaso» (p. 36) que, para la década de 1940, se expresaría en la contradicción entre la idea de unidad nacional peruana y lo que entonces se llamaba «idiomas arqueológicos» (p. 35).

Ya en el Rapaz de la década de 1960, algunos «profesores particulares» habrían promovido, como parte de una «oleada castellanizadora», «pequeñas pero intensas campañas de desprestigio» del quechua local (p. 32). Hoy no se aplica en este pueblo ningún programa de educación intercultural bilingüe y los pocos quechua-hablantes competentes —un estudiante huérfano y las tías que lo criaron, significativamente apodados, respectivamente, «el Quechua» (p. 26) y «das Quechueras» (p. 27)— muestran una «impactante [...] actitud de humildad y victimización» (p. 27). En fin, si este escenario de dominación suscita interesantes preguntas con respecto a lo que, en la Amazonía se ha llamado «parasitismo» (Bonilla, 2016), aquel aparente conservadurismo ritual también lo hace con respecto al así llamado «cosmopolitismo» andino (Ortiz Rescaniere, 1999).

La parte final del libro reúne una treintena de «performances de arte musical ritual» (p. 19) divididos en tres géneros principales: parlamentos de la puesta en escena *Inka tinkúy*, y cantos rituales llamados *tinyas* y *huynas* (también se incluyen tres huaynos, dos de los cuales fueron compuestos por un joven rapacino). Aunque los autores advierten que no intentarán «abordar los aspectos musicológicos» (p. 20) —que, para el caso de la sierra de Lima, ha comenzado afortunadamente a hacerse en algunos estudios recientes (Rivera, 2024b)—, el libro cuenta con un código de respuesta rápida que permite escuchar en línea las canciones recopiladas. Las presentaciones de cada canción ritual son de gran ayuda y detalle —aunque la repetición de algunas descripciones introductorias podría haberse evitado con un glosario y quizá falten algunos nombres científicos de las especies vegetales nombradas en las canciones—.

Los nueve parlamentos recogidos del *Inka tinkúy* narran el encuentro de los dos últimos incas, Huáscar y Atahualpa, en medio de cuya guerra los europeos hollarían por vez primera suelo peruano. Los autores notan, además, que en esta puesta en escena ambos «hermanos [...] sin razón aparente, se reconcilian, en un sorprendente resultado

contrario a las enseñanzas de la historia» (p. 38). Este enigma se añade al del resto de los fragmentos que constituyen el *Inka tinkúy*, usualmente accesibles a partir de los cuadernos manuscritos de los participantes. Otra veta reflexiva aparece cuando se menciona la «abigarrada remodelación» (p. 38) del espacio, debido a la cual ya no se puede realizar el *Inka tinkúy*. Otra vez, pues, surge una pregunta relacionando rito y espacio —similar, aunque inversa, a la ya mencionada con respecto a la iglesia adyacente a Cajahuay—: ¿qué nos dice tal modificación arquitectónica sobre la valoración actual del *Inka tinkúy*? Es importante señalar que el libro nos ofrece un fino análisis lingüístico de los parlamentos transcritos. Comenzando por su nombre mismo, notan que *tinkúy* «rompe con la tendencia» (p. 41) del quechua local. Igualmente, otros vocablos (por ejemplo, *quris*) presentan «formas fonéticas sureñizadas» (p. 41), incluso aunque no se conozcan sus significaciones (por ejemplo, *ukumari*). Los autores arguyen que el *Inka tinkúy* sería «un parlamento originalmente elaborado en un quechua modélico» basado en «una norma sureña que se ha tomado como punto de partida en su producción, probablemente a partir de una versión de la “lengua general” vehiculizada por la Iglesia católica» (p. 42). Se trataría, pues, de un caso similar al descrito en el valle del Mantaro, donde la impronta sureña en los rituales católicos se debió a «los misioneros, quienes emplearon las variedades sureñas como hablas de prestigio [...] [e] inculcaron el prejuicio de que este es el “verdadero quechua”» (p. 46).

El libro incluye también dieciséis *tinyas*, canciones rituales agrícolas y ganaderas en las que, a diferencia de los parlamentos mencionados arriba, no se observa ninguna impronta sureña. El nombre dado a estas arengas es una metonimia de uno de los nombres dado al membranófono precolombino, usado hasta la actualidad en muchas otras regiones andinas (Rivera, 2003a, 2013). El análisis de los aspectos lingüísticos de las *tinyas* se inicia considerándolos como contraejemplos de algunas generalizaciones previas sobre el tema —por ejemplo, de aquella propuesta por Bruce Mannheim (p. 66)—. A continuación,

procede a una descripción de sus versos en términos de oscilaciones entre diferentes focos de atención. Así, las *tinyas* «empiezan dirigiéndose a un tú sagrado —sea una laguna, una *ila* o un cerro—, [pero] viran luego la atención hacia un tú humano» (p. 49).

Finalmente, se transcriben algunas *huywas* o himnos corales entonados durante el barbecho de terrenos comunitarios, que, como en muchas regiones andinas (Arce, 2014), parece haber dejado de practicarse en Rapaz. Aquí también encontramos un análisis de la alternancia de foco entre seres humanos y no humanos —«el *tú* al que se dirige el enunciador pasa, alternativamente, de los seres sagrados a los hombres y mujeres encargados de desempeñar una función particular»—, señalando además algunas diferencias con las *tinyas*: mientras estas «alternaban diferentes tipos de actos de habla —invocaciones, requerimientos, descripciones y celebraciones—», en las *huywas* observamos más bien una cierta mundanidad o «concentración en los requerimientos al ser humano» (p. 72).

En general, la recopilación, transcripción, traducción y presentación de este corpus de canciones y parlamentos rituales permitirán sin duda análisis posteriores sobre su sentido. Para el caso de las *huywas* y *tinyas*, el esclarecimiento de quiénes son los enunciadores y quiénes los destinatarios en sus incesantes y tácitos diálogos es sin duda un paso acertado en esta dirección (pues su incompreensión es lo que, a simple vista, da a tantas expresiones similares su apariencia ora naïf, ora críptica). Los mismos autores sugieren algunas pistas al respecto. Así, mientras que las *huywas* expresarían una «correspondencia entre la organización simbólica de una sociedad [...] y su dinámica productiva» (p. 77), el «sentido general de la *tinya* [residiría] [...] en ensalzar la vitalidad y fuerza de los toros bravos, así como su alegría y coraje» (p. 63).

Otro paso importante, en la exploración del sentido de estos parlamentos y cantos rituales, podría darse por medio de comparaciones tanto con otras regiones como con otras formas de tradición oral. Así, por ejemplo, una etnografía centrada en los parlamentos del *Inka tinkúy*

permitiría hurgar en su genealogía contrastándolos con otros «dramas rituales» (Beyersdorff, 1999) andinos en torno a la adoración de reyes magos (Beyersdorff, 1988), a los «Moros y cristianos» (Ramírez, 2000; Cáceres, 2001, 2021; Rivera, 2003b) o incluso a Montezuma (Ossio y Cervantes, 2001). Con respecto a las *tinyas*, podrían abordarse también no solo las canciones ganaderas de otras regiones (Quijada, 1957), otros tipos de cantos (Vienrich, 1970 [1905]; Arguedas, 2014 [1938]; Ortiz Rescaniere, 1997; Golte et al., 1979; entre otros) sean rituales o incluso populares (Montoya et al., 1987), sino también la mitología andina (Morote Best, 1988; Ortiz, 1973, 1993, 2006).

El algo abrupto final de este libro bien podría haber resumido algunos de sus tantos descubrimientos etnográficos. Además del ya mencionado, podemos mencionar al menos otros tres. El primero son los ítems léxicos quechuas que transcriben los autores y que no habían sido registrados antes en los diccionarios existentes. El segundo es la adjudicación de nombres propios a los amuletos pétreos —«Las *ilas* vacunas tienen nombres personales» (p. 49)—, una práctica que no ha sido detectada antes, incluyendo etnografías en regiones muy cercanas (Rivera, 2003a). Finalmente, el culto a los cerros está aquí acompañado de otras devociones indígenas: tanto en torno a la entidad no humana, considerada dueña de los cultivos, llamada Mama Raywana (Mendoza Villanueva, 2009; Mendoza Canales, 2011); como en torno a las lagunas, que algunos autores habían señalado antes como propios más bien de los Andes septentrionales (Fernández, 2010). Por estas y otras razones, este libro constituye sin lugar a duda un aporte fundamental para la etnografía de la sierra de Lima, en particular, y para la antropología andina, en general. Obras de esta envergadura y aliento son las que se requieren (con urgencia) si deseamos vislumbrar un desarrollo serio de los estudios andinos y un conocimiento cabal de la enigmática sociedad peruana.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2025, el autor. 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

- ARCE SOTELO, Manuel (2014). *Las Wankas de Espinar. Música tradicional de la región Cusco*. Cusco: Ministerio de Cultura.
- ARGUEDAS, José María (2014 [1938]). *Canto kechwa*. Lima: Horizonte.
- BEYERSDORFF, Margot (1988). *La adoración de los reyes magos: vigencia del teatro religioso español en el Perú andino*. Cusco: Centro de Estudio Rurales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- BEYERSDORFF, M. (1999). *Historia y drama ritual en los Andes bolivianos: (siglos XVI-XX)*. La Paz: Plural.
- BONILLA, Oiara (2016). Parasitism and Subjection. Modes of Paumari Predation. En: M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti (eds.). *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. Oxford: Berghahn, pp. 110-132.
- CÁCERES VALDERRAMA, Milena (2001). *La fiesta de moros y cristianos en el Perú*. París: Editorial Indigo.
- CÁCERES VALDERRAMA, Milena (ed.) (2021). *La fiesta de moros y cristianos en el mundo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo (2010). «Norte contra Sur». Análisis comparativo sobre ofrendas rituales andinas. *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 40, núm. 1, pp. 239-259.

- GOLTE, Jürgen, E. OETLING y C. DEGREGORI (1979). Canciones como expresión del pensamiento campesino andino. *Indiana*, núm. 5, pp. 253-298.
- MACERA, Pablo (1995). *Murales de Rapaz*. Lima: Universidad del Pacífico.
- MENDOZA CANALES, Gledy (2011). *Atoq Alcalde - Mama Raywana. Divinidades andinas, padres del maíz, la papa y el cultivo de las plantas*. Lima: Escuela de Folklore José María Arguedas.
- MENDOZA VILLANUEVA, Pío (2009). *El mito de Mama Rayhuana. Interpretación histórica de un mito campesino*. Lima: San Marcos.
- MONTOYA, Rodrigo, Edwin MONTOYA y Luis MONTOYA (1987). *La sangre de los cerros / urqukunapa yawarnin. Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- MOROTE BEST, Efraín (1988). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de las Casas».
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe (2017). *Vital Diplomacy: The Ritual Everyday on a Dammed River in Amazonia*. Oxford: Berghahn Books.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro (1973). *De Adaneva a Inkarrí. Una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1993). *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1997). La metáfora de los amores salvajes en el *Canto kechwa* de José María Arguedas. *Anthropologica*, vol. 15, núm. 15, pp. 355-369.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1999). El individuo andino, autóctono y cosmopolita. En: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.). *Cultura y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 129-138.

- ORTIZ RESCANIERE, A. (ed.) (2006). *Mitologías amerindias*. Madrid: Trotta.
- OSSIO, J., y M. CERVANTES (2001). Monteczuma en los Andes. *Anthropologica*, vol. 19, núm. 19, pp. 211-259.
- QUIJADA JARA, Sergio (1957). *Canciones del ganado y pastores. 200 cantos quechua-español*. Lima: P. L. Villanueva Editor.
- RAMÍREZ, Bernardino (2000). *Moros y cristianos en Huamantanga-Canta: Herencia colonial y tradición popular*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- RIVERA ANDÍA, Juan Javier (2003a). *La fiesta del ganado en el valle del Chancay*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2003b). Reseña de Milena Cáceres Valderrama: La fiesta de moros y cristianos en el Perú. París, Editorial Indigo, 2001. *Gazeta de Antropología*, núm. 19.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2013). Una organología tradicional de los Andes septentrionales peruanos: en torno a los instrumentos musicales de la sierra de Lambayeque (distrito de Cañaris, provincia de Ferreñafe). *Anthropos*, vol. 108, núm. 2, pp. 463-480.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2024a). Un descubrimiento mayor para la etnografía andina y un recuento teórico fundamental de la antropología de la religión. Reseña del libro de Frank Salomon, *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community* (Routledge, 2018). *Allpanchis*, vol. 51, núm. 93, pp. 421-432.
- RIVERA ANDÍA, J. J. (2024b). Reseña de *Música y rodeo en el Valle de Chancay* de Eimer Sucuple, Sergio Arellano y Margoth Manuelo, 2020. Lima: Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas. *Oído Pensante*, vol. 12, núm. 2, pp. 187-191.
- RUIZ ESTRADA, Arturo (1981). *Los quipus de Rapaz*. Lima: Centro de Investigación de Ciencia y Tecnología de Huacho.

SAHLINS, Marshall (2022). *The New Science of The Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*. Princeton University Press.

SALOMON, Frank (2018). *At the Mountains' Altar. Anthropology of Religion in an Andean Community*. Abingdon: Routledge.

VIENRICH, Adolfo (1970 [1905]). *Azucenas quechuas*. Huancayo: Casa de la Cultura de Junín.

WOOD, Diana (2003 [2002]). *El pensamiento económico medieval*. Barcelona: Crítica.

Fecha de recepción: 2025-07-09.

Fecha de evaluación: 2025-07-18.

Fecha de aceptación: 2025-07-21.

Fecha de publicación: 2025-12-01.

