

**UNIVERSIDAD NACIONAL HERMILIO VALDIZÁN**

**ESCUELA DE POST GRADO**

**DOCTORADO EN CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**



**EPISTEMOLOGÍA DE LA NARRATIVA QUECHUA, DISTRITO**

**DANIEL HERNÁNDEZ DE LA REGIÓN HUANCVELICA**

**Tesis para optar el grado académico de Doctor en Ciencias  
de la Educación**

**TESISTA: MG. DIDA AGUIRRE GARCÍA**

**ASESOR: Dr. GONZALO ESPINO RELUCÉ**

**Huánuco, 2016**

**Perú**

**DEDICATORIA**

*Llipipiq qenti, qori lloqlla jina mamallaypaq  
taytallaypaq. Maqtasu qellinwara wawayman  
taytanmanpas, ikuis llapa ayllukuna Maswayllu,  
Paltarumi, Chinchiwasi, Cucharán, Jatuspata,  
Tukuma... runamasiykunaman. Uchuy  
raqrachamantam qawachini yachayninchikta kay  
qellqaypi.*

### **AGRADECIMIENTOS**

Agradezco infinitamente a mi madre Irayda, a mi papá Abraham, a mi tía, Raymunda, a mi abuelo Cristobal, a Marina la ahijada de mi madre y Gertrudis mi prima, en las veladas familiares de mi niñez. Así, también agradezco las largas sesiones con la *Yachaq* Doña Bea. Y va mi agradecimiento a todos los informantes que contribuyeron con este trabajo. A Juana Abad por su contribución invaluable a la cultura andina y en particular la de Pampas Tayacaja: gracias por esa maravillosa velada donde fluyeron los *watuchis* y las *Qarqarias* al borde de las doce de la noche y que al irnos a nuestras casas aun las *Qarqarias* estaban en nuestros labios y en la atmósfera de las calles solitarias de Pampas. Así también agradezco la paciencia, la comprensión y los consejos académicos de quien ama la cultura andina, el Dr. Gonzalo Espino Relucé, mi asesor.

## Contenido

RESÚMENES .....	VI
<i>RESUMEN EN ESPAÑOL</i> .....	VI
<i>RESUMEN EN INGLÉS</i> .....	VIII
<i>RESUMEN EN PORTUGUÉS</i> .....	X
<i>RESUMEN EN QUECHUA</i> .....	XII
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>18</b>
FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL PENSAMIENTO ANDINO.....	18
1.1 <i>Filosofía y pensamiento andino</i> .....	18
1.2 <i>La cosmovisión andina, cosmovisión vivencial o concepción del mundo</i> .....	44
1.3 <i>La interculturalidad del pensamiento andino</i> .....	54
1.4 <i>La interculturalidad y la educación</i> .....	58
1.5 <i>Diálogo intercultural</i> .....	60
1.6 <i>La interculturalidad en el contexto peruano</i> .....	65
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>73</b>
MATRIZ METODOLÓGICA DE LAS LÍNEAS MAESTRAS DE LA EPISTEMOLOGÍA.....	73
2.1 <i>Categorías y conceptos de la cognición y de la ética del pensamiento andino</i> .....	74
2.2 <i>Categorías andinas y sus concepciones desde la tradición oral</i> .....	76
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>159</b>
LA COGNICIÓN Y LA ÉTICA PARA FORTALECER EL SER COLECTIVO .....	159
<i>NARRATIVA QUECHUA EPISTEMOLOGÍA ANDINA Y MATRIZ PARA FORTALECER EL SER</i>	
<i>COLECTIVO DEL DISTRITO DANIEL HERNÁNDEZ DE LA REGIÓN HUANCAMELICA</i> .....	159
3.1 <i>Bases categoriales del orden ético-gnoseológico de la naturaleza y la vida social</i> .....	160
3.2 <i>Bases categoriales de saberes éticos cognitivos</i> .....	162
3.3 <i>Fortalecimiento del ser colectivo y la literacidad</i> .....	179
3.4 <i>Literacidad y alfabetización</i> .....	183
3.5 <i>Propuesta educativa</i> .....	187
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>190</b>
PRIMERA: .....	190
SEGUNDA: .....	191
TERCERO: .....	191
CUARTO: .....	191
QUINTO:.....	192
SEXTO:.....	192
<b>PROPUESTA EDUCATIVA.....</b>	<b>193</b>
<b>SUGERENCIAS .....</b>	<b>194</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>195</b>
<b>APÉNDICE .....</b>	<b>202</b>
ANEXO 1: .....	203
INFORMANTES.....	203
ANEXO 2: .....	206
EL PREMIO Y EL CASTIGO DE LOS HUAMANIS. ....	206

ANEXO 3: .....	210
EL CONDENADO Y SU NOVIA .....	210
ANEXO 4: .....	214
EL CURA Y SU MULA .....	214
ANEXO 5: .....	217
CHAPRA CHAKICHA.....	217
ANEXO 6: .....	220
LAS HIJAS DEL HUAMANI .....	220
ANEXO 7: .....	221
LULI Y LA SAPA .....	221
ANEXO 8: .....	224
EL PREMIO Y EL CASTIGO DE LOS HUAMANIS .....	224
ANEXO 9: .....	228
HUAMANI (DEIDAD).....	228
ANEXO 10: .....	231
SABERES COTIDIANOS.....	231
ANEXO 11: .....	232
WATUCHIKUNA .....	232
ANEXO 12: .....	233
WATICHIKUNA, CONTINUACIÓN.....	233
ANEXO 13: .....	235
COMADRE MARÍA.....	235
ANEXO 14: .....	237
EL GATO EL CARNERITO Y LOS DIABLOS.....	237
ANEXO 15: .....	239
SOBRE UN GALLITO .....	239
ANEXO 16: .....	241
LOS TRES VIENTOS.....	241

#### LISTA DE CUADROS

Cuadro 1: Filosofía occidental y la cosmovisión andina .....	47
Cuadro 2: Diferencia aculturación, inculturación e interculturalidad.....	70
Cuadro 3: Laboriosidad y ociosidad en los siguientes relatos andinos .....	124
Cuadro 4: <i>Pachamama</i> .....	163
Cuadro 5: <i>Las Wakas</i> .....	167
Cuadro 6: <i>Qarqaria</i> .....	171
Cuadro 7: La Coca .....	174
Cuadro 8: El <i>Huamani</i> .....	178
Cuadro 9: Saberes cotidianos .....	231
<i>Cuadro 10: Watuchikuna</i> .....	232
<i>Cuadro 11: Watuchikuna</i> .....	233

## RESÚMENES

### RESUMEN EN ESPAÑOL

El presente trabajo de investigación busca la relación existente entre el contenido de la narrativa quechua y el pensamiento epistemológico del hombre andino del distrito Daniel Hernández de la región Huancavelica. Esta revela saberes ético-cognitivos que se corresponden con una matriz de categorías andinas manifestaciones de concepción del mundo andino que provienen de las relaciones que el *runa* establece con su estar la naturaleza, los dioses, espacios deificados imaginarios y objetivado la *Pachamama*, *Waka*, *Qarqaria*, *Coca*, *Huamani*, *Wakcha* cuyas narrativas (relatos, cuentos, saberes en general), fortalecen el ser colectivo. Para abordar estos temas fue necesario primeramente investigar acerca del desarrollo de la filosofía andina y del pensamiento andino, considerando la deconstrucción de la filosofía y la historia eurocéntrica.

De este modo, las narrativas y los saberes informan sobre el pensamiento andino ancestral; muchas veces sincretizada, otras en la intimidad familiar del *akukuy* en el *velakuy*. Conocimientos que el ser colectivo autoestima y que se genera con el manifiesto de los saberes ético-cognitivos, es decir, el pensamiento andino (que evidentemente difiere del pensamiento occidental) cuyo constructo sería una filosofía andina. El corpus de información se ha obtenido a partir de la técnica de observación participante (30 informantes). Así mismo se usó como instrumento de investigación la encuesta no estructurada (libretas de cotejo, grabadora), y el aporte de la experiencia de vida familiar personal. Este universo de datos lo

contrastamos con una mirada de investigación multidisciplinarias (ciencias sociales, filosofía, historia, antropología, arqueología, literatura, etc.)

Palabras clave:

Epistemología andina, quechua, ético cognitivo, ser colectivo, saberes, narrativas, Huancavelica, Perú siglo XXI.

## RESUMEN EN INGLÉS

### SUMMARY

This research seeks the relationship between the content of the Quechua narrative and epistemological thinking of the Andean man Daniel Hernandez district of Huancavelica region. This reveals ethical-cognitive knowledge that correspond to an array of Andean categories manifestations of conception of the Andean world that come from the relationships the rune set with her being nature, the gods, spaces deificados imaginary and objectification *Pachamama*, *Waka*, *Qarqaria Coca*, *Huamani*, whose *Wakcha* narratives (stories, stories, knowledge in general), strengthen the collective being. To address these issues was necessary first to investigate the development of the Andean philosophy and Andean thought, considering the deconstruction of Eurocentric philosophy and history.

By this way, narratives and knowledge report on the ancestral Andean thought; often syncretized others in relative privacy of *akukuy* in *Velakuy*. Knowledge that the collective self-esteem and is generated with the manifesto of the ethical-cognitive knowledge, that mean the Andean thought (which obviously differs from Western thought) which would construct an Andean philosophy. The body of information has been obtained from the technique of participant observation (30 respondents). It was also used as a research tool unstructured survey (matching books recorder), and the contribution of the experience of personal family life. This universe of data we contrast it with a look of multidisciplinary research (social sciences, philosophy, history, anthropology, archeology, literature, etc.)

Keywords:



Andean, quechua, ethical cognitive Epistemology, be collective, knowledge, narratives, Quechua, Huancavelica, Peru XXI century.

## RESUMEN EN PORTUGUÉS

### SUMÁRIO

Esta pesquisa visa a relação entre o conteúdo da narrativa Quechua e pensamento epistemológica do homem andino distrito de Daniel Hernandez da região Huancavelica. Isto revela o conhecimento ético-cognitivo que correspondem a um conjunto de categorias manifestações andinas de concepção do mundo andino que vêm das relações a *runa* estabelecidos com sua natureza ser, os deuses, espaços deificados imaginário e objetivação *Pachamama, Waka, Qarqaria Coca, Huamani*, cujas narrativas *Wakcha* (histórias, histórias, conhecimento em geral), fortalecer a estar coletivo. Para tratar dessas questões foi necessário primeiro a investigar o desenvolvimento da filosofia andina e do pensamento andino, considerando a desconstrução da filosofia eurocêntrica e história.

Assim, narrativas e relatório de conhecimento sobre o pensamento andino ancestral; muitas vezes syncretized, outros em relativa privacidade de *akukuy* em *Velakuy*. Conhecimento de que a auto-estima colectiva ser gerados com o manifesto do conhecimento ético-cognitiva, pensou ou seja Andina (que, obviamente, difere do pensamento ocidental), que iria construir uma filosofia andina. O corpo de informação foi obtida a partir da técnica de observação participante (30 respondentes). Ele também foi usado como uma pesquisa ferramenta de pesquisa não-estruturados (correspondência gravador de livros), ea contribuição da experiência de vida pessoal da família. Este universo de dados que contrastá-la com um olhar de pesquisa multidisciplinar (ciências sociais, filosofia, história, antropologia, arqueologia, literatura, etc.)

Palavras-chave:

Andina, Epistemologia andina quechua cognitiva, ético, ser coletiva, o conhecimento, as narrativas, século, Huancavelica, Peru XXI.

## RESUMEN EN QUECHUA

*Kay law munasqay qellqay investigasyonmi, maskan imayna tinkunakunqa kanan punchawkuna willakuykunawan, qepa yachaykukunawn, runa simipi puni, chay llaqta Daniel Hernández Huancavelica suyumanta. Chaymi qawachiwanchik yachaykunata allín kausaypaq imayna ñoqanchik pachata riqsinchikmanta, imayna kausasqanchikta runa masinchikwan, Apukunawan taytachakunawanpas, Pachamama, Waka, Qarqaria, Koka kinto, Aukillu, Huamani, Qoyllur killa, Qoyllurkuna, Chirapa, Waqcha qinataq chay rimaykunapi, willakuykunapi, llapan yachaykunapi, chayta reqsptinkuch ñoqanchik jatarisun runa ancha yachayniyuq rimarinapaq, kay yachaykuna qellqanaypaqmi maskarqani chay allín kausaypa yuyaykuna imayna kanan punchaukama willanakunapi kausarqa, chaymi misti amautakuna kayta kunanraq riqsispa, llapa yachayninkunata mosoqmanta ruwanqaku yachayninchikta juñurispa. Chay filosofía andina niqta.*

Chay achka Apuykuna makasqaypaqmi, yachakurqani wasinkuna tiyakuypi, iskuspa chakrankunapi, uray janayman rispa, parlakuypi, rimanakuypi, willanakuypi, (kimsachunka rimaykunawan), paykuna rimananpañataqmi Apurqani qepa yachayninkunata, willakuykunatawan, chayñataqmi qellqaykuni libretakunapi, grabadorapi, llapa aylluypa aylluypapas yachasqankunata. *Kay pacha* tarisqay yachaykuna (qoyllur qawaykuna, killa, aukillukuna, etc), *mistikunapa yachayninkunawan* (ciencias sociales, filosofía, historia, aya tariykuna, wasi raqraykuna, literatura, etc). Nisqan chaykunaman aypun llapan llamkay munasqay kay qellqay investigasyonpi.

Chaynam qinataq, *willakuykuna* ginataq chay yuyaychaykuna nin, qepa gentilpapas, abuelokuna *yachayninkuna* kunankaman kanraq chay yuyaychay saqrapi orqo punta kausakuymanta achka achkan sincretizada nisqan. Hukkunañataq, imaynam kausakuynin *ayllukunapi*, kuka akuy otaq kuka qachuy, chay *velakuy*pi. Llapa imaymana *yachayninchik kay* maskaq qellqaypi kan, chayta reqsiptinkuch ñoqanchik jatarisun *runa* ancha *yachayniyuq maqtasu rimarina*paq, kallpachanakuy *lliupi*, chaymi, *mana mistikunapa jinachu yachayninchik*, ñoqanchikpa *yachayninchikqa* allín kausaypaqmi kan chaytañataqmi amautakuna filosofía andina niqta ruwachkanku *kay pacha* Perú Ilaqtapaq América Latina Ilaqtapapas, sumaqla *yachanapaq yachayninku yachayninchiktawan* jukllawaspa.

Alliq rimayninchik:

*Allin* kausay, reqseq, kallpachanakuy *lliupi*, *yachay*, *willakuy*, reqseypi *yachaykuna*, *runa simi*, Huancavelica, Perú suyupi iskay chunka hukniyoq siglopi.

## INTRODUCCIÓN

La epistemología del pensamiento andino de la narrativa y los saberes quechua del distrito Daniel Hernández de la Región Huancavelica es una investigación doctoral que plantea cómo y cuál es la relación entre el pensamiento epistemológico y el contenido de las narrativas y saberes quechua, cómo es el proceso diacrónico y cuál el contenido ético-cognitivo que fortalece el ser colectivo. La variable independiente es la epistemología del pensamiento andino, y las dependientes son las narrativas quechuas.

La filosofía andina en “construcción” ha generado un constructo; esto es, “la filosofía andina” se presenta como un nuevo paradigma, no desde el punto de vista individual sino colectivo. El pensamiento de intelectuales como Dussel, Betancourt, Aníbal Quijano, entre otros, ha deconstruido la filosofía e historia eurocéntrica; se ha desestabilizado toda la concepción filosófica e historia occidental, optado por una filosofía e historia decolonizada. En este escenario, la cosmovisión es holística, porque abarca las acciones *humanas* en relación al cosmos (luna, sol, estrellas constelaciones, etc.) relacionadas al agro y los ritos; su característica fundamental se manifiesta en la complementariedad y el logro de la plenitud, y la armonía consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, donde lo aislado se considera *Wakcha* (pobre o pobreza).

En el pensamiento andino, en la “cosmo-visión, todo está animado por una fuerza o ánimo vital (*kama*) de naturaleza sagrada, a nadie se le ocurre dominar la tierra, pues ella es vista como intrínsecamente sagrada” (Depaz 2015:169). En el pensamiento andino, el mundo está animado y lleno de dioses, es mítico e histórico, ello aparece en todos los saberes ancestrales y narrativas orales de los pueblos quechuas y pueden ser también en las ordenanzas Inca registradas por Guamán Poma de Ayala y demás cronistas. En el imaginario simbólico ancestral las narrativas y saberes que leemos como epistemes de lo ético y cognición andina encontramos, como la muerte (sangre viva), encanto de lagunas y/o piedras, los cuales evocan símbolos de sacrificios humanos ancestrales por transgresión a los lugares sagrados y que las *Wakas* han resarcido por la ausencia de *ofrendas*.

La hipótesis en la tesis doctoral desarrollada trata: “El carácter epistemológico del pensamiento de la narrativa andina quechua y su relación con la cognición y la ética fortalecen el ser colectivo del distrito Daniel Hernández, provincia de Tayacaja Región Huancavelica”, cuyo objetivo: “Es determinar el carácter epistemológico del pensamiento andino de la narrativa quechua que fortalecen el ser colectivo”, del mismo. Los objetivos específicos son establecer la relación entre el contenido de la narrativa quechua y el pensamiento epistemológico del hombre andino, y analizar el proceso diacrónico, el contenido ético, cognitivo y establecer las líneas maestras de la epistemología del pensamiento andino y de la narrativa quechua.

Esta filosofía andina se encuentra celosamente encerrada en los ámbitos del *velakuy* del *ayllu* —donde todos hablan quechua—, en las

narrativas quechuas orales en especial en los *willakuy* y los *watuchis* en el *akukuy* o en el *akuykusunchik* en el *tiyakuy* (familiar íntimo). El vislumbrante pensamiento andino sólo es accesible a los miembros del *ayllu*, pocas veces a la observación participante. Es un pensamiento retraído, para evitar la mofa del pensamiento occidental; por ello, debemos procurar un diálogo intercultural. Es necesario aprender a pensar interculturalmente para vivir como colectividad dentro de la actual crisis.

Es indispensable desarrollar la interculturalidad para cultivar la autoestima y fortalecer el ser colectivo. En esa ruta se vislumbra con fuerza la construcción de un nuevo paradigma pedagógico intercultural, que es un esfuerzo por consolidar la Escuela Intercultural Bilingüe en nuestro país. La finalidad última es la de contribuir a superar la exclusión, marginación social.

El primer capítulo trata sobre la fundamentación teórica de la epistemología del pensamiento andino, para ello fue necesario abordar el tema de la filosofía occidental y su cuestionamiento con respecto a su origen y validez como filosofía única y la construcción de un nuevo paradigma filosófico con el sustento de la epistemología andina de los saberes ancestrales, las narrativas orales etc, también se desarrolló la cosmovisión andina, la interculturalidad del pensamiento andino, en la educación y en el contexto nacional. El segundo capítulo trata una matriz metodológica de las líneas maestras de la epistemología andina, en ella se desarrollan y analizan un conjunto de manifestaciones en las que se explica la concepción del mundo andino, como prácticas, vivencia, relación con el otro, con la naturaleza, con los dioses y que aparecen como espacios deificados, imaginarios y objetivados que podríamos llamar categorías como la *Pachamama*, *Wakas*,



*Apu Huamani, Coca, Qarqaria y los Encantos*, que descubren un universo de conocimientos en la memoria ancestral de los ritos, narrativas y saberes; así mismo se interpreta en las *ofrendas*, sacrificios humanos y de animales que se manifiestan como símbolos, todo ello enmarcado en una interacción complementaria de investigaciones multidisciplinarias. El tercer capítulo trata la cognición y la ética para fortalecer el ser colectivo. La narrativa quechua ofrece a partir de la epistemología andina discursos en los que se encuentra una matriz para fortalecer este ser colectivo. Así el conjunto de saberes y categorías están esquematizados en cuadros y luego analizados. Así como el fortalecimiento del ser colectivo, y para ello abordo la autoestima en la apropiación de la escritura en la actualidad y una propuesta educativa.

## **CAPÍTULO I**

### **FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL PENSAMIENTO ANDINO**

El primer capítulo trata sobre la fundamentación teórica de la epistemología del pensamiento andino, para ello fue necesario abordar el tema de la filosofía occidental y su cuestionamiento con respecto a su origen y validez como filosofía única y la construcción de un nuevo paradigma filosófico con el sustento de la epistemología andina de los saberes ancestrales, de las narrativas orales etc, también se desarrolla la cosmovisión andina y la filosofía occidental, la interculturalidad del pensamiento andino y el diálogo intercultural tanto en la educación como en el contexto nacional.

#### **1.1 Filosofía y pensamiento andino**

En el ámbito académico existe controversia en cuanto al significado de filosofía y filosofía andina, por ello pretendo aclarar estos conceptos, para

luego abordar el pensamiento andino. Existe una concepción occidental colonial por un lado y una concepción decolonial por otro, ésta consiste en replantear el pensamiento colonial vista desde adentro, deconstruyendo aquella receta conceptual impuesta para actuar en el campo del conocimiento, la cultura, la política, la historia, filosofía, economía, etc. Así, desde el punto de vista occidental, tenemos que el nacimiento de la filosofía se da en Grecia en el s. VI aC. Severino afirma que se trata de “uno de los acontecimientos más decisivos en la Historia del hombre. Puede decirse, incluso, tomando en cuenta la manera en que se presenta la filosofía desde sus comienzos es la base de todo el desarrollo de la civilización occidental” (Severino, 1986: 17). Lo afirmaron también Hegel y Heidegger quienes localizan el “lugar de nacimiento de la filosofía en un lugar determinado, y sólo en uno, a saber, la tradición Griega”. (Betancourt, 2007: 25). Esta adjudicación del nacimiento de la filosofía en Europa impuso lo que conocemos como eurocentrismo, “entendido como un modo de producir y de controlar el imaginario social, la memoria y el conocimiento desde Europa” (Quijano, 2010: 1).

Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Ramón Grosfoguel, Sylvia Wynters, Edgardo Lander, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Enrique Dussel, entre otros filósofos, forman el movimiento de la decolonialidad. El mismo que busca repensar el saber para la deconstrucción de la Historia, de la cultura, la investigación científica, etc., Ante el legado de esta visión occidental que sirve a un poder neoliberal que tiene capacidad de controlar la vida económica de los países periféricos y todas las subsecuentes problemáticas sociales que genera este poder; se

busca desarrollar un conocimiento desde dentro (historia, filosofía, etc.), a partir de nuestras sociedades latinoamericanas y del Perú, en particular. Culturalmente hablando, desde los pueblos originarios para afuera, que permita a la humanidad tener una nueva conceptualización de la vida y de su relación con la naturaleza. Es necesario repensar en un “desarrollo” desde la perspectiva de contenido, esencia de un fenómeno dado, esto es, aplicado a los acontecimientos sociales, económicos, filosóficos etc.; lo cual implica el desarrollo de una sociedad desde sus raíces, con características propias. En ese sentido, Dussel concibe la Historia y la Filosofía visto desde la “periferia” es decir desde la historia de los “invadidos” en América Latina: quechuas, nahuatl, *mapuches* etc.

En esa línea, los filósofos Griegos no serían el faro que alumbró la civilización hacia la modernidad que ha generado un pensamiento único eurocéntrico; entonces, los grandes descubrimientos que dieron origen al nacimiento del desarrollo de Europa habrían venido de Oriente, Medio Oriente, África, la India etc.: del conjunto de las culturas denominadas como los “otros”, “marginados” “sin voz”, “salvajes”. Estos últimos serían los poseedores de un pensamiento filosófico, tecnológico y científico que habrían sentado las bases para hacer posible el desarrollo, no solo de Europa, sino del mundo entero. De ser así, la filosofía también entra a redefinirse, su origen no sería exclusivamente Grecia, como habíamos acotado; sino África, Egipto, la India, China y numerosos pueblos originarios del mundo.

Lo difícil es implicar el ‘tesoro’ mismo de la tradición reconocida como filosofía en ese proceso de transformación inter

tradicional que conlleva el diálogo entre las culturas, para que eso que *llamamos* 'filosofía' pueda ser renombrado y redefinido mediante la cooperación de todas las tradiciones de pensamiento de la humanidad (Betancourt, 2007: 25).

En consecuencia, el pensamiento decolonial deconstruye, es crítico de las teorías poscoloniales instaladas y propugnadas desde América Latina, esto es, desde fuera por el pensamiento conocido como modernidad, colonialidad, decolonialidad, que nos llama a debatir la modernidad europea desde la deliberación de la colonialidad en América, y los efectos que la colonialidad del poder, y del ser, han tenido sobre el sujeto colonial global. Es así que aparece la filosofía de la liberación de Dussel, desde la periferia (Argentina), hacia el centro (Europa); crítica del eurocentrismo, busca la elaboración de una nueva filosofía (intercultural), como respuesta a la crisis de la posmodernidad. Walter Mignolo (2000) afirma que:

Es necesario manifestar, que “los ‘otros’ propugnada por el grupo modernidad/colonialidad no debe ser entendida como rescate de la ‘autenticidad cultural’. El punto aquí es poner la diferencia colonial en el centro del proceso de la producción de conocimientos” (Castro, 2007: 20-21). De lo que se trata es de que los poseedores de la “autenticidad cultural” (los otros) son los productores de conocimientos (episteme, ética, arte, filosofía etc.) para vivir interactuando con la naturaleza. No se trata de que el pasado fue mejor y traer conocimientos al presente sino que estos saberes sirvan para corregir los errores que estamos cometiendo como humanidad: la destrucción del planeta.

### 1.1.1 Pensamiento andino

Para referirnos al pensamiento andino es preciso romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la definición de “pensamiento filosófico”; hay que tener en cuenta la colonialidad de este pensamiento

Como la historia de la imposición violenta de una epistemología excluyente cuya hegemonía crece justo en la medida en que la diversidad cognitiva de la humanidad se va reduciendo o neutralizando en su capacidad de efectivización y decretándose, por consiguiente, la inmadurez científica o tecnológica de los pueblos (Betancourt, 2009: 13)

Estermann va sustentar que el paradigma posmoderno no es el enfoque más adecuado para abordar la filosofía andina, porque se encuentra en el sistema dominante; a pesar de su renuncia a una concepción más englobante del mundo, el posmodernismo, es ante todo una corriente occidental establecida en una cultura determinada. “Sin minusvalorar el gran mérito de la filosofía posmoderna de haber cuestionado el paradigma racionalista mono cultural de Occidente, sin embargo, no llega a superar el occidente centrismo en sus planeamientos” (Estermann, 2006: 25). El posmodernismo se ha convertido rápidamente en la expresión filosófica más nítida del yuppie norteamericano y de su modo de vivir hedonístico y esteticista. De tal manera que, el posmodernismo es un movimiento surgido entre la clase media y alta de la sociedad industrializada y rica del hemisferio norte, de la nueva generación hedonística de la parte rica de la tierra. El esteticismo posmoderno enfatiza la conversión de valores cognoscitivos, éticos y sociales en valores netamente estéticos de agrado o desagrado, la

estetización de la realidad y de la axiología como tal hace imposible hablar de diferencias en base a valores éticos, Lyotard defiende su posición de que la confrontación entre un miembro de la Gestapo (policía secreta nazi) y su víctima judía quedaría sin solución valorativa, porque se trataría de dos “discursos” distintos, y que no pudiéramos recurrir a ninguna autoridad ética de un “metarrelato” (Lyotard, 1983). De esta manera resulta imposible el recurso de los Derechos Humanos para denunciar atropellos contra la humanidad. Lo único que nos queda es la contemplación estética de la realidad (socioeconómica) con los parámetros de “feo” y “bello”. Se puede hablar de diferencias culturales, socioeconómicas, religiosas y físicas, pero ya no hay manera de valorar estas diferencias en términos de marginación, explotación, opresión o injusticia. La verdad solo se da en plural, y los valores éticos se transforman en estéticos.

El posmodernismo ha dado un paso decisivo a la relativización de la cultura occidental de indiferencia y una revalorización de las culturas extra-occidentales. Lo que la filosofía de la liberación plantea (Dussel, 1977), es la diferencia entre cultura dominante y culturas dominadas: la cultura dominante es propia de los invasores occidentales; mientras que, las culturas dominadas son el producto de la invasión y la imposición a sangre y fuego de la cultura occidental a los pueblos originarios. Las culturas y expresiones étnicas según el posmodernismo son ante todo distintos modos estéticos de la vida, por lo tanto, pueden ser contempladas en absoluta indiferencia ética, política y social; los medios de comunicación contribuyen a ello. El hombre posmoderno puede consumir todo, porque todo vale; las

víctimas son excluidas del discurso estético por aparecer como feas y desagradables.

La filosofía reducida a pura estética se vuelve fenomenología descriptiva de interpretaciones y experiencias, ha perdido un campo objetivo propio, y se halla lo más alejado posible de la sabiduría y del amor de sus primeros tiempos.

Además, la filosofía en la concepción posmoderna incluye un lenguaje filosófico de narración sincrética muy diversa, mitología, exposición, dibujo, sonido, poema y ciencia ficción. Esto parece permitir una apertura a expresiones filosóficas extra y pre-occidentales, una inclusión de todo lo que la concepción occidental excluye como simple “cosmovisión”, “pensamiento”. Sin embargo, el principio de la indiferencia gnoseológica y ética, deja el quehacer filosófico a la arbitrariedad completa y hace imposible cualquier discurso intercultural.

Para el posmodernismo, la filosofía andina es simplemente una pieza interesante de una cultura particular, es objeto de observación y descripción estéticas; es la misma valoración que tienen algunos turistas cuando graban todas las extravagancias y “expresiones irracionales” del mundo andino, sus costumbres, bailes, ritos, creencias, para poder apreciarlos luego conjuntamente a la música tibetana, por ejemplo, sin ninguna diferenciación. No existe noción alguna de la diferencia valorativa de las culturas, el menosprecio racial, político y sexual, la explotación neocolonial, la pobreza de sus protagonistas y la injusticia reinante entre observador y observado.



No hay realmente contacto, encuentro o intercambio humano con aquellos que producen cultura.

La historia de la filosofía occidental nos presenta un sinnúmero de definiciones de “filosofía”, hay tantas como filósofos; de modo que, no podemos hablar de la “concepción occidental de la filosofía”, sino de varias concepciones. A continuación, presento un resumen de las definiciones de filosofía realizadas por Esterman (2006: 15-17) y Jaguande (2005: 27-28). El significado de la “filosofía”, no siempre, ha sido “buscar las primeras causas y verdaderos principios de los que se puedan deducir las razones de todo aquello que uno es capaz de conocer” (Descartes); *asimismo*, no siempre se suponía que la filosofía fuera “pensamiento cristalizado de una época” (Hegel), o “Meditación sobre la muerte” (Platón), “un arte de la vida” (Séneca), “cultivo del espíritu” (Cicerón), “introito a la religión”, “amor de la sapiencia de Dios” (San Agustín), “amor de los mitos” (Aristóteles), “ir de camino buscando la verdad” (Karl Jaspers). Entre religión y ciencia hay un espacio “lleno” de nada ocupado por lo que se designa como filosofía. El materialismo dialéctico argumenta que la filosofía, no la tradicional, metafísica, antidialéctica, sino la científica, es la:

Ciencia que indaga las leyes o principios más generales del cosmos (universo, naturaleza), de la sociedad y del pensamiento humano basado en la teoría científica del conocimiento; el desarrollo dialéctico de la sociedad, a partir del estudio de las formaciones económico-sociales y con interpretación de las leyes histórico naturales de la sociedad y, el problema de la naturaleza; cada campo con sus leyes

específicas que hacen precisamente las diferencias. Las demás ciencias son particulares o específicas, y son estudiadas teniendo como soporte a la filosofía; no se puede prescindir de ésta (Jaguande, 2003: 11)

El neopositivismo rechaza tanto la metafísica como la filosofía confiriendo a toda la filosofía, el simple carácter de ser, únicamente, un “análisis del lenguaje”. Para Estermann filosofía en sentido amplio sería

Todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y ello compete a todos los pueblos en todas las épocas. *Llamado* filosofía “cosmovisión” o simplemente “pensamiento”. Del cual la “filosofía” en sentido estricto sería una sub-forma específica. Que vendría a ser una filosofía surgida en Occidente con las características de: Racionalidad lógica; metodología sistemática; actitud anti-mitológica; científicidad; grafidad; individualidad del sujeto (filósofos históricamente identificables) (Estermann, 2006:17).

Aquí, claramente formula una filosofía occidental, para luego plantear su posición: “rescatar el pensamiento del pueblo andino como auténtica filosofía” (Estermann, 2006: 5). Mario Mejía Huamán se contrapone a Esterman, de quien dice que “concibe la filosofía como un saber irracional, sustentado en el mito y la tradición andinas; nosotros proponemos una filosofía fruto de un discurso racional, en que la filosofía sea una superación de la explicación mítica”. (Mejía H, 2005: 104).

Dado que la Filosofía es explicación racional del mundo, algunos pensadores han intentado demostrar la existencia de una filosofía inka; sobre todo, por la influencia de historiadores que encuentran un equilibrio entre *ayllu* y *pacha* (el hombre socialmente considerado y la naturaleza) en el Tawantinsuyo. En cambio, para otro grupo de pensadores la explicación dada por los *Amautas* no habría alcanzado el nivel filosófico sino, el de cosmovisión, precisamente por no ser teórica, crítica y lógica en el sentido clásico (Mejía, 2000: 636).

En la misma línea de esta tesis “no ha habido una filosofía andina previa, pues la filosofía es un discurso racional, crítico y fundante que no se ha hecho anteriormente en el mundo andino, sino que está por hacer” (Sobrevilla, 2008: 209). En efecto, se trata del tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. con los presocráticos, y después con Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas post-aristotélicas. Con lo que quedaría “demostrado” que la “filosofía” en sentido estricto clásico es un privilegio exclusivo de Occidente. Ante todo habrá que cuestionar la distinción entre estos dos “sentidos” de “filosofía”, como una distinción monocultural (e ideológica en la medida de su universalización) por occidente. Ante este criterio eurocéntrico, en América Latina (pero también en África y Asia) entonces no puede haber existido una “filosofía” hasta que los invasores europeos trajeran una “filosofía”.

La “filosofía griega”, no cumple ni con lo mínimo de los criterios mencionados para ser una “filosofía estricta”: Sigue siendo un pensamiento mito-mórfico (¿cuántos mitos usa Platón en sus

Diálogos); no siempre es grabado en escritura (gran parte de los presocráticos y el propio Sócrates); contiene un alto grado de “sabiduría práctica”; es impregnado por la religiosidad; no sigue un método establecido; no es del todo sistemático; no se trata de filósofos “profesionales” y “académicos”; mantiene un nexo vivo con los problemas prácticos de la vida. (Esterman, 2006: 18)

Los Andes presenta diferentes “pisos ecológicos” (Murra, 1975: 16), una enorme cantidad de mitos, leyendas, saberes, cargado de religiosidad sin un método establecido ni sistemático; no habían “filósofos académicos”, aunque existían los “*Amautas*”, los “*paqos*”, “*alto misayuq*”, “*Yachaqkuna*”. Por otro lado, estaban las mujeres que nucleaban a la familia al pie del fogón, la que educaba a los hijos en lo ético, moral y cognitivo; ellas, a través de los saberes ancestrales, van a ser las primeras educadoras en la vida de sus hijos. Son las depositarias del saber andino.

El Filósofo español Jesús Mosterín, respecto al pensamiento de los pueblos primitivos, sostiene:

A partir del siglo VI en tres regiones de nuestro planeta distintas y distantes entre sí (en la India, en China y en Grecia) observamos los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento filosófico, o clásico, o reflexivo, o racional o como queramos llamarlo. Por contraposición a él, al pensamiento anterior arcaico o pre filosófico. (Mosterín, 1983: 224 - 227).

Mosterin señala de este pensamiento arcaico que consiste en lo siguiente

El ser siempre directo o transitivo [...] No es autor reflexivo, no explícita ni analiza su propia metodología. 2)... trata todos los fenómenos como un tú personal que nos confronta y nos concierne, Es un pensamiento emocionalmente comprometido. 3) ...los aspectos importantes de la experiencia no se analizan como conceptos, susceptibles de definición [...] 4) El estupor y desasosiego producidos por una realidad en primera aproximación, multiforme, cambiante e incomprensible son mitigados no por la construcción de teorías que interrelacionen conceptos, proposiciones y explicaciones, sino mediante la elaboración y transmisión de mitos [...] 5) La preocupación por la buena vida se traduce en el pensamiento arcaico por el interés en sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, *ofrendas*, etc. 6) La ansiedad por el futuro da lugar a las diversas técnicas de adivinación. (Citado por Mejía, 2005: 105).

Estas consideraciones indican características muy generales y concebidas con pensamiento filosófico occidental; confrontado con el pensamiento andino, podemos señalar que los pueblos andinos habían superado el pensamiento arcaico y se encontraban en una formación- económica social.

“¿En qué consiste definir una formación económico social? El ejemplo de los Inkas, Godelier sugiere que la formación de noción de formaciones parece, antes que nada, ser una noción

destinada al análisis de realidades históricas concretas, únicas, aprehendidas en su desarrollo histórico real, irreversible, de un periodo determinado de la historia” (Murra, 1975: 22).

En consecuencia, el mundo andino habría tenido un proceso de crecimiento máximo al “modo de producción asiático” (Marx, 1974: 67) y que fue analizado por Godelier y Waldemar Espinoza. Este tipo de sociedad da nacimiento a una sociedad “superior” a la esclavista o feudal, interrumpida de facto y compulsivamente con la invasión europea, llevaba en su seno relaciones de pensamiento filosófico propiamente andino único en formación (quizás ya estuvo formada porque tenemos que contemplar sus referentes ético-morales y epistémicos producto de grandes capacidades cognitivas racionales y subjetivas), imbuido de características sociales y religiosas *ayllu*, ritos, *Waka*, confluído de elementos de reciprocidad, en las relaciones de complementariedad y correspondencia con la *pachamama* a niveles que alternaban con la producción y distribución muy desarrolladas para este tipo de sociedad. Por otro lado, era propio de sus relaciones económicas de *Ayni*, *mita*, *minka*, actividades económicas ancestrales de las etnias que los inkas utilizaron en un gobierno suigéneris, que había llegado al umbral de desarrollo superior con la *pachamama* y la sociedad.

Cuando analizamos las *ofrendas* con la categoría del pensamiento andino, se entiende que la *Pachamama* es ¡todo! y merece un gran respeto. Según Oakley (2001: 01) señala que en todas las ceremonias en las que participó en una comunidad del Cusco, en la que vivió e investigó durante siete años, incluían “despachos”, *ofrendas* hechas a los diferentes elementos de la naturaleza, particularmente a la *Pachamama*. Estas *ofrendas*, dice, “no

son *ofrendas* o sobornos a la naturaleza por favores recibidos o solicitados; sino que constituyen un alimento de la relación, tal como un amante que regala flores a su amada”. La gran madre sustenta, alimenta, consuela las penas y comparte las alegrías; como diría Oakley, la tierra absorberá nuestros problemas, el río se llevará nuestras ansiedades, el viento expandirá nuestras conciencias y el árbol nos ayudará a iluminarnos. Oakley dice:

Esto puede evocar un fuerte sentido de validación y apoyo para nuestra existencia como hijos de la naturaleza, comparado con lo que podemos haber experimentado como hijos de la sociedad occidental. Esto a su vez puede mitigar problemas de propósito, significado, pertenencia y conexión con la vida. Esta es la experiencia que encontramos en los Andes, porque ellos tienen una epistemología que sustenta tal relación con el mundo natural. La epistemología Andina, abarca tres formas de “conocimiento” sobre el Cosmos, cada una asociada con un lugar diferente en el cuerpo: *Llankay* (ubicado cerca del ombligo) dirige la energía del cuerpo; *munay* (ubicado cerca del corazón) dirige la energía del amor; y el *llachay* (ubicado cerca de la coronilla) dirige la energía del pensamiento. (2001: 3)

Un dato recogido en el Caserío de Chikchipampa, Montañez (65 años) hace una diferencia sobre la *Pachamama*, *Tayta Huamani*, Jesucristo y refiere:

*Pachamama* kaptinmi ñoqanchik *lliu kashkanchik*, *wañuspapas* paymanmi *yaykunchik*, *kanankunaqa* partida de defucionraqtawanraq *pampakunchiq payqa* mamanchikmi, *payqa manam* malafechu *pipaqpas*. *Manam* pagapanachu

llamkanapaq, qam chakrachaykipi llamkachanaykipaq ichaqa tawa pares *coca kintuchata* chakra ukuchanman pampaykunki akuchakunampaq, mañakuspa “kanan punchaw trabajollayta rikarichimunki *hinapas kay* kukachata akukunki trabajollay rikarimuchun, já imay *kaylla* jatunkaray rikarikamun pay akuykuptin”, *mana* pagaykuspaqa taksachalla *mana rikurinchu*. Mañakunchik *Pachamamaman* kuydaykuwayyá, hatarisaq, yanukusaq, tukuy paqmi *Pachamamaqa*, atenderá *allintam*, Taytachamampas mañakunchik papalindo Jesucristo nispa, jatarispapas Jesús nispa. *Tayta Huamaniñataq* qayanampaq mañakunapaq kan, paytam ichaqa pagapanchik, imatapas hampinampaq<sup>1</sup>. (Don Montañez, 65 años, 2015)

La *Pachamama* es la gran madre. Por ella existimos animales, el hombre y demás entes de la naturaleza; para llegar a ella no necesitamos de permisos cuando morimos: no necesitamos de partida de defunción, ni *ofrendas* monetarios de ninguna clase. Ella como madre no tiene mala fe, ella es para todos, a ella no se le da un *pago* para trabajar en abstracto, sino se le da una *ofrenda*, puede ser cuatro pares de *kuka kintu* (hojas de *coca* más grandes y hermosas), para trabajar en la tierra, este *pago* es concreto. Ella

---

<sup>1</sup> Porque existe la *Pachamama*, todos existimos, incluso los hombres, hasta cuando morimos entramos a ella, nos acoge en su regazo, sin pedirnos nada, en cambio ahora para enterrarnos nos pide partida de defunción, solo así nos enterramos, ella es buena, no pide paga, no puede tener mala fe para nadie, a ella no se le paga para trabajar en general pero si para trabajar en la *chakra* de uno mismo, enterramos cuatro pares de *koka kintu* para que ella pueda masticar la coca y me conecto pidiendo que me ayude a avanzar el trabajo en la tierra, entonces aparece grande el resultado del trabajo, de lo contrario, no avanzo y es muy pequeño lo que he trabajado. Pedimos a la *Pachamama* cuidame desde que me levanto en la mañana, cocino mis alimentos, porque tú eres para todo y para todos y nos atenderá bien. A Jesucristo le decimos papalindo Jesucristo cuando nos levantamos, y decimos Jesús para acostarnos. Al *Tayta Huamani*, se pide para curar y se le hace los *pagos* u ofrendas (es para los curanderos). (Traducido por la autora: 2015).



masticará conmigo de manera fraterna, le hablaré y me conectaré a la tierra, al cosmos y a mi subjetividad con ternura con amor; así, me habré preparado física y espiritualmente para trabajar, de tal manera que el resultado del trabajo será satisfactorio espiritual y objetivamente. El entrevistado diferencia el pedido, a manera de plegaria, a la *Pachamama* a quien se ruega como a una madre para que nos cuide, en el nuevo día desde la mañana que me levanto de la cama, cocino mis alimentos en conexión con la *pacha* y el fuego, los alimentos son de la *pacha*, nada escapa a ella, la *pacha* es para todos, el entrevistado sonríe y dice *ella* nos atenderá bien.

### **1.1.2 Epistemología andina**

Considero filosofía andina, como el fruto de una reflexión sistemática de las epistemes ético y cognitivo de las narrativas, mitos, adivinanzas, cuentos, etc., esto es el reconocimiento de toda su sabiduría lo que implica partir de lo particular a lo universal, de lo simple a lo complejo, de lo sensorial a lo racional, de lo superficial a lo profundo; La propuesta de Josef Esterman (2006), se adecua al trabajo que pretendo desarrollar, no en todas sus dimensiones sino fundamentalmente en lo que respecta la ética y las epistemes como gnoseología del *runa*.

Evidentemente, hay problemas epistemológicos y metodológicos, en el momento de la elaboración y sistematización de una filosofía quechua. Por la falta de fuentes escritas, hay que buscar otras fuentes: “la tradición oral, el sub-consciente colectivo, el universo simbólico religioso y ritual, los relatos indirectos de los primeros cronistas, y los esfuerzos indígenas de los últimos

años por “desclandestinizar” la sabiduría milenaria quechua” (Dussel, 2006: 37)

En este momento hay fuentes escritas de primera mano, el Diccionario Quechua de Holguin; *Vocabulario de la lengua aymara*, de Bertonio; el *Manuscrito de Huarochirí*; *Nueva crónica y buen gobierno* (1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala; *Comentarios Reales de los Incas* (1609) del Inca Garcilaso de la Vega; *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru* (1613) de Joan de Santa Cruz Pachakuti Yamqui Salcamaygua y el vocabulario de la lengua quechua, de Domingo de Santo Tomás. Teniendo en cuenta la ausencia de fuentes de este tipo, la fuente oral se constituye como la más inmediata para acceder a la sabiduría milenaria, con la cual es posible sacar a luz el pensamiento andino, llámase ideología, gnoseología; o a través del análisis de la lengua quechua. Este pensamiento se sustenta en lengua originaria, *runa simi* y su estructura básica, así mismo en la cultura quechua: conjunto de costumbres, ritos, principios, éticas y modos de vivir. Parafraseando a Estermann (2006: 143-145) el pensamiento quechua tiene una racionalidad sui generis que se construye en torno a un concepto llamado *pacha* que significa el “universo ordenado en categorías espacio temporales”, pero no simplemente como algo físico y astronómico, también se incluye el *mundo de la naturaleza*, al que pertenece el ser humano, el todo existente en el universo, la *realidad*. *Pacha* es una expresión que trasciende la bifurcación de lo visible y lo invisible, lo material y lo inmaterial, lo terrenal y lo celestial, lo profano y lo sagrado, lo exterior y lo interior. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad: lo que es, de una u otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar.

Esto incluso rige para los entes espirituales (espíritus, almas, dioses), así intervienen los dioses y así regresan el espíritu de los muertos, como se puede leer en el *Manuscrito de Huarochirí*: “Entonces la gente hablaba: ‘Ya se va a contemplar a Pariacaca, nuestro hacedor y ordenador’...Dicen también que, en aquellos tiempos, los muertos regresaban a los cinco días. Y eran esperados con comidas y bebidas” (2007: 147). En efecto, actualmente, se cree que los muertos todavía están entre nosotros hasta el quinto día del lavado de la ropa por si regresa a quedarse. Para el día de todos los santos o día de los muertos preparan comidas y bebidas del gusto del difunto; lo sirven en una mesa con mantel blanco para el deleite de los difuntos y se les enciende velas para cada muerto, y se realiza el *akukuy* y el *velakuy* (Doña Raymunda Quispe). “Se reúnen en familia se enciende las velas, comentan cómo, de qué manera arden las velas sobre los muertos, se deja las comidas hasta el día siguiente” (Don Leopoldo Pacheco).

Por otra parte, *pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad, que para el *runa* son básicamente tres: *hanaq pacha* el mundo de arriba, *kay pacha* el mundo de aquí y *uray (o ukhu) pacha* el mundo de abajo. Volviendo a Esterman, no se trata de mundos o estratos totalmente distintos, sino de aspectos o espacios de una misma realidad *pacha interrelacionada*. Donde tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la *relacionalidad* del todo. Juntando el aspecto de cosmos con el de relacionalidad, podemos traducir *pacha* como cosmos interrelacionado o principio de la relacionalidad cósmica, “cosmovisión” andina. A continuación anotamos los principios del pensamiento andino.

### 1.1.3 Principios del pensamiento andino

#### **Principio de relacionalidad negativa.**

Se expresa en la inexistencia de entes completamente carentes de relaciones, y cuando se dice relaciones debemos pensar en relaciones trascendentes, más no solamente en relaciones reflexivas. Esto quiere decir que para el pensamiento andino no hay entes absolutos en sentido estricto.

#### **Principio de relacionalidad positiva.**

Cada ente, acontecimiento, estado de conciencia, sentimiento, hecho y posibilidad se halla inmerso en múltiples relaciones con otros “entes”, acontecimientos, estados de conciencia, sentimientos, hechos y posibilidades. La realidad como un todo holístico existe como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados, estos principios de correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad. Son la base “paradigmática” para una serie de fenómenos en los ámbitos de la naturaleza, la vida social y el orden ético. El Principio de correspondencia, el principio básico de relacionalidad se manifiestan a nivel cósmico como correspondencia entre micro y macrocosmos. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos climáticos y hasta de lo divino tiene su correspondencia en el ser humano y sus relaciones económicas, sociales y culturales.

#### **Principio de la correspondencia.**

Cuestiona la validez universal de la causalidad física; el nexo entre micro y macrocosmos no es causal (en sentido mecánico), sino simbólico-representativo. Por tanto, los fenómenos de transición —que son *chakanas* o

puentes cósmicos—, como los cerros, las nubes, el arco iris, los manantiales, los solsticios y los cambios de luna tienen un carácter numinoso y sagrado. El ser humano representa mediante actos simbólicos lo que pasa en lo grande, asegurándose de esta manera de la continuidad del universo y de la perduración del orden cósmico. La correspondencia rige ante todo entre las esferas del *hanaq pacha* (“espacio de arriba”) y del *kay pacha* (“esfera de aquí y ahora”), mientras que la tercera esfera representa el mundo de “adentro”, de los difuntos y ancestros (*uray/ukhuy pacha*).

### **Principio de la complementariedad.**

Cada ente y cada acontecimiento tienen como contraparte un complemento como condición necesaria para ser completos y capaces de existir y actuar:

Un ente individual aislado es considerado como incompleto y deficiente si no se relaciona con su complemento opuesto. La oposición no paraliza la relación, como sucede en la lógica occidental que se rige por el principio de la no contradicción. La oposición más bien dinamiza la realidad, como lo afirma la lógica dialéctica y el pensamiento oriental en general. Cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten para el pensamiento andino de manera inseparable. El verdadero ente, es decir, la relación es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico o dialógico. (Estermann, 2006: 128-129)

Este principio se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de sexuación: el lado

izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. Se trata de categorías cosmológicas y no de antropológicas o biológicas. Para el *runa* quechua todo está sexuado y, por lo tanto, sujeto al principio de complementariedad.

### **Principio de ciclicidad.**

Debido a la experiencia agrícola, el hombre andino concibe el tiempo y espacio como algo repetitivo. La infinidad no es entendida como línea sin fin, sino como movimiento circular o espiral interminable. Cada círculo describe un ciclo, que puede ser referente a las estaciones del año, la sucesión de las generaciones. La secuencia de ciclos es dialéctica y discontinua; cada ciclo termina con un cataclismo cósmico (*pachakuti*) que da lugar a otra vuelta, una era nueva en otro nivel. El tiempo para el *runa* quechua es como la respiración, el latido cardíaco, el ir y venir de las mareas, el cambio cuantitativo de día y noche. El tiempo es relacionalidad cósmica, con el espacio, o simplemente otra manifestación de *pacha*. Las categorías temporales más importantes no son avanzados o atrasados, ni pasado y futuro, sino *ñawpaq* (antes) y *qipa* (después). El tiempo tiene un orden cualitativo, según la densidad, el peso y la importancia de un acontecimiento. Por eso, existen “tiempos densos” y “tiempos flacos”. El tiempo no es cuantitativo sino cualitativo; cada tiempo (época, momento, lapso) tiene su propósito específico. Existe un tiempo para la siembra, otro para la cosecha; hay tiempos rituales para hacer los despachos y los *pagos* a la *pachamama*. Los rituales y las ceremonias no son neutrales respecto al tiempo; si no es el tiempo apropiado, el ritual no tiene el efecto deseado. No se puede presionar

el tiempo; por eso, las supuestas ganancias de tiempo para el *runa* a largo plazo serán pérdidas.

### **Principio de reciprocidad.**

Los principios de correspondencia y de complementariedad, se expresan a nivel pragmático y ético como principio de reciprocidad: a cada acto corresponde, como contribución complementaria, un acto recíproco. Este principio no sólo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción que incluye lo infrahumano: entre el ser humano y la naturaleza y entre el ser humano y lo divino. El principio de reciprocidad es universalmente válido y revela un rasgo muy importante de la filosofía andina. La ética, no es un asunto limitado al ser humano y su actuar, sino que tiene dimensiones cósmicas. Con mucha razón se puede hablar de una ética cósmica, que para la racionalidad occidental sería un absurdo, debido a la implicación mutua de eticidad y libertad. La reciprocidad andina no presupone necesariamente una relación de interacción libre y voluntaria; más bien se trata de un deber cósmico que refleja un orden universal del que el ser humano forma parte.

El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (interacción) de tal manera que el esfuerzo o la inversión en una acción por un actor serán recompensados por un esfuerzo o una inversión de la misma magnitud por el receptor. En el fondo, se trata de una justicia del intercambio de bienes, sentimientos, personas y hasta de valores religiosos. A través de la reciprocidad, los actores

(humanos, naturales, divinos) establecen una justicia cósmica como normatividad subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones. (Estermann, 2006: 132)

La ética andina tiene como fundamento axiológico el orden cósmico, la relacionalidad universal de todo lo existente, por ello obedece a los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. El esquema básico es arriba-abajo, izquierdo-derecho. El ser humano se halla inserto en este orden y cumple una función específica de ser *chakana* y cuidante del orden. La ética aplica los principios lógicos a la conservación y perpetuación de este orden, para lo cual el principio (ético) de la reciprocidad es trascendental. En sentido cósmico, este principio significa: a la 'bondad' *pachasófica* (Estermann) (o natural) del orden cósmico corresponde

Como retribución recíproca, una cierta manera de ser (mejor: de 'estar') y actuar que 'conserva' y 'dinamiza' este orden. La ética andina tiene perspectivas cósmicas en varios sentidos. Es una 'ética del cosmos', porque la verdadera 'sustancia' (sujeto) es la red universal de relaciones ordenadas y significativas, que son 'buenas' o 'malas' en la medida en que contribuyen a la vida y su conservación. Es una 'ética del cosmos' (genitivo objetivo), porque cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas. (2006: 231)



Por lo tanto, la ética andina no sólo es una ética ecológica, sino también una ética religiosa; es decir, para el sentimiento andino, los fenómenos meteorológicos y astronómicos, los cerros (*Apu*) y la *pachamama*, los animales, las piedras, los ríos, las lagunas, cuevas, los espíritus tienen ánima, están vivos: son actores éticos que contribuyen ambos a trastornos de orden cósmico, por ejemplo:

Eran dos hermanos, de una familia muy pobre, no tenían ni para comer, (trastorno cósmico) al hermano menor su madre le envió a *Pukiuru*, ya bien entrada la tarde, se encontró con un jinete, ambos desmontaron para acompañarse en la noche, el anciano le pidió un poco de comida a lo que el joven de inmediato accedió invitándole lo mejor que llevaba, el anciano agradecido le dijo, te voy a obsequiar un poco de maíz a lo que el joven se negó, pero el anciano insistió, en su manta le colocó mazorcas de maíz y le dijo que no lo abriera hasta el día siguiente. Al día siguiente encontró riquezas, el hermano mayor al ver la riqueza emborrachó al hermano menor y enterado, hizo casi lo mismo, con la diferencia que fue muy mezquino al invitar la comida dándole al anciano lo peor, igual le pidió la manta, pero al abrirlo encontró huesos de gentil (castigo reciprocidad cósmica negativa). (Doña Marina (68) kisuar).

El cosmos es 'presentado' de manera simbólica con el *Apu Huamani* convertido en indigente (el anciano), la ética tiene que ver, predominantemente, con el hermano pobre y una "familia muy pobre" (desequilibrio cósmico) y el actuar humano. Las personas muy nobles comparten la comida, respetan el principio colectivo, que contribuye al equilibrio cósmico; en el relato invita al anciano "lo mejor que llevaba"

(reciprocidad positiva). Se observa la reciprocidad de la *pacha* y el castigo de la misma ante la falta. El orden derivado de la *pacha* se 'refleja' en cada uno de sus elementos relacionales, y, por lo tanto, también en el ser humano. Este participa en la normatividad cósmica. *Pacha* tampoco pertenece a un orden 'lógico' o racional en sentido occidental; sino, expresa mediante los principios de correspondencia, reciprocidad y complementariedad del orden cósmico vital, esto es con ritos, según sea el caso, la *ofrenda llamado pago* o *llamado despacho* en el Cusco.

La ética andina no toma al ser humano como fin en sí mismo. Su dignidad excepcional radica en el lugar (*topos*) predilecto dentro de la totalidad de relaciones cósmicas. Como *chakana* importante, el ser humano tiene una 'función' cósmica de conservación y perpetuación mediante la 'presentación' ritual y ceremonial. Por lo tanto, no es un fin (*telos*) en sí mismo, sino una co-finalidad cósmica. El ser humano es 'parte' intrínseca del cosmos (*pacha*); esto justamente le da su dignidad y posición excepcional. La ética entonces 'juzga' cada elemento de acuerdo a su conformidad con el orden cósmico. La *hybris* occidental de desligar al ser humano del orden natural y cósmico, para la ética andina es un 'mal' muy serio. Si el ser humano no asume su 'responsabilidad' complementaria y recíproca, esto lleva a un trastorno severo del orden cósmico. El principio ético andino principal se podría formular de la siguiente manera: "Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación

del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo (Estermann, 2006:196)

En este sentido, el obrar ético tiene una finalidad no en sentido individualista, sino cósmico. El verdadero sujeto ético es el 'nosotros' colectivo y comunitario, y no el 'yo' soberano individualista y autónomo. Cada infracción contra la normatividad cósmica por un miembro de la comunidad tiene mayores consecuencias al individuo y a la comunidad.

El proceso paulatino de independización del hombre de la naturaleza exterior (como expresión de su 'culturalidad'), hoy día se profundiza en el sentido de una independización cada vez mayor de la propia 'naturaleza' humana.

La biogenética la cibernética han llevado a la instrumentalización del mismo hombre (clonación, Eugenia) (Esterman, 2006: 196)

Parafraseando a Roel, (2005) en el antiguo Perú, la naturaleza es la sabia *Pachayachachiq*, sabia naturaleza, naturaleza maestra, pues la naturaleza enseña, "la práctica es la fuente del conocimiento" (Tse Tung, 1937: 5). Germaná analiza la colonialidad del saber y la "Epistemología otra" en la obra de Aníbal Quijano, "La racionalidad, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto no excluya su magia" racionalidad original de América Latina (en Quijano, 1988: 55); es decir, una propuesta alternativa de racionalidad que proviene de la tradición andina, donde la realidad es considerada como un corpus mágico e histórico, es decir, ha dado origen a otra racionalidad histórica.

La herencia cultural global de América Latina [...] se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad de esas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría del trabajo colectivo. Esos veneros confluyen con los que provienen de la experiencia africana y preservan juntos la integridad del árbol de la vida, escindido en otras culturas entre el árbol de la vida y el del conocimiento, cerrando así el paso a la distorsión de la racionalidad en un entero y superficial racionalismo (Quijano, 1988: 30).

Así, la herencia cultural no solo es colonial, sino es ancestral, donde se produjeron la reciprocidad, la solidaridad, el trabajo colectivo. De esta manera, América Latina aparece como “el espacio privilegiado que ha dado origen a una racionalidad histórica donde confluyen las conquistas racionales de todas las culturas” (Quijano, 1988:34). Y no un racionalismo superficial, de tal manera que las discusiones sobre la racionalidad del mundo andino son discusiones áridas cuando su visión se occidentaliza.

La cuestión es que, la racionalidad histórica debele la racionalidad precolonial ya que tenemos una herencia cultural de los pueblos, rica en cultura, con organización política, económica y social, con finas y delicadas expresiones artísticas, saberes y ética, conocimientos que regían la vida, que fue trastocada.

## **1.2 La cosmovisión andina, cosmovisión vivencial o concepción del mundo**

Para abordar la cosmovisión andina, es necesario, aclarar que entendemos por cosmovisión en general.

[La cosmovisión] refiere a la forma en que una población percibe el mundo o el cosmos. La cosmovisión incluye a las relaciones que se asumen y se llevan a cabo entre el mundo espiritual, el mundo natural y el mundo social. Describe el rol de los poderes sobrenaturales, la forma en que los procesos naturales se llevan a cabo y la relación entre la humanidad y la naturaleza. Adicionalmente, la cosmovisión explicita las premisas filosóficas y científicas detrás de la intervención de los campesinos en la naturaleza. Otro concepto clave es el desarrollo endógeno. Éste se refiere al desarrollo desde adentro, basándose en los valores y la dinámica de la gente y de los recursos disponibles en un área en particular. El conocimiento, los valores, los recursos y las elecciones de la gente determinan el curso y la dirección del desarrollo (Havertkort, 2001: 12).

Por lo que se denomina cosmovisión a la manera total de ver el mundo en el aspecto físico, espiritual, social y en relación con la naturaleza, y descriptivo de los poderes sobrenaturales. Respecto al otro concepto se refiere al actuar del ejercicio de los valores desde dentro. Visión del mundo o cosmovisión fue utilizada por Wilhelm Dilthey:

La cosmovisión se manifiesta en la vida de las colectividades, no preeminente ni exclusivamente en su pensamiento. El filósofo alemán piensa que cada visión colectiva resuelve en la práctica, la maraña de cuestiones sobre temas cruciales: la muerte, el sentido de la vida, el transcurrir de la historia, el

orden de las cosas, la existencia de los grupos y de los individuos son contenidos que se comprenden y realizan en las acciones de las personas y las colectividades. Más aún, toda cosmovisión puede ser “com-prendida”, es decir, sentida, valorada afectivamente, compartida subjetivamente, creída, asimilada y asumida no sólo mediante procedimientos discursivos y racionales, sino gracias a una predisposición subjetiva. (Dilthey Lozada, 2006: 71).

La cosmovisión integra, en opinión de Dilthey, tres componentes: imágenes del mundo, valoraciones de la vida y orientaciones de la voluntad. Respecto de la imagen del mundo que construyen los grupos, Dilthey refiere las nociones comunes y el comportamiento sentimental respecto de qué es y cómo debe relacionarse la colectividad con la naturaleza, con las cosas, las personas y los dioses. Se trata de una imagen aprehendida afectivamente que da sentido a los ideales. En segundo lugar, las valoraciones de la vida se refieren a la creencia en principios que dan sentido de ubicación a los actores culturales, definiendo sus intenciones, anhelos, tendencias y pautas de estimación, agrado, displacer, valoración o desaprobación de las conductas propias y ajenas. Siguiendo la teoría de Dilthey denominada “de las concepciones del mundo”, Lozada expresa que es posible afirmar, que en lo que se refiere a la cosmovisión andina, los componentes de ésta se expresan en que prevalece una imagen del mundo con un rasgo invariable: la metafísica “cosmocéntrica”. El hombre andino es consciente de que existe una preeminencia telúrica y anímica de lo sagrado, la cual lo coloca en un rol pasivo y subordinado respecto del orden cósmico marcado por la

reciprocidad y la inversión. Dicho orden determina la forma de las relaciones entre las personas, con el entorno ecológico y con las deidades. En segundo lugar, respecto de las valoraciones de la vida, la cosmovisión andina se manifiesta en la complementariedad y la jerarquía. Ambas se encuentran en la vida social. El cuadro Nro 1, muestra la comparación entre filosofía occidental y cosmovisión andina.

**Cuadro 1: Filosofía occidental y la cosmovisión andina**

<b>FILOSOFIA OCCIDENTAL</b>	<b>COSMOVISIÓN ANDINA</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>* Concepción y actitudes <i>antropocéntricas</i> que controlan el entorno ecológico y dominan la naturaleza.</li> <li>* Medición y conocimiento del cosmos como un conjunto ordenado, estático y continuo.</li> <li>* Suposición de que los objetos se encuentran siendo lo que <i>son</i> y estando en el mundo.</li> <li>* Noción discreta de las cosas y supuesto de divisibilidad cognoscitiva.</li> <li>* La razón y la ilustración como causas del <i>desencantamiento</i> del mundo.</li> <li>* Preeminencia del valor dogmático de la teología, la ciencia y la ontología.</li> <li>* Metafísica monista y pretensión excluyente de la verdad universal.</li> <li>* Validez incuestionable de la lógica formal y de sus principios de identidad, tercero excluido, no contradicción y razón suficiente.</li> <li>* Recurrencia del "modelo de la visión" con el imperativo de objetividad y neutralidad.</li> <li>* Representación euclidiana del espacio, medición y cálculo del mismo según el paradigma de la <i>mathesis</i>.</li> <li>* Concepción sucesiva, lineal y teleológica del tiempo, la historia y la política.</li> <li>* La acción política como realización consciente de programas de construcción del futuro.</li> <li>* Filosofía, ética y modelo de sociedad con base en el individualismo posesivo.</li> <li>* Paradigma del <i>homo faber</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>* Sentimientos de carácter <i>cosmocéntrico</i> que someten al hombre a un orden cósmico expresado en la naturaleza y la sociedad.</li> <li>* Creencia en el flujo dinámico de la realidad: metáfora telúrica y seminal del río.</li> <li>* Asunción de la interdependencia orgánica del mundo: visión holista e hipótesis <i>Gaia</i><sup>53</sup>.</li> <li>* Certidumbre de que las cosas del mundo físico tienen vida y ánimo propio.</li> <li>* La vida existencial e intensamente expresada y renovada en el <i>misterio</i> del rito.</li> <li>* Experiencia liminal de lo sagrado: embriaguez festiva, lúdica, espiritualista y animista.</li> <li>* Relativismo religioso: legitimidad dispersa de toda vivencia sagrada.</li> <li>* Lógica trivalente, tercero incluido, desvaloración gramatológica, obsecuencia, conflicto, oportunismo, traición y contradicción.</li> <li>* Inteligencia emocional que siente y restaura la reciprocidad, el equilibrio, la alternancia, la inversión y la complementariedad.</li> <li>* Creencia en la manifestación intensa de las deidades en espacios de concentración de fuerzas de lo sagrado.</li> <li>* Concepción del tiempo cíclico e infinito; la historia como inversión de dominio.</li> <li>* La política como servicio rotativo alternado y como invariable relación de disimetría.</li> <li>* Valoración de la reciprocidad y la ayuda mutua en la vida social.</li> <li>* Silencio metafísico del hombre que calla<sup>54</sup>.</li> </ul>

Lozada, 2006: 74

Desde 1492 los pueblos de América fueron víctimas de la violencia, la subordinación, opresión y esclavitud; donde la naturaleza y religiosidad de nuestra cultura fue invisibilizada y medida en función de la cultura occidental, tanto por el colonialismo europeo y, posteriormente, por las sociedades

nacionales. “Sin embargo, el espíritu de nuestros pueblos ha sido siempre, independientemente de su éxito, de lucha y rebelión en defensa de las costumbres, de las formas de vida, de los territorios y la ecología, así como de la Ecofilosofía y Cosmovisión” (Ochoa, 1997: 251).

Nuestros conocimientos, que componen el mundo cognitivo e imaginario, viene de la experiencia vivencial de la relación que el hombre andino establece con su entorno, acepción que inicialmente hace.

A partir de la visión y culto de la *pacha* (espacio tiempo, naturaleza), colectivista porque primero se concibe lo colectivo y luego lo individual, porque el término quechua *allin* significa bien, bueno, recto y correcto y, estético porque concibieron que el término *munay* expresaba lo hermoso, lo bello, lo libre y lo deseable. En la concepción andina no existe el concepto malo (M.M. Huamán, 2005: 76)

Una concepción del mundo bien podemos tipificar como naturalista” (M.M.Huamán Mejía, 2005:76) y en las fuerzas sobrenaturales; los cuales pueden ser explicados por las lógicas no eurocéntricas. Entre los propios pueblos originarios, lo entendemos como diría Estermann,

El *runa* experimenta su entorno real mediante una codificación cultural que obedece a necesidades físicas y sociales, y que introduce una cierta valoración a un mundo idealmente no axiomático. Esta experiencia primordial como interpretación significativa (hermeneútica) es lo que podemos llamar ‘cosmovisión’: Un cierto ordenamiento del kosmos como



alteridad real por medio de parámetros antropológicos (y hasta antropomórficos), pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico y racional (Esterman, 2006: 68).

Esa experiencia vivencial sigue a Esterman más que lógico racional son sentimientos y las emociones; signado por el entorno natural tan compenetrado que la hace parte de la subconciencia del *runa* y que no son conceptuales como mitos, creencias, ritos, celebraciones, costumbres, símbolos, etc.

Muchas de las meditaciones que he descubierto en los Andes implican interactuar con elementos de la naturaleza (p.ej.: la tierra, un árbol,) con específicos efectos terapéuticos en la mente. El actual proceso para conectarse con la naturaleza – ej. Con un río – fue traducido como “mezclar/armonizar tu espíritu con el espíritu del río”. La forma de lograr esta mezcla es a través de la “intención”... elegir un elemento de la naturaleza para conectarse depende del tipo de efecto deseado. Por ej.: sentado en calma a la orilla de un río, uno puede conectar su espíritu con el río y dejar que sus miedos, neurosis y otros diferentes problemas sean suavemente lavados corriente abajo (Oakley, 2001: 1)

Así la concepción del mundo es interactiva con la naturaleza, de conexión cósmica, viva, cuando se busca un efecto deseado a través de la *intención* actúa la *conciencia natural*: la *pachamama* es curadora sanadora de sus hijos. Por otro lado, los símbolos expresan una realidad trascendente que va

más allá de su signo, la realidad de la magia de la naturaleza; y el mito es la forma de entender y transmitir el contenido del legado tradicional y, al mismo tiempo, es el medio de concebir la realidad por analogía, en representaciones simbólicas del mundo, como si éstas fueran reales y verdaderas.

Desarrollan una cultura de la vida y una conciencia ligada a la naturaleza, una visión ecológica, psicológica y espiritual de la existencia:

Sentarse con la espalda contra un árbol y conectarse con éste para aprender cómo trabaja con la energía vertical (trascendente), y como mantenerse enraizado mientras se alcanzan. Uno puede exponerse al viento y pedirle que lo ayude a expandir su conciencia. Apenas se asoma el sol en la mañana, uno puede pedirle que lo ayude a focalizar y movilizar su propia energía para las tareas que deberá encarar durante el día, mientras que al atardecer puede ayudarnos a esfumar nuestra energía en preparación para entrar en los misterios del atardecer (el tiempo del sueño y la inconsciencia) (Oakley, 2001: 2)

Parafraseando a Oakley podríamos decir que *yachay* (intelecto), es un saber, siendo ésta una “Cosmovisión del Mundo” que nos rodea del *kay pacha*, *hanan pacha* y el *uku pacha*: una conciencia *animista* de la naturaleza y los seres que la habitan; una visión sagrada del espacio sobrenatural y las fuerzas del *hanan pacha*; la energía es también el componente fundamental de la Conciencia humana, del espíritu del hombre.

*Pachamama*, la Gran Madre que es el planeta tierra. Una simple meditación para comenzar una exploración de estos procesos, es encontrar un lugar apropiado para sentarse sobre la tierra, y luego experimentar el sentarse en el regazo de la *Pachamama* del mismo modo en que un niño experimenta el sentarse en el regazo de una madre perfectamente amantísima y nutricia. Otra meditación es yacer sobre el suelo, apoyar el ombligo desnudo en la tierra y luego darle a la *pachamama* todos nuestros problemas y preocupaciones, o pedirle lo que necesitemos para resolver nuestros problemas internos. Esos simples procesos pueden conducir a experiencias apacibles y contenedoras. (Oakley, 2001: 2).

Oakley racionalizando la epistemología de la comunidad que investigó, infiere que la cultura andina no puede ser vista con ojos occidentales; sino con una episteme propiamente andina. Así, además, de obtener efectos terapéuticos invocando aspectos geográficos como el puquio o un lugar *manchapa* o un río o tres caminos o la tierra agrícola etc., en otro nivel de beneficio sería la relación general con la naturaleza engendrado por esos procesos.

Estas meditaciones se efectúan porque se sabe que la naturaleza es el sustento y el alimento, un fuerte sentido de validación y apoyo para nuestra existencia como hijos de la naturaleza. Comparado con la sociedad actual de cultura occidental puede mitigar problemas de propósito, significado, pertenencia y conexión con la vida.

La cosmovisión andina siente el cosmos como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, el vínculo siempre restablecido de la comunidad *humana* con las fuerzas divinas y sagradas. En los Andes impera una concepción cosmocéntrica que hace que el hombre se conciba a sí mismo como parte integrada al mundo, un elemento más de las fuerzas naturales y sagradas, y un objeto en movimiento constante sin ninguna finalidad ulterior: flujo que renueva el equilibrio cósmico de manera cíclica en el rito. (Lozada, 2006: 72)

En una entrevista el *runa* de la Comunidad Paltarumi, Don Daniel Paúcar (69 años), manifiesta que el *pukiu* o *manantial* está despierto en determinadas épocas del año y daña o enferma a las personas que pasan por el lugar. Los comuneros antiguos y él, el 24 de junio fecha en que se abre la tierra, hacen *pago* o despacho con flores, *coca*, cigarro, caña o *chicha* y festejan bailando y dando vueltas alrededor del *pukial*. Y siempre se pone a la *Pachamama* su coquita y flores al *huequito* cuya ubicación es sagrada y solo lo sabe el *Yachaq*:

Se cultiva afecto colectivo por la naturaleza. Prevalece la creencia de que toda acción individual o grupal tiene consecuencias relevantes en un universo integrado y conexo. Se trata de actuar de manera que lo que provoquen las personas o los grupos sea interactivo con la naturaleza y las deidades, tenga alcance holista y se dé en medio de ritos

lúdicos y embriaguez sagrada, restableciendo regularmente un universo de equilibrio y ciclos infinitos de inversión. Así, no existe un final universal para la historia, no existe un “proyecto” histórico ni un “programa” político como construcción consciente del hombre occidental que decide y construye su destino: el retorno, la inversión y la jerarquía son ineluctables (Lozada, 2006: 87).

Hans van den Berg piensa que las categorías que rigen las relaciones entre los aymaras, la reciprocidad, la interacción y el equilibrio, rigen también entre los hombres y la “sociedad extra-humana” (Van Den Berg: 1990). La relación con esta, otorga al aymara cierto dominio de las fuerzas que afectan la producción y la economía. Aunque Jean Van Kessel (1992) no acepta el agro-centrismo, piensa que el aymara rural forma su visión ética, de sí mismo y de los demás, en la relación establecida con la tierra: siendo hijo de ésta y hermano de la flora y la fauna, rechaza actitudes de sometimiento, poder y dominación del entorno, mostrando gestos de respeto y cariño ante la naturaleza, los cuales se extienden a la sociedad.

En última instancia el “mundo” se concibe en sentido holístico que viene a ser la totalidad de los entes que la constituyen e implica el conjunto sagrado de las cosas. El sentido holístico refiere las interacciones diádicas – complementarias o jerárquicas. Así, tenemos la totalidad como interacción del *hanan pacha*, *kay pacha* y el *uku pacha*, lo propio y lo ajeno, la identidad masculina y la femenina, los roles dominantes y subalternos (Lozada, 2006:141).

### 1.3 La interculturalidad del pensamiento andino

La interculturalidad no se puede considerar en términos latos porque deviene con un antecedente filosófico que implica una concepción no euro céntrica, esto significa crear una filosofía o una concepción propia de esta parte del continente y específicamente de nuestro país, se plantea aportar para la elaboración de una nueva filosofía latinoamericana y andina, esto nos conlleva a deconstruir la colonialidad del poder (orden económico). Como parte del continente estamos obligados a crear una nueva filosofía a partir de lo nuestro, es decir de nuestras tradiciones y culturas cuya gran tarea es la de dialogar y vigorizar lo nuestro a través de investigaciones y epistemes que ayuden al fortalecimiento de nuestra cultura e identidad, “Como aspiración a un tipo de relación social de respeto y diálogo entre diversos para vivir en armonía, no existe como fenómeno social general ni existirá si no desmontamos y de-construimos este orden (económico, político, social, cognitivo) de desigualdad absoluta y dominación” (Betancourt, 2009: 7). La interculturalidad como tal, dice Betancourt, necesita para existir lo que (Dussel, 2000:41) y otros intelectuales están proponiendo, esto es, repensar (deconstruir) toda la historia y la filosofía y darle no solamente el justo lugar de contribución al desarrollo del conocimiento de la humanidad, a los pueblos originarios del Nuevo Mundo, Asia y África, que fueron invadidos creándose mecanismos de absoluta desigualdad y dominación, lo que se quiere es cambiar esta situación tanto en lo económico, político, social y cognitivo.

La interculturalidad significa “entre culturas”, pero no simplemente un contacto entre culturas, sino un intercambio

que se establece en términos equitativos, en condiciones de igualdad. Además de ser una meta por alcanzar, la interculturalidad debería ser entendida como un proceso permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre personas, grupos, conocimientos, valores y tradiciones distintas, orientada a generar, construir y propiciar un respeto mutuo, y a un desarrollo pleno de las capacidades de los individuos, por encima de sus diferencias culturales y sociales. En sí, la interculturalidad intenta romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas y, de esa manera, reforzar las identidades tradicionalmente excluidas para construir, en la vida cotidiana, una convivencia de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad (UNICEF [2005]1998:4)

La interculturalidad es un proceso y actividad continua; y no solamente de sectores campesinos e indígenas. La interculturalidad tiene un papel crítico central y de proyección al futuro - no sólo en la educación, sino en todas las instituciones de la sociedad de tal manera que se ha de reconstruir, sistemáticamente desde la escuela hasta la universidad, procesos educativos, sociales, políticos y jurídicos; y de participación de los peruanos con el fin de romper la concepción euro céntrica y reforzar las identidades de los pueblos originarios y construir, una vida cotidiana, de respeto y de legitimidad entre todos los grupos de la sociedad. Como términos, la inter-multi- y pluriculturalidad muchas veces usados como sinónimos, sin embargo

encontramos diferencias. Vamos a seguir las propuestas de la UNICEF (2005):

La multiculturalidad es un término principalmente descriptivo. Se refiere a la diversidad de culturas que existen, sea local, regional, nacional o internacional, sin que necesariamente tengan una relación entre ellas. Su uso mayor se da en el contexto de países occidentales como los Estados Unidos, donde las minorías nacionales (negros e indígenas) coexisten con varios grupos de inmigrantes, minorías involuntarias como los puertorriqueños y chicanos, y los blancos, todos descendientes de otros países principalmente europeos; o como en Europa donde la inmigración se ha ampliado recientemente.

Las políticas multiculturales del Banco Mundial y de otras entidades financieras, multilaterales y transnacionales, son las mismas en todos los países del llamado “tercer mundo”; son políticas que se “abren” hacia la diversidad al mismo tiempo que aseguran el control y continuo dominio del poder hegemónico nacional y los intereses del capitalismo global. Refiriéndose a este fenómeno, (Walsh [2009] 2001: 43), sostiene la nueva lógica multicultural del capitalismo multinacional. Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo (Walsh [2009]:43), la interculturalidad –como la entendemos aquí, pensada desde los grupos históricamente subalternizados y no desde “arriba”– Apunta a cambios radicales en este orden.



Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar –desde la diferencia– las estructuras coloniales del poder (incluyendo a aquéllas que intentan controlar el saber, el ser y las relaciones complejas en torno a la madre naturaleza), como reto, propuesta, proceso y proyecto; es re-conceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias, que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar, actuar y vivir. Por eso, la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción (Walsh, 2009: 44)

De hecho, la interculturalidad es inseparable de la identidad y la diferencia; inseparable de las maneras en las que nos identificamos con otras personas o nos diferenciamos de ella. El hecho de relacionarse de manera simétrica con personas, saberes, sentidos y prácticas culturales distintas requiere de un autoconocimiento de los elementos que se forman y destacan, tanto a nivel de lo propio como de lo diferente.

Eso no implica “rescatar” hábitos o costumbres “tradicionales” o replegarse al pasado sino abrirse a los elementos presentes – que para muchas comunidades indígenas y afro incluyen la revitalización de elementos ancestrales y nociones integradas del tiempo pasado-presente-futuro–, que contribuyen a formar seres individuales y colectivos; cuyo reconocimiento puede

contribuir al fortalecimiento de autoestima y autenticidad, y a impulsar y no “salvar” culturas (Walsh, 2009: 46)

La función de revitalizar e impulsar las culturas ancestrales originarias contribuirían a formar seres individuales y colectivos, generando autoestima y autenticidad, ello es mucho más saludable y viable, que rescatar o salvar culturas.

#### **1.4 La interculturalidad y la educación**

La interculturalidad también engloba la problemática epistemológica (Betancourt 2009:10), la epistemología se inscribe en un contexto violento en la sociedad tecnológica moderna, ello llevará a buscar un equilibrio que no sea solamente reflejo teórico de la pluralidad de conocimientos, sino también la base para una reconfiguración pluralista de la vida y su conservación en la tierra.

La hegemonía del paradigma científico-tecnológico actual no es explicable si no tenemos en cuenta la historia del colonialismo, como historia de la imposición violenta de una epistemología excluyente:

Un ejemplo concreto que ilustra esta unión de ciencia y colonialismo es la globalización del sistema de enseñanza universitaria y de los métodos de investigación científica de Europa. Las necesidades políticas, sociales, administrativas, jurídicas, etc., así como los intereses misioneros de las potencias coloniales, hicieron necesaria muy pronto la expansión de la universidad europea y sus métodos de estudio. Con lo cual se imponía en África, América y en gran parte de

Asia, no sólo lo que Europa sabía o le interesaba saber, sino también una metodología para la producción y trasmisión de conocimiento (Betancourt, 2004: 119).

Se trata de un proceso trágico y violento porque se entiende que esa imposición del orden epistémico europeo se hace desde la conciencia de que la colonización epistemológica es el comienzo de la ciencia en África, América y Asia. Así como se cree que con el cristianismo se llega al único Dios verdadero, así, también, se piensa que con Europa se llega la verdadera y única ciencia.

De modo que en nombre de esa ciencia se descalifican todas las tradiciones de los saberes contextuales y de las tecnologías vernáculas, y comienza la batalla epistemológica y tecnológica contra la supuesta barbarie del otro.

Por otro lado, está la complicidad de la ciencia y la tecnología moderna entendida como ideología de la superioridad del modelo civilizatorio hoy dominante. Para Betancourt la tecnología moderna ha sido endiosada o convertida en un fetiche intocable, hasta el punto de decir que el mundo se derrumba si sacudimos su ingeniería tecnológica (Betancourt [1989; 1999] 2009: 13). En consecuencia, no puede tolerar que la humanidad haga gravitar el mundo sobre otros ejes o centros.

Con su expansión planetaria y la invasión de todos los ámbitos de la vida en la tierra, la tecnología moderna ha provocado un fuerte desequilibrio cognitivo y epistemológico; a su vez crea una situación de violencia abierta, una situación que cimenta la asimetría entre los saberes y que destruye la diversidad al expulsar de la realidad o del cuadro de posibilidades para

hacerla o vivirla, los saberes alternativos que nos hablan de otras formas de pensar y de hacer.

Nuestra respuesta sería ésta: tomar conciencia de la violencia epistemológica que es inherente a la expansión de la tecnología moderna y comprender que los límites de la sociedad tecnológica tienen que ver en gran medida con esa violencia epistemológica que genera, pues, en el caso límite eso lleva a promover un fundamentalismo epistemológico que cierra las posibilidades al diálogo y al aprendizaje por el trato con la diversidad cultural y la pluralidad de saberes que ésta transmite (Betancourt, 2009: 14).

Parafraseando con Betancourt (2009) refiere la asimetría cultural y cognitiva que se produce al expandir por todo el mundo un único paradigma epistemológico. Acentuado este aspecto al hablar de la violencia epistemológica, que caracteriza la situación epistémica de nuestra época: la violencia epistemológica como una situación de desequilibrio que pone en peligro de desaparición la diversidad cultural e incluso la vida en la tierra. Ante esta situación Betancourt plantea restablecer el equilibrio epistemológico poniendo la tecnología moderna en su lugar.

### **1.5 Diálogo intercultural**

Con respecto al diálogo intercultural como diálogo abierto entre saberes y tecnologías, propendiendo hacia el equilibrio epistemológico como base de una universalidad participativa y pluralista de la humanidad; propone que el diálogo intercultural juega un papel importante en el diálogo de

conocimientos y saberes, porque éstos son el corazón de la diversidad cultural (Betancourt, 2009:16).

Así, en la propuesta intercultural para establecer un equilibrio epistemológico, el primer paso consiste en el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos, y el segundo paso es el de la apertura del espacio libre que permite la interacción simétrica.

El diálogo intercultural no desconoce, por tanto, que bajo las condiciones de asimetría epistemológica que determinan hoy el marco de la producción de conocimiento, un verdadero diálogo entre los saberes de la humanidad requiere la relativización, e incluso, la autolimitación de la constelación epistémica hegemónica. Sin esta retirada o vuelta a sus límites, sin esta regionalización de la industria del conocimiento hoy dominante, el diálogo intercultural no podrá alcanzar su objetivo en este plano, a saber, que el reconocimiento de la pluralidad de conocimientos nos conduzca a nuevos procesos de aprendizaje que sean escuelas del equilibrio epistemológico que la humanidad necesita para rehacer el mundo y su proyecto de estar en él en una forma pluralista y convivente. (Betancourt, 2009: 16).

La revolución epistemológica implica andar hacia la consonancia de los conocimientos y sus mundos que supone la recuperación y reivindicación de muchos conocimientos contextuales, que provienen de los pueblos o comunidades. Esa sabiduría es la que diversifica los conocimientos y es, por

tanto, la que hay que aprender a compartir para generar universalidad y lograr un mundo equilibrado. Además de este equilibrio epistemológico es urgente un diálogo intercultural como camino adecuado para el logro de ese objetivo, necesario para salir de la crisis en la que se encuentra la época actual. Pero esta crisis no se resolverá por sí sola, debemos apostar por el equilibrio epistemológico y el diálogo intercultural, ya que pueden ofrecer la construcción de una nueva cultura.

Incluir la interculturalidad como elemento básico del sistema educativo implica que se asume la diversidad cultural desde una perspectiva de respeto y equidad social, una perspectiva que todos los sectores de la sociedad tienen que asumir hacia los otros. “Esta perspectiva tiene que partir de la premisa de que todas las culturas tienen el derecho a desarrollarse y a contribuir, desde sus particularidades y diferencias, a la construcción del país”, como expresa.

Que no se jerarquicen determinados tipos de conocimientos sobre otros –saber formal/saber tradicional- y que no sean solamente los actores débiles de la sociedad quienes estén en la obligación de conocer la cultura de los actores dominantes: sus lenguas, sus costumbres, sus códigos de comportamiento, sino que más bien la educación se dé en términos de igualdad de condiciones, sin discriminación e irrespeto...Para que la educación sea realmente intercultural, es preciso que todas las culturas implicadas en el proceso educativo se den a conocer y se difundan en términos equitativos: con maestros indios, afros,

hispanohablantes y extranjeros; contemplando en los contenidos curriculares los múltiples elementos de conocimiento y sabiduría de las diferentes culturas; factibilizando la enseñanza con metodologías diversas y adecuadas a la realidad pluricultural; con recursos didácticos funcionales... Si la pretendida educación intercultural no toma en cuenta desde la praxis la diversidad cultural del país, será un intento parecido a muchos otros, cuyo único resultado ha sido la asimilación de la cultura de las minorías étnicas a la cultura nacional y dominante ((Haro y Vélez, 1997:302-303).

La interculturalidad todavía no se ha aplicado en el sistema educativo de la manera enfocada en la cita. Más bien, orientar la interculturalidad solo en la cuestión afectiva y actitudinal ha sido el camino más fácil, menos conflictivo y más usual en la educación de niños y jóvenes, en el desarrollo de medios materiales y en la formación y capacitación docente muchas veces los “docentes difícilmente se reconocen a sí mismos como quechuas, ashaninka, aymara etc. Por lo que, en términos generales, el programa que desarrollan no discute las ideas de inclusión social y cultural, y simplemente repiten un esquema logocéntrico” (Espino, 2009: 120, 121) ello limita la interculturalidad a la relación individual y personal, pasando por alto la necesidad de entenderla y trabajarla como proceso social y político, y como proceso cognitivo y procedimental de capacidades conceptuales de habilidades y destrezas específicas. Es decir, para tener un verdadero impacto en los alumnos y en la sociedad, la interculturalidad tiene que partir de la experiencia de los alumnos y de la realidad sociocultural en que viven,

incluyendo los conflictos internos, inter e intragrupal, los desequilibrios sociales y culturales.

También tienen que desarrollar conocimientos y habilidades que permitan conceptualizarla, interiorizar su ejercicio y asumir compromiso y conciencia, además de como nota Albó: (1999), capacidades de relacionarse y comunicarse entre sí de manera positiva y creativa, a partir de las culturas de su contorno y respetando sus diversas identidades. (UNICEF, 2005: 107)

Para Walsh (1999) Sin estos elementos, hay el peligro de que la interculturalidad quede sólo en el nivel del discurso, sin ofrecer pasos concretos hacia relaciones fundadas en el respeto, la equidad y solidaridad social, y hacia la transformación educativa, social y humana. Y eso ha sido un problema real en América Latina. A pesar de políticas oficiales sobre la interculturalidad en las reformas educativas de varios países, no hay un entendimiento compartido sobre lo que la interculturalidad implica pedagógicamente, ni hasta qué punto se conjugan lo cognitivo, lo procedimental y lo actitudinal, o lo propio, lo ajeno y lo social. Tampoco hay evidencia de una aplicación integral y concreta de la interculturalidad en los sistemas nacionales de educación de la región o en la educación bilingüe intercultural (EBI), a pesar de casi dos décadas de referencia a su nombre.

La interculturalidad, en la práctica actual de la educación bilingüe, no se ha traducido en espacios intermedios de negociación y encuentro, sino en una polaridad de aprendizaje-enseñanza de lo propio y de lo nacional o ajeno. Es decir, dentro de la educación bilingüe, el significado y la práctica



de la interculturalidad siguen ligados principalmente a la enseñanza de la cultura propia.

### **1.6 La interculturalidad en el contexto peruano**

En el Perú, a pesar de la diversidad étnica y las grandes diferencias sociales, culturales, regionales y económicas, la interculturalidad ha sido elemento poco considerado en la educación, debido a su limitada difusión, hasta hace poco, por ejemplo, con respecto a la escuela intercultural bilingüe se enfatizaba y legitimaba “una cultura nacional”, fundamentada en teorías de integración que, según Portocarrero: (1992), “han tratado de buscar puentes[...]de facilitar la identificación de los peruanos” en vez de hacer frente a las diferencias y la separación. De lo que se trata es de una:

Pedagogía intercultural será posible en la medida en que, como colectividad, entendamos que este proceso de comprensión de nuestra condición intercultural cruza la vida cotidiana nacional, y que se trata de configurar nuestra sensibilidad y la manera de relacionarnos entre los habitantes del Perú; de algo que no debe ser solo un asunto declarativo, sino una práctica concreta (Espino, 2009: 121)

En la educación, como en otras instituciones de la sociedad, ha existido una política de homogeneización que, sin borrar completamente las diferencias, ha intentado disimularlas dentro de un imaginario que destaca el pasado incaico al mismo tiempo que construye la imagen del indio folclórico y servil, y que, en el contexto rural, impone identidades e identificaciones, como campesino, por ejemplo, que borra las diferencias ancestrales, locales, y

geográficas (Citarella, 1990:36; Degregori, 1999), e invisibiliza lo amazónico y lo negro frente a lo andino. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural del país ha sido reducida a una visión idílica y homogénea de los pueblos indígenas del pasado, y una visión folclórica y paternalista de los del presente. Esta visión es gobernada por un cierto tipo de pesimismo criollo, una suerte de máscara, que se identifica con lo blanco y que rechaza lo indígena, lo cholo, lo negro (Portocarrero, 1992). Rechazo que se complica aún más en el aula con prácticas y actitudes que humillan a los alumnos rurales o provincianos frente de lo blanco y urbano, europeos, etc.) Para UNICEF (2005) todavía no hay un tratamiento profundo de la interculturalidad. Más bien, la interculturalidad sigue siendo asociada con la educación para los indígenas, algo sin una práctica concreta que se dirige en forma unidireccional desde lo indígena hacia la sociedad nacional. Pero “el hecho de limitar la interculturalidad a un asunto sólo concerniente a los que no manejan el castellano, es decir un proceso de una sola vía, implica negar las diferencias y profundiza la discriminación” (Arenas, 1999:9). Es precisamente por estas razones la interculturalidad es aún más complejo en el contexto peruano, porque implica no solamente una relación entre distintos grupos culturales, sino un reconocimiento entre estos mismos grupos de los elementos que contribuyen a su propia identidad y diversidad, y un reconocimiento de que la interculturalidad es un proceso de doble o múltiple vía.

La importancia de la interculturalidad para el sistema educativo peruano y para la sociedad peruana, en general, está basada en la reconstrucción de un equilibrio de la unidad y la diversidad, UNICEF (2005). Es decir, se trata

de recapturar, apreciar y respetar las diferencias culturales en toda su multiplicidad, incluyendo los conocimientos, saberes y prácticas ancestrales y actuales, propias y ajenas, muchas veces ocultos en la sociedad peruana. Se trata, asimismo, de reconocer las condiciones y prácticas que contribuyen a la desigualdad, la discriminación, el racismo, la agresión y violencia simbólica hacia el “otro”, De tal manera aceptar los rasgos compartidos y comunes y de llegar a comprender formas de comunicarse, interrelacionarse y cooperar con lo diferente. En fin, el proceso de la interculturalidad puede describirse como la construcción de puentes, no de integración o de separación, sino de intercambio entre los individuos portadores y constructores de las varias culturas que conforman el país; de ese modo se supera la noción de que no hay diferencias culturales, o la idea de que existen culturas puras, aisladas y cerradas. La interculturalidad ofrece la posibilidad de ir construyendo una sociedad realmente pluricultural, dirigida a la igualdad y la justicia social, y a armar una verdadera democracia.

La meta de la interculturalidad es construir procesos que contribuyan a formas de sociedades plurales, justas y verdaderamente democráticas, procesos que requieren una ciudadanía peruana segura consigo misma, respetuosa y comprensiva de las múltiples manifestaciones de las diferencias culturales, crítica de las desigualdades, la marginalización, discriminación y exclusión, conscientes de la problemática y la potencialidad de conflictos culturales, y capaces de comunicarse, interrelacionarse, cooperar y actuar con “otros” para construir unidad en la diversidad, para aprender a vivir juntos, en la escuela y en la sociedad (Godenzzi, 1991:323-328; Touraine, 1997:284-283).

En sociedades marcadas por el conflicto y las relaciones asimétricas de poder entre los miembros de sus diferentes culturas, de sus estratos sociales y económicos, de sus lugares de procedencia, como sucede en el Perú, un principio como el de la interculturalidad cobra todo su sentido y se torna imperativo si se desea una sociedad diferente y justa, a la vez que diversa. (Arenas, 1999: 11).

Obviamente, el desarrollo de estas comprensiones, habilidades y actitudes interculturales necesita empezar con los niños desde los primeros años de la escuela y seguir en forma continua durante la experiencia educativa, no como materia especial, sino como elemento integral y transversal a todo proceso de aprendizaje-enseñanza de todos los alumnos. El diseño curricular dominante, las estructuras y enfoques que reproducen las relaciones sociales y culturales preparan ciudadanos no muy críticos. La mayoría de estos programas utilizan el referente “multicultural”, lo cual, como mencionamos anteriormente, tiene connotaciones muy distintas a lo “intercultural”. Los alumnos para vivir en una sociedad pluricultural, donde las diferencias se consideren como riqueza y donde la lengua materna se considere como un punto de apoyo importante. Por otro lado, tenemos la aculturación, que “la entendemos como un proceso social de encuentro de dos culturas en términos desiguales, donde una de ellas deviene dominante y la otra dominada” (Mujica.1987:188)

Si la aculturación se ubica en general en el plano económico-político y la inculturación sobre todo en el plano socio-religioso, la interculturalidad se ubica más cerca al plano de la educación y la formación. Por

interculturalidad entendemos el proceso por el cual las culturas intercambian y construyen patrones culturales comunes de manera consensual o pactada, pero manteniendo sus identidades plurales.

En esta perspectiva cada cultura tiene un valor en sí mismo, en tanto que se reconoce como a sujetos sociales autónomos, plurales o múltiples. “por ello, decimos que “la interculturalidad es un objetivo a apoyar porque realizada adecuadamente es la mejor expresión concreta – en contextos pluriétnicos– de la realización de los derechos culturales que tenemos y de los correspondientes deberes” (Mujica, 2001:17). La interculturalidad en el Perú se ha establecido hace 30 años sobre todo en la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en un primer momento hubo problemas de capacitación a los docentes, falencia de materiales educativos; sin embargo, hace cinco años, hubo grandes avances en la EIB, al respecto haré un resumen de la entrevista a José Antonio Vasquez Medina Director Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación (TV Perú 23, 04,13). Un millón de niños en nuestro país hablan diferentes lenguas al castellano, existen 46 lenguas amazónicas, 4 andinas y estudian en la EIB 900 mil estudiantes, indica Vasquez Medina. Cuando hablamos de un idioma hablamos de una cultura, los niños tienen derecho a aprender en su lengua materna, los padres también están involucrados en la educación intercultural bilingüe. En el Perú existen 18,000 maestros bilingües, al fomentar la interculturalidad disminuimos los índices de discriminación, nuestra cultura es rica por la existencia de numerosas lenguas, la mayor riqueza del Perú es su diversidad cultural. En el Departamento de Puno hay más de 6,000 maestros quechuas y aymaras. El ciudadano bilingüe tiene mayor plasticidad cerebral.

Cuadro 2: Diferencia aculturación, inculturación e interculturalidad.

	<b>ACULTURACION</b>	<b>INCULTURACION</b>	<b>INTERCULTURALIDAD</b>
<b>Definición</b>	Imposición/resistencia de patrones culturales.	Introducción de patrones culturales en otra.	Intercambio y construcción de identidades plurales.
<b>Agente</b>	Conquistador/pionero	Individuo autónomo.	Sujeto interlocutor.
<b>El otro</b>	“No humanos”, sin historia, fetichistas o supersticiosos.	Sujeto social con elementos tolerables. Protagonista de su propio destino.	Actores plurales y fragmentados.
<b>Finalidad</b>	Civilización.	Modernización/ Progreso.	Desarrollo del ser humano
<b>Objetivo</b>	Integración/asimilación	Implantar mensaje.	Sociedad multicultural: abierta y tolerante.
<b>Prioridad</b>	Evolución: conversión e incorporación.	Atención de la dimensión social. Promoción humana.	Atención de la dimensión experiencial; intersubjetividad
<b>Medio</b>	Adoctrinamiento y ritualización masiva. Uso de la violencia.	Discurso y justificación en pequeños grupos. Uso De violencia simbólica.	Argumentación y Experimentación en grupos efímeros y reformulados.
<b>Relación</b>	Dominación/sumisión: historia/mito.	Sincretismo cultural en una sola historia.	Eclecticismo con pluralidad de historias.

Mujica, 2002:15

El proceso de la enseñanza aprendizaje es a través con la lengua materna y el castellano se enseña poco a poco, de modo que al finalizar primaria deben hablar y escribir en las dos lenguas.

En las zonas urbanas de Lima se imparte el EIB en Canta Gallo (Shipibos) y en Huaycán (Ashaninkas). Vasquez Medina, manifiesta que en EIB se manifiesta la propuesta pedagógica, que indica como desarrollar la EIB en el aula, un profesor de la zona y un acompañante pedagógico que viene a ser un docente exitoso que apoya al docente de la zona, se tiene conocimiento del número de niños de escuelas, de profesores, y el material educativo. Se cuenta con 52 pueblos originarios. Vasquez Medina finaliza diciendo lo más importante es que los niños son felices aprendiendo en su

lengua originaria, valoran su entorno natural, la experiencia adquirida por generaciones en la integración, protagonistas, tienen la autoestima en alto, confianza, seguridad lo que puedan alcanzar sobre sus propias capacidades. Además, indica la importancia de formar docentes en las universidades en lenguas originarias, *Apunta* que en las universidades formen estudiantes en la interculturalidad para la EIB; así mismo, en la actualización, especialización y cuidado de la sostenibilidad de los avances de política de estado, gobiernos municipales y regionales.

De esta entrevista se desprende que la aplicación de la interculturalidad en nuestro país es muy complejo, por un lado está la aplicación en la EIB un proceso educativo de una sola vía, esto es sólo para aquellos que saben la lengua originaria y no el castellano, “implica negar las diferencias y profundiza la discriminación” (Arenas,1999:9), porque no se trata solamente de una relación entre distintos grupos culturales, sino un reconocimiento entre estos mismos grupos los elementos que contribuyen a su propia identidad y diversidad y un reconocimiento de que la interculturalidad es un proceso de doble o múltiple vía.

Es decir, se trata de recapturar, apreciar y respetar las diferencias culturales en toda su multiplicidad, incluyendo los conocimientos, saberes y prácticas ancestrales y actuales, propias y ajenas, muchas veces ocultos en la sociedad peruana. Se trata, *asimismo*, de reconocer las condiciones y prácticas que contribuyen a la desigualdad, la discriminación, el racismo, la agresión y violencia simbólica hacia el otro. (UNICEF, 2005:)

La educación intercultural (EIB) siendo solo para aquellos de habla originaria, discrimina al otro sector de habla castellana o de cualquier otra lengua; por lo tanto, de lo que se trata es de reconocer entre estos mismos grupos la diversidad propios y ajenos, y reconocer la desigualdad, discriminación, racismo, la agresión y que no debe ser una interculturalidad bilingüe de una sola vía sino múltiple en aras de lograr la ansiada identidad nacional.

Definimos filosofía andina como el fruto de una reflexión sistemática de las epistemes ético cognitivo de las narrativas, mitos, adivinanzas, cuentos etc. Esto es el reconocimiento de toda su sabiduría lo que implica partir de lo particular a lo universal, de lo simple a lo complejo, de lo sensorial a lo racional de lo superficial a lo profundo.

La interculturalidad deviene de una concepción no eurocéntrica esto significa crear una nueva filosofía latinoamericana y andina a partir de nuestras tradiciones y culturas, cuya tarea es la de dialogar, vigorizar lo nuestro con las investigaciones y epistemes (revitalización de elementos ancestrales) que ayudan al fortalecimiento de nuestra cultura e identidad generando autoestima e impulsar y no salvar culturas, a través del respeto entre diversos para vivir en armonía.

Interculturalidad es la construcción de puentes, para el intercambio entre los portadores de las varias culturas que conforman el país. Donde la diferencia es riqueza y la lengua materna punto de apoyo importante.



## CAPÍTULO II

### MATRIZ METODOLÓGICA DE LAS LÍNEAS MAESTRAS DE LA EPISTEMOLOGÍA

En el presente capítulo se desarrollan y analizan un corpus de narrativas: cuentos, adivinanzas, leyendas, mitos y saberes denominados generalmente *yachay*, que orienta todo un modo de vida, y que muchas veces eran punto de partida de la ideología del *runa* o pensamiento andino: lo que los *otros* consideran *ignorancia*, por lo que los *yachay* se repliegan al círculo familiar lo que es la cosmovisión andina para los académicos. Para el análisis de las narrativas se ha recurrido a los principios éticos cognitivos de la relacionalidad, complementariedad, reciprocidad y la ciclicidad cósmica. En la matriz de estas categorías se muestra el pensamiento de la cognición y la ética andina que los agrupamos en las siguientes manifestaciones en las que se expresa la concepción del mundo andino, como *pacha*, vivencia, relación con el otro, con la naturaleza, con los dioses y que aparecen como espacios deificados, imaginario u objetivizado: *Pachamama*, *Wakas*, *Apu Huamani*. *Coca*, *Qarqaria* y los *Encantos*, de modo que se descubre un

universo de conocimientos en la memoria ancestral de los ritos, y las narrativas andinas

## **2.1 Categorías y conceptos de la cognición y de la ética del pensamiento andino**

La categoría de la cognición proviene del latín: *cognoscere*, “conocer”: se define como la facultad de un ser vivo para procesar información a partir de la percepción, el conocimiento adquirido (experiencia) y características subjetivas que permiten valorar la información. La capacidad cognocitiva del *runa* es interesante, porque si bien es cierto conoce el objeto o fenómeno a través de los órganos sensoriales, se añade a este el conocimiento no racional; es decir un conocimiento producto de la participación en el rito, participa de otras capacidades no consideradas por occidente, en cuanto utiliza la coca para un augurio o la ofrenda como mediadora entre el kay pacha y el hanan pacha:

No es la razón sino una serie de capacidades no racionales, desde los sentidos clásicos, sentimientos y emociones, hasta relaciones cognocitivas parasicológicas (presentimientos, afectaciones sicosomáticas, comunicación telepática). “El *runa siente* la realidad más que la conoce o piensa. La razón es un ayudante o complemento que solo tiene *razón* en la medida en que el conocimiento adquirido pueda ser corroborado por las capacidades no racionales” (Esterman, 2006: 102). Así, la naturaleza es percibido como un ser vivo, sensitivo, con sentimientos al que se debe respetar puntualmente:

**Texto N° 1:**

“*manam chawa mikuyta Tupa richinachu yanusqawan,*  
*¡waqanmi!*”<sup>2</sup> (Doña Petronila Girón: 48)

El conocimiento va más allá de lo racional, que sin embargo es racional en la medida que el runa siente, conoce con sutileza muy fina el dolor no sólo entre los seres humanos, sino también en general entre los seres orgánicos y inorgánicos, porque todo está animado, por ejemplo, la papa, el maíz, la roca etc. y construye respeto alrededor, a través de la eticidad.

El principio ético andino central se podría plantear del siguiente modo: “Actúa de tal manera que contribuye a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo” (Esterman, 2006: 231). Parfraseando a Esterman, la ética andina se vislumbra como deber: lo que hay que hacer. Deber de hacer, trata de la normatividad del orden cósmico de la relacionalidad. El orden moral como un sistema de relaciones universales de todo lo que existe; relaciones recíprocas que corresponde al orden cósmico como un sistema de relaciones complementarias y correspondientes. Por lo tanto, la ética andina no es tanto una reflexión sobre la normatividad del comportamiento humano, sino sobre su “estar” dentro del todo holístico del cosmos. Esta es una lógica completamente distinta a la occidental. Las categorías del bien y el mal tiene características de actos, y actores libres y conscientes, de modo que no existe la palabra mal, sino *mana allin* (no mal). En los Andes, la bondad es orden universal; el “mal” es una deficiencia, una falla, un trastorno de este orden; o hablando en términos de relacionalidad: el mal es una ruptura de

---

<sup>2</sup> “No se debe hacer tocar el alimento crudo (semillas, tubérculos) con alimentos cocidos. Lloran”.

las relaciones vitales cósmicas de los principios de la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad que rige la pacha (naturaleza). El esquema básico es espacial (o topológico): arriba-abajo, izquierda-derecha. El ser humano se halla insertado en este orden y cumple la función específica: su condición de ser chakana (puente) nexo, conexión. La ética andina tiene perspectivas cósmicas de modo que cada acto y comportamiento tiene consecuencias cósmicas, así como la ecológica y la teológica (celebrativa ritual, pagos, despachos).

En este sentido, el obrar ético tiene una finalidad de restaurador, no en sentido individualista, sino cósmico. El verdadero sujeto ético es el nosotros colectivo y comunitario, y no el yo soberano y autónomo. Cada infracción contra la normatividad cósmica por un miembro de la comunidad tiene grandes consecuencias, en última instancia implicaciones cósmicas; no solamente al infractor individual, sino a toda la comunidad o a la región según sea la gravedad del daño a la pacha.

## **2.2 Categorías andinas y sus concepciones desde la tradición oral**

Las categorías andinas son las manifestaciones en las que se expresa la concepción del mundo andino, como *pacha*, vivencia, relación con el otro, con la naturaleza, con los dioses y que aparecen como espacios deificados, imaginario u objetivado. Estas están, en la vida cotidiana, pertenecen a los ancestros y se actualiza según sea la voluntad del *runa* o las necesidades espacio-temporales. La *Pachamama* es la deidad y centro por excelencia; la *Waka* y el *Huamani* son mediadores y materializadores de la relación armónica (*coca*) o desarmonía será el resultado de la transgresión (*Qarqaria*, *Encantos*). A continuación vincularé Categorías

andinas con las concepciones andinas: *Pachamama*, *Wakas*, *Apu Huamani*, *Coca*, *Qarqaria*, y *Encantos*. Las categorías y concepciones andinas se manifiestan, se materializa o se objetiviza a través de sus intermediadores: de *Pachamama*, *Wakas*, *Huamanis*, *Coca*, *Encantos*, *Qarqaria* que son los poseedores del *camaquén*, cuyo significado de ánimo o potencia vital como una capacidad extraordinaria, que hace posible todo lo existente animado, solo así tiene sentido el conjunto de narrativas y saberes recolectados. El embelesamiento, ánimo, fuerza vital, energía, su doble, que da vida a estas categorías, es precisamente el *camaquén*. El pensamiento andino denota una forma diferente de ver el mundo circundante, y es propiamente una concepción ideológica, jurídica, filosófica, ética, moral cognoscitiva; englobada en una organización económica, social y política. Un pensamiento propiamente andino sostenido en los principios de la complementariedad y la reciprocidad, que permite vivir en armonía con el cosmos. Esto conlleva conocer de astronomía y astrología; para ver los ciclos agrícolas, elaborar el calendario andino (solsticios, equinoccios), concepción del tiempo, espacio, del *uku* (dentro) *pacha* o mundo de los muertos del *kay* (aquí) *pacha*, *hanan* (arriba) *pacha* y el *urin* (abajo) *pacha*, que difiere conceptualmente de la concepción occidental. Todo está lleno de vida, animado por el principio del *camaquén* como potencia o ánimo, fuerza vital que vivifica los objetos, la fuerza vital está en las *Wakas*, que las anima, es la energía producto de la materia, no es “alma” en sentido occidental, es espíritu sinónimo de energía o soplo vital, su doble. En este marco general están ubicadas las narrativas del distrito Daniel Hernández que fueron organizadas en categorías y

analizadas con la ayuda multidisciplinaria de investigaciones históricas, etnográficas, antropológicas, filosóficas, literarias arqueológicas y sociales.

### 2.2.1 Pachamama

El *runa* suplica a la *Pachamama* como diosa poderosa, que en dualidad (la diosa y el *runa*) *parishcha* (en pares), participe en su vida, pide que lo proteja, le acompañe a todas partes y manifiesta, atendem “*allinta*” (atiende bien). También suplica a Jesucristo que lo proteja, pero no con la intensidad todista que a la *Pachamama*. La reciprocidad se da en la ritualidad sagrada del “*pago*”, tanto para que la madre tierra sea generosa en la producción, tanto para que rinda su trabajo de labrar la tierra. El *runa* se sienta en cabecera de la chacra, *chaccha* su coquita con su *llipta*, pide a la madre que su trabajo rinda, y escoge cuatro pares de *coca* quinto y lo entierra, para que ella también mastique y fume su cigarro. Da cuenta la comunicación, se mitigan las ansiedades para dar paso a la serenidad, se establece una reconciliación entre la acción del trabajo con el objeto de trabajo, el trabajo no se torna penoso y ciertamente surte el efecto deseado al final de la jornada (se efectúa la reciprocidad). Por otro lado, hay que tener en cuenta que no se trata de la *Pacha* (espacio tiempo), sino, en específico de la *Pachamama*, donde el entrevistado diferencia sustantivamente con todo aquello que no sea la chacra y específicamente aclara *chacrachaykipaq ichaqa* (*pago kan*), (para tu chacrita sí hay *pago*). El entrevistado (Don Montañez, 68) ve el mercado, los mototaxis, los ambulantes y dice *manam kaykunapaqa* (para estos no). La *Pachamama* en tanta diosa es dadora cuando el *runa* realiza el *pago* y por lo tanto recibirá en reciprocidad abundante producción. Después de la cosecha siempre se efectúa el

*velakuy* de la tipina, las mazorcas de maíz y la papa, en agradecimiento a la generosidad de la *Pachamama* en la producción.

En sentido general *pacha* significa “tierra”, *mama* significa “madre”, cuya definición en este caso es muy sencilla y simple, lo más cercano para su definición sería: madre naturaleza, que ligado a la connotación cultural, tiene importancia filosófica, económica, política, ética, moral y cognoscitiva. Es económica porque tiene que ver con la producción, y asegura la supervivencia de la familia en interacción con la ética y la cognición andina, cuya visión del mundo no está exenta de ritos celebrativos.

Zenón Depaz, al analizar el texto del Manuscrito de Huarochirí, refiere “Su anónimo autor explicita desde el inicio su voluntad de preservar y dar continuidad a la memoria del mundo (*pacha*) y la vida (*kausaynin*) precedente a la llegada de los conquistadores europeos (Depaz 2015: 305). Esta define el término *pacha* como “mundo”, entendido como cosmos y no como un pedazo de tierra, solo así se entiende lo que Montañez (68) de la Comunidad de Chikchipampa considera a la *pacha* como madre diosa comparándola en sus ruegos con Jesucristo que es universal.

*Pachamama*, llamada también Madre Tierra o la Gran Madre como lo llaman los Abya Yala. “De modo que *Pachamama* dícese diosa de la fertilidad, proporcionadora de los alimentos necesarios para la vida de hombres y animales como para la edificación de las viviendas y morada de los difuntos” (Espinoza, 2011: 465). Aquí la definición carece precisión, puesto que no considera el concepto de naturaleza, ni cosmos sino el simple significado de tierra, “*Pacha* no puede reducirse a naturaleza, esto es a la

significación material y física solamente, sino al mundo cultural y espiritual, el conjunto total de cosas que componen el universo” (Mejía. 2005: 149). Luego, quienes van a completar la idea de *Pachamama* son Esterman y Gow; “Madre del cosmos” o principio cósmico femenino” (Esterman. 1998: 176):

Es la matriz universal y eterna [...] todos han nacido de ella, son controlados y protegidos por ella. El hombre de hoy también, así como todas sus pertenencias —tierra, casa y animales— ha nacido de ella, ha sido amamantado por ella, por ella ha crecido y a ella volverá al morir. (Gow.1982: 5)

De tal manera que *Pachamama* es la madre naturaleza no solamente física sino cultural y espiritualmente, conjunto total de cosas, el universo, principio cósmico femenino, todos han nacido de ella, incluso, también a ella volverán al morir.

Sobre el saber acerca de la *Pachamama* en el distrito Daniel Hernández, encontramos generalmente conocimientos básicos impartido a los escolares, al preguntar a Doña Gertrudis (65) (06/2015):

**Texto Nº 2:**

“¿*uyarirankichu Pachamamamanta?* (¿Haz escuchado acerca de la *Pachamama*?).

Resp. *Manam, Tayta Huamanímanta ichaqa* (No, pero acerca del *Tayta Huamani*, Sí).



Interviene un niño de 10 años (nieto de Doña Gertrudis) e indica que en el Centro Educativo de Rosas Pampa de la Comunidad de Paltarumi<sup>3</sup>, sí le enseñan sobre la *Pachamama*. En cambio sobre el *Tayta Huamani* el conocimiento es generalizado ancestral, pero no conocen sobre la *Pachamama* a partir de sus padres, sin embargo hacen *ofrendas* para la producción (acaso porque está en su memoria ancestral que revive cada vez que está frente al *Huamani*). En las comunidades más alejadas si existe la memoria sobre la *Pachamama*, por ejemplo en la comunidad de Cucharán, Chinchihuasi, Jatuspata, Oqoro..., algunos *runas* hacen *pago* en la cabecera de la chacra para la abundancia de la producción, porque la chacra lo necesita; esto es cuando no produce como debería producir. Curiosamente llevan al *Yachaq* para el rito, pero no son conscientes de que se trata de la *Pachamama*, lo confunden con el *Tayta Huamani*.

**Texto N° 3:**

*Pachamama kaptinmi ñoqanchik Iliu kashkanchik, wañuspapas paymammi yaykuykunchik, Kanankunaqa partida difuncionrawaqmi pampakunanchikpapas, Payqa mamamchikmi, Payqa manam mala fechu pipaqpas*<sup>4</sup>. (Don Montañez: 68)

Esta cita refiere que la existencia de todos está sujeta a la existencia de la *Pachamama* y el regreso a la madre tierra después de muertos. El

---

<sup>3</sup> “La Comunidad de *Paltarumi* fue Hacienda, con la Reforma Agraria fue repartido a los comuneros que no eran precisamnte habitantes desde tiempos ancestrales, sino de diferentes lugares y algunos de la comunidad de *Pamuri* que fue violentada e incendiada para dar pase a los hacendados, como consecuencia huyeron y muchos se integraron a la hacienda de *Paltarumi*”, relatado por Don Cristobal Aguirre el año 1960 cuando tenía 80 años, “por el año 1895 el 24 de junio” fue el suceso, afirma (Acevedo, 2011: 50).

<sup>4</sup> “Nosotros todos existimos porque existe la *Pachamama*, aunque morimos a ella ingresamos, entramos, en estos tiempos, todavía partida de defunción nos piden para enterrarnos, en cambio como ella es nuestra madre nos recibe, ella no tiene mala fe para nadie” (traducción mía).

informante manifiesta que debido a la *existencia* de la *Pachamama*, todos nosotros estamos sujetos a la existencia, estamos acá: *kashkanchik*. Donde *Iliu* significa *todos* y es contundente para designar cosas, animales, plantas, fenómenos de la naturaleza, manifestaciones anímicas, psicológicas; y enfatiza la terrenalidad al sentenciar. *Hasta cuando morimos* — *wañuspapas*— al regazo de la gran madre ingresamos, sin permisos ni trabas institucionales, como un derecho a regresar a la madre que nos nutrió, a una fusión cósmica de ingreso libre a la unión con la deidad, sacralidad de la *pacha*. *Kanankunaqa*, se refiere al presente, a la modernidad, “todavía partida de defunción nos exige para el funeral”. Aún en esta época, después de 500 años de invasión europea, se nota el trastoque de visión en cuanto a la *Pachamama* con respecto a las instituciones modernas, a esa transgresión del derecho de ingresar a la *Pacha* sagrada, con la visión ancestral de pertenencia genésica, de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad. El hombre moderno, producto de la estructura capitalista y su organización económica, política, social y cultural, alejado de la naturaleza, no reconoce la relación madre-hijo (a) de la *Pachamama* y el *runa*, cuya ética y gnosis hacia su referente, la realidad, es diferente. El hombre moderno asume una visión eurocéntrica basada en el frío cálculo de la mayor ganancia y una ideología que no concuerda con la gnosis y la eticidad andina. De modo que sus instituciones están subordinadas a las políticas capitalistas, por ello, hay una flagrante fractura entre nación y estado, por lo que ayer y todavía hoy, no hay una comunicación permeable entre la nación originaria y la nación occidental.

*Payqa mamamchikmi, payqa manam* mala fechu pipaqpas en este principio ético, no existe el mal en “ella”, ni la maldad para con sus hijos; en la lengua quechua no existe la palabra con la definición de “mal” solo encontramos el *mana allin*, el informante utiliza la palabra mala fe del español para decirnos que en la visión andina de la *Pachamama* no existe maldad para nadie solo bien, en cambio las instituciones actuales habrían sido diseñadas sin ningún esfuerzo para comprender la conciencia andina.

Los españoles, junto a los catequizadores, impusieron la noción de existencia del mal y del demonio y demonizaron a todas las deidades andinas. “Mientras los catequistas cristianos demonizaron y proscibieron a las deidades andinas, los sacerdotes andinos reconocieron la divinidad de Jesucristo, lo incorporaron a su panteón o lo asimilaron como alter ego de sus deidades, y hasta recomendaron su culto” (Depaz, 2015: 314-315).

La *Pachamama* dice, es nuestra madre, “ella no tiene mala fe para nadie”. Es amor, deidad para todos, a ella se la “venera, se la respeta.

#### **Texto N° 4:**

*Manam pagapanachu kay trabajonapaqa (mirando los carros, mototaxis, el mercado) manam, pero, chacrapa llamkachanaykipaq qam chakrachaykipi ichaqa, tawa pares kuka kintuchata, pagaykunki chacra ukuchanman, jinaptinga jatunta llamkaramunki mana pagaykuspaqa mana rikariqta taksachallata llamkani Pachamama kanan punchaw trabajollay rikarikichinki, Pachamama kay kuka quintuchata yáj akuykunki kay kanan punchaw trabajollay rikarikuchun yáj ¡manay!*

*¡plazariy¡ llamkanki, jatunkarayta rikarichinki ¡ima trabajollata!  
pay akuykuptin.<sup>5</sup>*

No se efectúa la *ofrenda* para el trabajo en general, el informante observa su entorno. Está el mercado, los carros, el bullicio, para esto no se hace el *pago* refiere, sino para que trabajes (en diminutivo *-cha*), en tu “*chakrita*” sí, “*qam chakrachaykipi llamkachanaykipaq*” *ichaqa*. Enfatiza y dice tawa pares *kuka kintuchata* “*kikiki chakra ukuchanman pagaykunki akuchakunampaq*”... *trabajollay rikarikuchun yáj ¡manay! ¡plazariy¡ llamkanki, jatunkarayta rikarichinki ¡ima trabajollata! pay akuykuptin.* (Don Montañez, 68)

Entierras cuatro pares de *coca kintu*, para que la madre tierra *chakche* su *coca* contigo, y de pronto las penas, las preocupaciones se desvanecen, pues estás concentrado con la madre y su bondad. Con la madre que te acompaña no estás solo, la sientes; tu cuerpo se llena de energía, de afecto. El cuerpo se dispone a trabajar con satisfacción, esto es un acto de relacionalidad íntima ritual, con la madre sagrada, efectuándose la complementariedad cósmica y al final de la jornada, el premio es la reciprocidad. “Trabajo *rikurin*” *pay akuykuptin*, aparece grande el producto del trabajo cuando ella mastica su *coca* conmigo, *¡yáj ¡manay! ¡Plazariy!* Significa no solo grande sino, singularmente grande, es una expresión de guapería. Cuando el informante se refiere a la *Pachamama*, hay una relación afectiva filial “*akuchakunampaq*” (para que ella mastique su coquita) el diminutivo (*-cha*) del verbo masticar denota profundidad, entrega, confianza

---

<sup>5</sup> No se *paga (ofrenda)* para trabajar (en cualquier cosa), en cambio para que trabajes en tu propia chacrita, para eso sí, dentro de tu chacra *pagas* cuatro pares de coca quintito, para que ella chacche, rogándole: *Pachamama hoy día mi trabajo haz aparecer (sea fructífero) por favor, Pachamama esta coca quintito por favor chaccha, hoy día mi trabajo para que puedas hacer aparecer (sea grande) por favor. Si es así, ¡grande trabajo! Cuando ella chaccha (Traducción propia).*

infinita como la piel adherida a las carnes, comunión con la madre, la que lo da todo, y es para todos. Ella limpia las angustias, tristezas, ansiedades, hay un acercamiento al corazón de un compartir dual en el masticar sagrado de la coca entre la *Pachamama* y el *ofrendante*. Pero también la *ofrenda* va con un ruego, es decir es como un rezo pidiendo (*Pachamama kay kuka quintuchata ¡yá¡ akuykunki kay kanan punchaw trabajollay rikarikuchun yá¡*)<sup>6</sup> un favor para que el trabajo sea fructífero. Refiere además que si no “*ofrenda*”, el trabajo es pequeñito “*taksachalla*”.

### Texto N° 5:

*Pachamamam mañakunchik pay lliwpaqmi, manam mala fechu pipaqpas, Pachamama kuydakuway yá¡, mama qam parishcha yá¡ jatarisaq, yanukusaq, tukuyllapaqmi Pachamamaqa, atenden allintam. Diosninchik Jesucristomantapas paypaqpas mañakuymi kan mañakunchik, papalindo Jesucristo nispa, puñukusaq, jatarispapas Jesús nispa.*<sup>7</sup>

En pleno siglo XXI, considera a la deidad *Pachamama* como la más poderosa, sin embargo alcanzable, está siempre presente, *qam parishcha ¡yá¡ (¡juntos en par por favor!)*, desde que amanece hasta que anochece: todo el día. Hasta para dormir pide para que le cuide y juntos en par, con ella hasta en la actividad doméstica cuando cocina sus alimentos (naturaleza,

<sup>6</sup> *Pachamama* por favor chaccha esta coca quintito, hoy día para que mi trabajo sea fructífero por favor (traducción mía).

<sup>7</sup> *A la Pachamama le pedimos*, ella es para todos, no tiene mala fe para nadie. *Pachamama* cuidame por favor, contigo emparejado, por favor quiero levantarme, cocinar, ella es para todos, ella atiende bien *atenden allintam* ella nos atiende bien para nuestro bien estar. Para nuestro Dios Jesucristo también para él hay pedimiento, papalindo Jesucristo diciendo, voy a dormir, levantándome también digo Jesús.

todo, mundo, cosmos), *atenden allintam* (*atiende bien*). Líneas arriba menciona: *manam malafechu Payqa* solo hay bondad, y buena fe. No hay en sus expresiones el concepto de maldad, ni de malo, solo el *allin* y atender, o sea está presta al servicio, relacionalidad, complementariedad y reciprocidad como principios éticos y cognoscitivos.

A la par está Jesucristo, al que también se le pide, pero se nota que solo al levantarse y acostarse; decir Jesús, refiriéndose con cariño, como una deidad más “si una deidad no parece retribuir en la medida esperada, puede recurrir a otra, condición en la que Jesucristo se incorpora a este mundo regido por relaciones de intercambio y reciprocidad” (De Paz, 2015: 165). Ello funciona como sincretismo por lo menos en sectores muy alejados de los centros urbanos. Pero el referente Don Grimaldo Gutierrez (55) de la Comunidad de Jatuspata, refiere: después de la cosecha es el *velakuy*; se enciende velas, se pone la “tipina”, dos mazorcas de maíz blanco y rojo y tres papas, no hay presencia de santos ni cruces en la mesa del *velakuy* y el *akuykusunchik*. Ello es un agradecimiento a la *Pachamama* por habernos dado sus frutos, es el principio ético de la reciprocidad para el bien vivir.

De tal manera que *Pachamama* es la madre naturaleza no solamente física sino cultural y espiritualmente, conjunto total de cosas, el universo, principio cósmico femenino, todos han nacido de ella, también a ella volverán al morir. Ella es deidad, tanto o más que Jesucristo, a la *Pachamama* se le pide: me levantaré en par contigo (dualidad), cocinaré haré todo contigo como a una madre que nos cuide en todo momento, ella nos atiende bien. En cambio cuando se refiere a Dios dice Jesucristo papalindo al acostarse y al levantarse dice Jesús y no refiere más, es

abstracto; en cambio la *Pachamama* es deidad terrenal, está incluso en todo, el entrevistado *runa* en *parishcha* con la *Pachamama* (dual), le pide a la diosa esta dualidad, estar en todo desde que se levanta de la cama, en todos sus quehaceres del día hasta para dormir le ruega que le cuide, ella es diosa terrenal para todo, separada de Jesucristo, dualidad inseparable para afrontar la vida.

**Texto: N° 6:**

En el *velakuy* del 24 al 25 de junio en la noche, se vela *ofrendas* para buscar agua cuando éste ha disminuido en el *manantial*, se paga a la *Pachamama* con calabaza tierno crudo, o una botellita de cristal con agua se lleva pasado la media noche, se busca humedales se escarba y se hace pocitos y así se encuentra abundante agua. (Don Sebastián De La Cruz, referido por Don Félix Aguirre (55) de Huando, Huancavelica)

En este caso la *Pachamama* es generosa, en complicidad con la luna que acompaña en la búsqueda en esta fecha especial, cuando se celebra el *Inti Raymi* o fiesta del sol joven, es una fecha de rituales<sup>8</sup>. La *pacha* es propicia, dadivosa, prodiga el agua al que lo busca, así como encuentran los tesoros de los *gentiles*, no hace daño el *samay* o *camay* del cerro.

---

<sup>8</sup> Las grandes celebraciones se concentran principalmente en las épocas de siembra y cosecha, en el primer caso tienen un carácter eminentemente propiciatorio y, en el segundo, de agradecimiento. El principio de pares opuestos y complementarios, se manifiesta de una manera eficiente en el calendario ceremonial, no solo en la relación con los solsticios y equinoccios, que en sí mismos conllevan oposiciones diversas, sino, además, en la jerarquización de los meses, como en el caso del Hatun Poqoy y Qolla Poqoy, al que habría que añadir Uyhua Lapaka o periodo de la sequía de los animales (noviembre) y Jale Lapaka o periodo de la sequía de los hombres (febrero) en los que hay que satisfacer ritualmente la sed de los muertos. (Sanchez, 2014:60)

### 2.2.2 Waka

En el mundo andino lo sagrado se encuentra implícito en todo, pero no desligado del objeto, sino espiritualizado o energizado en él, a través del *camaquén* que lo anima todo (no como alma). No solamente se refiere al hombre, ni a las figurillas, sino también a los *Huamanis* llamados abuelos, lugares temidos “manchapas” que dan miedo, como piedras, rocas, lugares silvestres *guancas*, lagunas, etc. En el distrito Daniel Hernández encontramos: *Huamanis*, *Waris* como sinónimo de *Waka*, lagunas encantadas, *chirapas* (arco iris que se comunican de un *Apu* a otro), *manantiales* que dañan o enferman.

Para restituir la transgresión al principio ético y cognitivo de la complementariedad y la reciprocidad cósmicas de las narrativas recolectadas, se efectúan el rito del *pago* a la deidad: los pastores (as) que no piden licencia para pasar por sus dominios o cualquier otra transgresión, mueren vomitando sangre viva fluyente, al parecer está asociado a la simbología de formas ancestrales de sacrificios humanos y de animales. En este caso cobra relevancia la *llama*, que registra la historia precolombina, por sus características e importancia tiene efectos salvíficos (salva al condenado), que el cerro en su calidad de deidad cobra el *pago* con sangre, o la muerte, niños(as) y de doncellas a las *Wakas*, estos actos ancestrales quedaron en el imaginario (símbolo en las narrativas) colectivo de los *runas* (los *Yachaq* aún sacrifican diversos animales como la *llama* negra, el gallo, sapos, cuyes, etc.).

En cuanto a la transgresión del principio ético de la solidaridad y la obediencia, la deidad convertida en mendigo, solo encuentra una familia



solidaria, y un pueblo indiferente, ambos son castigados, el pueblo en laguna y la familia solidaria en piedra<sup>9</sup>, Depaz, (2015: 320) aclara esta aparente contradicción:

En sentido inverso y complementario, la petrificación inscribe en el paisaje el referente nodal de un suceso, desplegando su decurso temporal en un lugar que se articula con otros lugares. Así el *lugar* conjuga la dimensión temporal y la espacial al modo de un texto manifestando la condición textual del mundo.

Así queda el evento petrificado para la historia como un texto de lo que ocurrió. La falta de la obediencia como de la solidaridad ética son duramente castigados, porque es condición de existencia del pensamiento andino.

Al parecer el sistema de *Wakas* deriva de una concepción andina de espacios sagrados habitados por entidades de poder que no fueron necesariamente típicas del pueblo inka, sino comunes a las antiguas religiones o asimiladas de otros pueblos con los que convivieron. Los *Huamanis* y la *Pachamama* cumplían la función de intermediarios entre el mundo de arriba y el mundo de abajo, o mundo de los muertos, que eran interactuantes. Estos *Huamanis* formaron parte de un sistema de *Wakas*, lugares sagrados ancestrales guardados en la memoria, con las que los hombres del *kay pacha* o de la superficie podían comunicarse a través de los mediadores. Ceremonias donde juegan un papel importante los sacerdotes y sacerdotisas y el *Yachaq* actual.

---

<sup>9</sup> Se presenta más bien como la consumación de la perdurabilidad (*wiñay*) que buscaría la vida, simbolizando el sumun de la vitalidad. Por ello, la piedra es una de las manifestaciones privilegiadas de lo sagrado en el mundo andino, sino la principal; lo cual tendría que ver también con su condición de “*brote*” de la tierra entendida como matriz genésica (Depaz, 2015: 320).

En el mundo andino no existió una palabra que designara el sentido abstracto de Dios a la manera occidental separada de la materia, ni palabra que lo designara. Sin embargo existía una multitud de dioses incluso una jerarquía entre ellas.

Lo sagrado se expresaba con la voz *Waka* que contenía una variedad de significados. En idioma quechua y según fray Domingo de Santo Tomás: “*guaca*-templo de *ydolos*”. Gonzáles Holguín menciona: “*huacca ydolos*, figurillas de hombres y animales que trayan consigo”; “*huacca muchhana* – lugar de ydolo adoratorio” En Aymara Bertonio señala: “*Waka*\_ídolo en forma de hombre, carnero etc. Y los cerros que adoraban en su gentilidad”. (Rostworowski, 1986: 9,10)

Según Rostworowski la idea de *Waka* surge como una oposición a la idea de un dios en el sentido abstracto del mismo. Esto implica que en el mundo andino lo sagrado se encontraba implícito en todo, pero no desligado del objeto sino espiritualizado o energizado en él. De ahí que *Waka* no solamente sean figurillas humanas, de animales, frutas plantas etc., templos, ídolos, adoratorios, sino también los *Huamanis* llamados abuelos que tienen lugares especiales para los *ofrendas*, los *llaqtas* de los *gentiles*, los *manantiales* (*piña piña*) bravos dañadores, los lugares temidos manchapas que dan miedo, que constituyen rocas inmensas, lugares silvestres, las lagunas, piedras, cerros, *guancas*, o la *pachamama* que ya no es fructífera y reclama *pago*, para volver a su esplendor, para lo cual, en un lugar especial sagrado que solo conoce el *Yachaq* donde efectúa el *pago*, etc., y, por cierto constituiría una gama de *Wakas* que forma parte de la cosmovisión del *runa*.

Pero, no queda ahí, pues, ¿qué anima a todas las *Wakas*? Según Rostworowski “Esta ideología, se explica con otra palabra quechua que indica la fuerza vital o primordial que anima la creación. Se trata de la voz *camaquén*.<sup>10</sup> Así la fuerza vital está en las *Wakas*, que las anima; es la energía producto de la materia, no es “alma” en sentido occidental, es espíritu sinónimo de energía o soplo vital, su doble:

A cada objeto le correspondía una fuerza primordial, un doble que los animaba. Para él los términos *camay* y *camasca* en sus raíces verbales se traducen como ánima dándole un valor múltiple, es decir una transmisión de fuerza vital, un mantenimiento y una protección a la persona o cosa de la cual se beneficia. (Taylor 1974-76: 233)

La visión del hombre andino sobre los Dioses españoles difería mucho con la concepción de terrenalidad de los dioses indios, “tenían (los españoles) asimesmo sus *guacas* y *camaquenes* en las yglesias y las *guacas* de los españoles no les daban comida”, amplíemos la declaración de este testigo indígena en un juicio contra la idolatría (Rostworowski, 1986: 11).

Un viejo del villorio de Acas, acusado de ser hechicero declaró que: los *camaquenes* de los españoles que son los santos que están en las yglesias eran unos palos pintados y dorados mudos que no ablan ni daban respuesta a lo que les preguntaban pero que los *Malqui* y *Camaquenes* de los indios

---

<sup>10</sup> No solo el hombre poseía su *camaquen*, sino también las momias de los antepasados, los animales y ciertos objetos inanimados como los cerros, piedras o guancas. Según los naturales, las enfermedades se debían a la ausencia o pérdida del *camaquen*. Cuando un hechicero quería hacer daño o matar a una persona, invocaba al *upani* o *camaquen* de un hombre o mujer y con espinas punzaba la sombra o doble del personaje (Rostworowski, 1986: 10).

ablaban y daban respuesta de lo que preguntaban cuando les hacían sacrificios.

Entonces el concepto de *Waka*, dioses andinos y el *camaquén* fuerza vital de las ánimas, constituyen una unidad sagrada de profundo significado espiritual y de comunicación a través del rito, en una constante relación de reciprocidad, complementariedad y correspondencia de principios éticos y gnoseológicos. En el distrito Daniel Hernández, encontramos ritos de *ofrendas* al *Huamani*, a la *Pachamama*, a los *manantiales*, a las lagunas, a los lugares salvajes y que dañan, etc. llamados *purunkuna*, que podemos llamar *Wakas*. El rito de *pago* al *Huamani* es una práctica constante, tanto para curar enfermedades ocasionados por otro *daño*, como para propiciar abundancia del ganado. Cuando quieren la abundancia de la producción agrícola pagan a la *chacra*, pero sin mencionar que se trata de la *pachamama* porque olvidaron su existencia, a diferencia de Jatuspata y Chinchihuasi, por ejemplo.

Las narrativas tienen un componente gnoseológico ético, que traen consigo una ideología de cosmovisión ancestral poblada de deidades. *Chaymi*, por eso, refiere Don Paúcar (69):

**Texto N° 7:**

*Purumpi manchapa qaqakuna, pukiukuna, qochakuna, chaykunam, piña piña kanku dañakun, chaymi kay kinraypi pukiu dañakullan.*<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> En los lugares salvajes existen rocas espantosas que dan miedo, manantiales, lagunas, todos ellos, son muy bravos, enferman, por eso aquí a la vuelta hay un manantial que daña mucho es brava (traducción mía).

Refiere que cada 24 de junio el *Yachaq* “*ofrenda*” para que se calme ese manantial, se danza alrededor con *tinya* y se le pone en un *huequito una ollita* de barro adornado de flores y diversos regalos como caramelos, pasas, galletas de animalitos, claveles blancos, rojos, ruda, grajeas de colores, frutas de buena calidad, *chicha* en poronguito de barro pequeño, vermut y vino blanco en botellitas pequeñas, *coca*, cigarro y velas, mastican *coca*, beben caña y prenden las velas para ver hasta qué punto acepta la *ofrenda*. También referimos los espacios o lugares:

**Texto N° 8:**

Lugares que se abren pueden ser rocas grandes en lugares inhospitos y de ahí sale el *Huamani*. En la madrugada del 24 al 25 de julio el *Huamani* baja y sube la quebrada con su caballo blanco *challan challan, gash, gahs* haciendo ruido con sus espuelas inspeccionando, para ver, si están haciendo el *velakuy* por el Santiago, y es de “ley” llevar su “*pago*” a un lugar que solo saben los *Yachaq*. (Doña Raymunda Quispe, 80 años)

Refiere que la profanación es castigada por la deidad y se sienten observados. Por ello en las actuales fiestas del Santiago llamado Herranza los ritos se dirigen al *Huamani* con el propósito de obtener su protección para los animales. Sea el cerro (*Apu Huamani*) muchas veces se humanizan, por ejemplo el *Apu* se convierte en un viejito pobre (ver anexo 8 y 9) y va por los caminos solitarios donde premia o castiga de acuerdo a su comportamiento o se transforman en animales (venado), o los cerros conversan para castigar al avariento. Se relacionan con lo profano

igualmente para premiar, castigar o enseñar según sea el caso. Si trasgreden la complementariedad y reciprocidad que armonizan el bien estar, o el bien vivir se esperan castigos.

### **Texto N° 9: Laguna Asnoqocha**

Camino a *Sallqawasi* hay una laguna que se llama *Asno qocha*, en cuya orilla se puede observar una cancha completa de Jaylli como esculpidos en piedra (dos bailarines, dos *guiadores*, dos *galadoras* y el *dansaq* con tijeras) como esperando al *taripaku*, la *cancha* de bailarines se habían puesto a bailar, la laguna había quedado cautivada que quiso quedarse con todos ellos, en pleno acto de la danza de pronto el cielo se oscureció y una tormenta de lluvia y rayos cayó petrificándolos, los había encantado. (Doña Marina Lazo (70) de la comunidad de Kisuar)

La laguna había sentido placer al observar los colores, los espejos, la danza y la quiso para ella por siempre y los encantó convirtiéndolos en piedras a todos. En un sitio tan solitario como el lugar no debieron haber bailado, porque los colores y los espejos subyugaron a las deidades, así como es atraída la *lliclla* multicolor por el arco iris.

### **Texto N° 10:**

*Jukutim Pampasta rirani puyu puyupi inti lloqsimuchkaptin  
chami rikurirun iskay tinya chirapakuna jukninmi carretera  
janAynita rin jukninñataq carretera urayninta rin, ñoqa Apuray  
rini paykunapas Apurayta rin, mancharikuruni, mantaymi color  
color chirapallaña karqa chaymi pakarquspay kallpakuni*

*saqerunaykama, mana chaynaptiyqa wañuymancha  
yaykuruwaptin* (Doña Getrudis 65.)

La laguna se encontraba en un sitio solitario, lejos del pueblo, estaba como abandonada y hambrienta de “*ofrenda*”, cuando convirtió en piedra a la cancha de bailarines se estaba cobrando su derecho al tránsito, las deidades pueden convertir a los animales, humanos y cosas en piedra, que habría dado lugar al principio de complementariedad y reciprocidad ética. Este cuento fue recogido en la provincia de Castrovirreyna, en las comunidades campesinas de la región, por el Proyecto Fortalecimiento de la Identidad Cultural en la Región de Huancavelica (2008), en un libro que fue publicado con la narrativa de todas sus provincias, incluida de la provincia de Pampas Tayacaja

### **Texto N° 11: La laguna Azulqocha**

Una pareja de pastores errantes, pastaron sus ovejas en un lugar donde nunca habían pastado, al momento de retirarse sintieron que la tierra se levantaba como burbujeando, corrieron pero ahí nomás reventó un río ahogándolos a la pastora y sus ovejas, el pastor escapó llegó a Santa Inés, pidió ayuda y fueron en busca de la pastora y sus ovejas, no había nada, solo encontraron una laguna en forma de una mujer perfecta, brillaba muy bonito, hasta que el *Yachaq* dijo, seguro este lugar necesitaba su *pago*, por eso se comió a la pastora y a sus ovejas, el pastor días después murió vomitando sangre. (Castrovirreyna, 2008: 112)

Así como dice el *Yachaq*, ese lugar necesitaba una *ofrenda* o *pago*, por eso se comió a la pastora y sus ovejas, y luego murió también el pastor vomitando sangre (*ofrenda* de sangre ancestral de sacrificios humanos); necesitaba *pago* significa que los pastores no pidieron permiso (licencia) al cerro para pastar en él, no se acordaron del poder del cerro porque éste es vengativo. Debemos presumir que se transgredió el principio de complementariedad y reciprocidad “siempre que alguien quiere ingresar a un lugar (silvestre) *purun* tiene que pedir licencia o permiso para pasar o utilizarlo, de lo contrario, el cerro castiga” (Doña Beatriz Bendezú: 70). Lo mismo podemos inferir de otro cuento de la misma zona llamada *Laguna Pacococha*.

#### **Texto N° 12: La laguna *Pacococha***

*Pacococha* cuentan que hace mucho tiempo el cerro temblaba cuando iba llover, eso quería decir que aquel lugar necesitaba un *pago*, pero nadie sabía qué *pago* quería el cerro, al pasar un buen tiempo, un grupo de “*pacos*” descansaban bajo el cerro, de repente una gran cantidad de agua salió con fuerza ahogando a todos los “*pacos*”, los “*Yachaq*” decían que eso pedía el cerro, ahora ya no va a ver desgracia. (Castrovirreyna, 2008: 112-113)

En este caso, igual que el cuento anterior, el cerro cobra por su cuenta el *pago* o la *ofrenda* de sacrificio de *llamas*, cuya memoria ancestral reclamaba la *Waka* y que fue satisfecha (complementariedad) de modo que el “*Yachaq*”



dice ahora ya no va haber desgracia; obviamente porque el cerro satisfizo su hambre de sangre y regresará la tranquilidad, ya no hará daño.

### **Texto N° 13: El condenado y el chucarero**

Había un chucarero que se alojó en la casa de un chopqa, la señora viuda lo recibió, estaba sola con su esposo muerto en la tarima. Le pidió al chucarero quedarse ésa noche, ya que ella iría al pueblo a comprar lo necesario para enterrar al muerto. El chucarero aceptó, prendió el pabito de una latita con cebo y *chakchando* su coquita esperó. Pasaron las horas, pero al borde de la media noche los gatos empezaron a fastidiar, aullar y tratar de entrar a la fuerza, a lo que el chucarero agarró su *lloqe* bastón de palo muy duro y golpeaba a los gatos hasta que uno se arrojó a la cara del muerto y éste lo tragó y se levantó ¡Carajo! ¿por qué te condenas? Al mismo tiempo golpeaba al condenado. ¡Avariento habrás sido! La pelea continuó con el condenado por horas. Hasta que recordó que lo único que podía detenerlo era una sogá de lana de *llama*, lo que arrojó sobre el condenado, éste cayó como fulminado por un rayo, luego lo amarró a la tarima, cogió un *maray* (piedra grande plana para moler granos) y lo arrojó al pecho del condenado, ante descomunal golpe vomitó al gato justo al tercer canto del gallo al filo de la madrugada, el condenado se había salvado. Al salir de la choza vio a los comuneros *chopqas* acercarse agradecidos. Y le llenaron de regalos para que continúe su viaje. Don Abraham Aguirre, (90)

El condenado de esta narrativa, es un personaje que en vida transgredió el sistema del orden cósmico de reciprocidad y complementariedad, provocando un desequilibrio del bien vivir en armonía con la naturaleza, los hombres y la eticidad (del vivir con las necesidades básicas satisfechas), por lo que debe resarcirse; esto para la recuperación del flujo vital en la *pacha*. El gato, en el cuento es el *mana allin* (no bien entendido como avariento, egoísta, no solidario) que ingresa al muerto y revive su verdadero yo. Se ha condenado porque el daño que produjo a la *pacha* no puede ser restablecido en una sola generación, sino tiene que expiar su culpa para restablecer el equilibrio cósmico de la complementariedad y reciprocidad dañadas. A propósito del papel del gato como elemento sincrético europeo, es la de un cazador de ratones cuya analogía se traslada por Guamán Poma de Ayala:

Del escribano le temen los indios porque es gato cazador; acecha y trabaja, y lo coge y no lo hace menear al pobre ratón; así sus haciendas de los pobres indios, los acecha hasta cogerlo; en cogiendo no le (hace) [no le deja] menear y da prisa de cogérsela. Y no hay remedio del pobre de los indios.<sup>12</sup>

Así, el gato europeo penetrado en el condenado es el escribano tinterillo nefasto en los pueblos que no descansa hasta despojar al indio de sus bienes previamente maltratándolos. En un segundo momento, el chucarero vence al condenado arrojándole encima una soga de lana de *llama*; veamos por qué. El significado de la *llama* lo encontramos desde la época pre incaico, las etnias poseedoras de *llamas* quienes eran considerados ricos

---

<sup>12</sup> Carrillo, Francisco. "Cronistas Indios y mestizos II, Guaman Poma de Ayala". En: Enciclopedia histórica de la Literatura peruana 7", Lima: Editorial Horizonte, 1992.

porque podían intercambiar fácilmente carne seca (*charqui*) y todos sus derivados. No solo servía de carga sino para los sacrificios que las *Wakas* aceptaban con mucho agrado y hasta los buenos pastores eran premiados. Las *Wakas* tenían sus propias *llamas* para los sacrificios y los dioses como *Wiracocha* tenían sus preferencias hasta en los colores de las *llamas*:

*Quimquilla* era una *Waka* que tenía muchas *llamas* y que poseía mucho de todo [...] y para ir donde ese *Waka*, llevaban *chicha*, el potaje llamado *ticti* y tocaban constantemente, hacían tocar el “*huanapaya*”. (cap.XXIV 137-139. *Dioses y Hombres de Huarochirí*)

Las entrañas de las *llamas* sacrificadas eran examinadas en busca de augurios de los sacrificios como *ofrenda*, de modo que el sistema de la reciprocidad y complementariedad cósmica restablezcan el equilibrio de la *pacha*. La *llama* era símbolo no solo de *ofrenda* sino de belleza, armonía y realeza:

Participaban en las ceremonias mensuales de saludo a la luna nueva [...] “nuestra insignia mayor de señorío es la *napa*” Una *llama* blanca con camiseta de carmesí, aretes de oro y un collar de conchas coloreadas. Cada vez que el Inca dejaba su casa le precedía una “*napa*”, la cual había tenido un papel destacado en la leyenda dinástica: uno de los cuatro hermanos fundadores trajo consigo las “semillas de la cueva” y la *napa*. (Murra. 1975: 140-141)

Por último, los pastores tenían canciones, fiestas propias y las veneraban. Jhon Murra lo explica de este modo: “Veneraban y sacrificaban a *Urcuchillay*, la constelación Lira, a la que concebían como una *llama* macho polícroma que velaba por el crecimiento y multiplicación de los auquénidos” (Murra, 1975: 4-5). La *llama* también es signo de veneración por encontrarse en la constelación, cumpliendo un papel mágico religioso. “Los iniciados y sus familiares sacrificaban auquénidos, se untaban con su sangre, arrancaban su lana y se los comían crudos o cocidos” (Murra, [1975] 1943: 46-62).

Lo que indica que la sogá elaborada con lana de *llama* tiene poderosos efectos salvíficos que al tocar al condenado se restituyó el orden cósmico del sistema reciprocidad y complementariedad, que en el texto: “El condenado y el chucarero” ha llegado hasta nuestros días de alguna comunidad de los chopqas desde la puna hasta las quebradas cálidas, ruta del trueque de maíz con papa y *charqui*, etc., donde fue recogido y guardado en la memoria del cuento, sincretizado lo ancestral y colonial.

Al *Apu Huamani* se le identifica con el cerro, que posee un espíritu que mora en su interior. Es benévolo, cuida a los animales silvestres y domésticos, prodiga fertilidad; pero esta benevolencia se torna en temible cuando se enoja, muchas veces es por la carencia de *ofrenda*, en el que se infringe el principio ético, cognoscitivo de la reciprocidad, correspondencia y la complementariedad. Esto se refleja cuando no se pide permiso para pasar por sus dominios, en este caso enferma a las personas, en casos extremos hasta matarlas:

**Texto N° 14:**

*Ñoqaqa watan watanmi pagota apani Tayta Huamanipaq, vacaykunata, animalkunata mana qollochinampaq, aswanñataq mirachinampaq. (Doña Gertrudis, 65 años)<sup>13</sup>*

En las exploraciones mineras se contrata una curiosa o *Yachayuq* quien hace el *pago* para encontrar la veta y para que no se enferme los ingenieros y más aún le prohíben dormir en el lugar de exploración minera, es decir en el suelo o pasto porque el abuelo lo agarra (lo enferma y solo el *Yachaq* lo puede curar). En cuanto se abre una nueva *boca mina* se hace *pago* con *coca*, cigarro, caña y se sacrifica una *llama* negra, si no se presupuesta para estos ritos los mineros no quieren trabajar (Bonilla Rebeca: 62). Para transitar sin peligro por los dominios del *Huamani*, se ofrece un *pago* o cuando no es muy dañador unas cuantas hojas de *coca* quinto bastan y se mastica con un poco de caña que también se le convida un sorbo al cerro, cuando van por primera vez al lugar. Para los habitantes del lugar ya no es necesario. Los *Apu Huamanis* poseen el “*qamaquen* o soplo vital es lo que animaba a los hombres y también a los cerros, lagos cumbres, nevados, piedras, fuentes y animales. Mundo lleno de vida, con el cual había que congraciarse mediante sacrificios y *ofrendas* para poder sobrevivir” (Rostworowski, 1986: 95). El universo andino es vivo, el cerro se abre, y hay un mundo maravilloso dentro, cuenta el comunero Don Castro de Tucuma:

---

<sup>13</sup> Yo todos los años llevo ofrendas para el Tayta Huamani, las vacas, los animales para que no se extingan, en cambio para que se reproduzcan (Traducción mía).

**Texto N° 15:**

Contó, un día, cuando era pequeño mientras pastaba sus animales, se perdió un carnero y se puso a buscar, al no encontrarlo se adentro en el “*purun*” donde había una inmensa roca muy temible y de pronto se abrió y le invitaron a entrar, refiere que había demasiada luz, era una ciudad, con mucha riqueza, muy hermoso. De ahí no recuerda más. Su familia lo encontró después de tanto buscarlo al sexto día), estaba dormido, para él no había pasado el tiempo. (Don Castro: 73)

*Apu Azapara Huamani* que significa lluvia de hielo, Patrón de Tayacaja, que se encuentra al frente de la comunidad de nuestro estudio, con este *Apu* los habitantes de esta provincia (Pampas Tayacaja) buscan la armonía o equilibrio cósmico; para asegurarla, se cumplen los ritos de complementariedad y reciprocidad éticos. En la comunidad de *Wakachi* en Surcubamba:

**Texto N° 16:**

*chirapas loqsirimurqa chaysi arcorayan Tayta Azapara manta Apu Waytapallanaman, imataraq rimakushkanku, paykunaqa cheqnenakunmi* siempre están en competencia, están haciendo llover con rayos, truenos, granizadas, compiten por el poder, uno hacia llover el otro hacia llover más y así sucesivamente

*kananqa imatash rimashkanku*, decía. (Doña Juana Abad, 48 años)<sup>14</sup>

Los *Apus* hablan, sienten, se odian, compiten poseen el “*camaquén*” vivo e evidente en pleno siglo XXI, en el imaginario de las narrativas andinas.

La información respecto a las *Wakas* se encuentran en investigadores de diversas especialidades como historiadores, antropólogos, filósofos, literatos, poetas, etc., su existencia y práctica hasta en la actualidad es una realidad, concebido como ideología en el consciente y el subconsciente. En el distrito Daniel Hernández, el *Tayta Huamani* es muy conocido como deidad, pero no, con el nombre *Waka*. Hay respeto y miedo cuando se refieren a esta deidad, Doña Gertrudis (68) y Doña Beatriz (70) *Yachaq*, indican que el *Huamani* cuida del ganado, lo reproduce, los zorros son sus perros, él anima o le da fuerza vital a las cosas, de modo que todo está vivo, el *manantial* del cual toman agua está viva, en determinadas fechas u horas del día no se pueden acercar porque les daña, hasta pueden morir u abortar si están embarazadas, les sueña cuando se olvidan de ella y les pide *ofrenda*. De modo que los principios éticos y cognitivos de complementariedad y reciprocidad siempre están presentes, tanto a nivel ritual como a nivel productivo en la interrelacionalidad con el entorno social económico, como el *Ayni* y el *mallichiy* como desarrollaremos más adelante.

La *Waka* puede ser una piedra, un hoyo, un lugar inhóspito *animado* como movido energizado por el *camaquén ánima vital*<sup>15</sup> sagrada de

---

<sup>14</sup> Dice el arco iris había salido, por eso está como un arco. Del padre Azapara al Apu Waytapallana qué cosa estarán conversando, pues ellos se odian, siempre están en competencia, están haciendo llover con rayos, truenos, granizadas, compiten por el poder, uno hacia llover, el otro hacia llover más y así sucesivamente. Hoy qué cosa estarán hablando, decía, mirando el arco iris mi tío (Traducción mía).

ritualidad solo conocidos por los *Yachaq*. La *Waka* propicia prosperidad o pobreza y muerte. La transgresión al principio de reciprocidad, complementariedad y correspondencia provoca grandes desastres *llamados* naturales o la muerte producidos por daño o enfermedad. Otra característica es la de dadora o genésica, de vida, o también de espanto, de miedo, a tal punto de soñar y conversar con la *Waka* quien reprocha, pide cómo quiere su *pago*, o ya no quiere, interactúan con los *Yachaq* antes de iniciar el rito, consultan a la deidad para saber si acepta la *ofrenda* para curar o ya se pasó el tiempo para ello; y la muerte es inminente.

### 2.2.3 Coca

Tiene un origen ceremonial ancestral, erótico y de desinhibición sexual sincretizado en la narrativa La Virgen María y la *coca*. Es sagrada porque está presente en las *ofrendas* o *pagos* a la *Wakas*, *Huamanis*, en la mesa de los *Yachaq* para dar fuerza como apertura a la comunicación, el ofrecimiento de un puñado de *coca* hace de los interlocutores: hermanos(as). Los acerca, establece el contacto, cuando se ofrece la *coca*, quien lo recibe lo hace con ambas manos, lo cierra entreabierto y lo besa reverente. Ella fue utilizada para ponerle en la boca de los muertos. La *mama coca*, cuando se *chakcha* con su *wayna* o *llipta*, da señales del futuro, si las cosas van a salir bien o mal, o va a ver dificultades en el camino;

---

<sup>15</sup> En cuanto a los términos *camaguenc* y *camAynin*, domingo de Santo Tomás lo refiere directamente a la potencia o ánimo vital, presentándola como “ánima” [...] la medicina tradicional andina reconoce un sustrato vital a la que se refiere con diversos términos que va desde el quechua *Kallpa* (Fuerza, energía) hasta el castellano ánimo o ánimo, en cuya ausencia languidece la vida hasta perderse, “consumirse” o “secarse”, como suele decir; pero es discutible su *asimilación* a la connotación de espíritu en el uso catequista de “ánima”. Precisamente, el término *camani*, entendido como vaho que emerge de algo (El quechua del sur andino recoge hasta hoy el término *Kamanchaka*, al que da el significado de neblina densa), parece vincular la raíz *cam* más bien alguna manifestación fenoménica homologable al aliento (Depaz: 2015: 215).



cuando sale palitos largos o cortos, acompañado o no de restos de *coca*. Cómo arden las velas da cuenta de la traducción del mundo; de esto diría Zenón Depaz la *coca* es mediador, propiciatorio y comunicante. Los usos dados a la *coca* son el de masticatorio, el objeto de *ofrenda* a los dioses y el adivinatorio. La ciencia lo identifica como *Erythroxylum*, existen dos variedades que son E. Amazonicum.

Indica Rostworowski en: “Fray Domingo de Santo Tomás, encontramos que la voz *coca* E. Novogranatinse (...) sería ‘*Mamox coca*’. El diccionario de González Holguín afirma lo mismo que el de Santo Tomás, en el hecho que la voz *coca* no es quechua y cuando la emplea, es más bien como un sinónimo. Según él, habría dos tipos de *coca* la una: “*mamas coca* -la *coca* de hojas grandes que mas preciada” y la “*Tupa coca* - la *coca* de hojas chicas”. (Rostworowski, 1973: 225)

La palabra *coca* pertenece a la lengua aymara, no existe en la lengua Quechua o *runa simi*, (equivalente *Mamox coca*) y hay dos variedades de las cuales las hojas de *coca* pequeñas llamadas de Trujillo son sabrosas y aromosas, más chicas (*Tupa*) con menos alcaloides. Las que se cultivan por Huánuco las hojas son verde oscuro y con mayor cantidad de alcaloides, tienen propiedades estimulantes, anestésicas, terapéuticas y mitigadoras del hambre, la sed y el cansancio. Se asimila a través de la masticación, acompañada con la *llipta* que viene a ser una especie de catalizador alcalino. También se usa como mate, en harina, dulces.

Si se toma en cuenta las enormes necesidades estatales de *coca* se comprende la noticia general de los cronistas sobre el monopolio incaico de la *coca*. Era un producto valioso, de ecología limitada, que se debía administrar, en esas condiciones es posible que el *runa* del común no tuviese acceso sino raras veces a la *coca*, y que tan solo los que habitaban una zona cuyos cultivos principales fuesen *cocales* podían disponer de ella [...] La situación varió completamente con la dominación española, las necesidades estatales desaparecieron y también las del culto oficial, quedaron tan sólo las ceremonias clandestinas, las de los curanderos y de los hechiceros, y es entonces que los europeos se dieron cuenta de los grandes beneficios que aportaba el hecho de inundar al indígena con una producción que antiguamente era considerada como un privilegio o una recompensa. (Rostworowski, 1973: 213-214)

Considerando la enorme importancia de la *coca* como un elemento exótico, digno de los dioses, su consumo siempre estuvo ligado a las élites y a los gobernantes. En el preincanato, al parecer su consumo fue generalizado. El monopolio de este producto se hace evidente en el incanato tanto en la producción, la distribución y el consumo justificado, puesto que su función era ceremonial; es decir para utilizarla de diversas maneras para las *Wakas*, los entierros, los sacrificios, las *ofrendas*, para los sacerdotes, para la

abultada nobleza, los *curacas*, los *Yachaq*, los *altumisayuq*, los *jampiyuqkuna* (curanderos), etc.; de este modo, para el *runa* el uso de la *coca* era muy limitado. Esta situación cambió drásticamente con la llegada de los españoles, dado que el monopolio se deshizo y el consumo se generalizó, con la consiguiente comercialización y el enriquecimiento de sus protagonistas.

Por otro lado, existen varias versiones del origen de la *coca*. A continuación la versión colonial y la versión andina; la versión colonial está presente en un sincretismo con la versión andina; en la leyenda “La Virgen María y la *coca*”.<sup>16</sup>

### **Texto N° 17: La Virgen María y la coca**

La Virgen María cargado con su hijito Jesús, cansada de caminar buscó la sombra de un arbolito, cogió una hoja y era muy delgada amarga y venenosa, y cogiendo otra hoja lo partió ésta en dos por el medio, cada parte lo pegó por ambos costados de la hoja original. En la pena o en la alegría, y les de energía a mis hijos, esta hoja ha de ser más ancha y se *llamará coca*, diciendo lo bendijo. *Cocacha mamacha Virgen Mariap llantukusqan sumaq sachacha, akuykusqayki, llakillayta, kusillayta willaykunawallaykipaq. Asi diciendo chaqchamos*<sup>17</sup>.

(Doña Irayda García, 71 años)

---

<sup>16</sup> “Le entregué a Tito un puñado de coca. Después de recibirlo con ambas manos, lo elevó hasta las alturas de la boca diciéndome: Gracias voy a chaqchar en su nombre, María santísima de Cuca [...]” Gregorio Alberti, reciprocidad e intercambio en los andes peruanos. IEP. 1974: 239

<sup>17</sup> Coquita madrecita, a la Virgen María tú que le diste sombra lindo arbolito te voy a masticar, mi tristeza, mi alegría para que me avises. Así diciendo chacchamos.

En este sincretismo se reemplaza a la doncella por la Virgen María, por un lado para esconder su origen erótico, siendo este su génesis ancestral, que representaba una doncella hermosa que se burlaba del amor de los hombres después de ofrecerle su cuerpo. La leyenda ofrece una gran *similitud*, y tal como aparece en “El *Yatiri*” de Arturo Borda, donde se nota claramente el sincretismo:

Las hojas de la *coca* son los residuos de una doncella presumida, quien solía burlarse del amor de los hombres a poco de ofrecerles su cuerpo y sus *Encantos*. Entonces los *Yatiris* [adivinos y líderes espirituales] y los *Amautas* [sabios], en su afán de evitar que los hombres perdieran la cabeza y se quitaran la vida lanzándose al precipicio, solicitaron la muerte de la doncella, cuyo cuerpo fue seccionado y enterrado en los descuelgues del macizo andino. Al cabo del tiempo, en esos mismos lugares donde fueron enterrados sus despojos, brotaron unos arbustos que tenían la propiedad de adormecer la mente de los hombres, aliviar las penas del alma y mitigar la sed y el hambre (citado por Montoya en *Ciberayllu: “El Yatiri”* de Arturo Borda, 2002)

La doncella rompe los principios éticos de complementariedad, correspondencia y reciprocidad, se trasgrede la polaridad hombre/mujer cuyo objetivo es la unión matrimonial<sup>18</sup>, esto es, porque la doncella se

---

<sup>18</sup> Todo connubio entre campesinos se formalizaba después de un tiempo más o menos largo de cohabitación prematrimonial llamado *tincunacusa* en el sur y *pantanaco* en el norte. En él se buscaba que los futuros contrayentes pudieran descubrir la compatibilidad o incompatibilidad de sus

burlaba del amor de los hombres que se apasionaban por ella y provocaba suicidios de estos, rompía así, el orden cósmico vital, que al quebrarse produce un desorden el que debe ser reparado. En consecuencia, se debía lograr la armonía y el equilibrio cósmico, por lo que los *Yatiris* y los *Amautas* piden su muerte como justicia cósmica. El castigo es cruel, y como escarmiento es descuartizada, colgada en el peñasco, para que las mujeres no hagan lo mismo jamás. Cada parte de su cuerpo es enterrada en diferentes lugares, de los que brotan los arbustos de *coca*.

Así, el uso de la *coca* cumple la función poderosa de *ofrenda*, adivinatorio y para chacchar (mitigar la sed y el hambre), que vendría a ser el principio ético de reciprocidad (doncella=*coca*), lo que beneficiaría con sus propiedades de adormecer la mente de los hombres, aliviar las penas. La narrativa de la Virgen María, es colonial, surge para sincretizar la doncella, cuyo objetivo es anular el origen indígena de la *coca*, que es materialista, sensual por sus efectos adormecedores y que fue demonizado por los frailes por su uso en los rituales y prohibieron su consumo. Por otro lado se masificó, porque se había quebrado la administración Inca y el monopolio del uso de la *coca*.

Los cronistas coinciden en que los Incas, al menos durante el incanato, no permitieron el uso masivo de la *coca*, sino que estaba reservada para el culto a las *Wakas*, para la nobleza, y en ocasiones para ofrecerla como presente en las alianzas con los *curacas*, por servicios extraordinarios, por

---

psicologías, bajo la estricta vigilancia de sus padres; por cuanto el pantanaco podía cumplirse tanto en casa del futuro esposo como en la de la futura compañera. Lo que la mujer perseguía en el varón era que no desatendiese las chacras; y lo que apetecía el varón era que su esposa supiera manejar sin perder ni titubeos las cosas del hogar. Si la pareja se hallaba conforme, realizábase el matrimonio en las fechas programadas por las autoridades estatales (Espinoza, 2011: 129).

acciones heroicas, para las momias, para los *curacas*, etc. Cuando llegaron los españoles su consumo se generalizó, porque el Inca ya no la controlaba. Contrariamente, los españoles aprovecharon la circunstancia para enriquecerse: “En este reino del Perú no hay cosa más conocida que la *coca*, cuyo trato es de los gruesos y de mayor ganancia que hay en las Indias y con que no pocos españoles se han hecho ricos” (Cobo 1653, cap. XXIX).

La otra leyenda muy parecida a la anterior la encontramos en el origen ancestral de la *coca*, en el siglo XVI, Información en el Valle de Yucay (2 de julio de 1571):

Sobre el origen de la *coca* contaban los indios del Cuzco la leyenda siguiente: (antes que) estuviese como ahora está en árboles, era mujer muy hermosa y que por ser mala de su cuerpo la mataron y la partieron por medio y la sembraron, y de ella había nacido un árbol, al cual *llamaron /ma/macoca* (sic) y *cocamama* y desde allí la comenzaron a comer, y que se decía que la traían en una bolsa, y que esta no se podía abrir para comerla si no era después de haber tenido cópula con mujer, en memoria de aquella, y que muchas pallas ha habido y hay que por esta causa se *llamaron coca*, y que esto lo oyeron decir a sus pasados los cuales contaban esta fábula y decían que era el origen de la dicha *coca*. (Rostworowski, 1973: 199)

Así tenemos con nombre de *coca* al curaca Chañan Cury Coca, jefa guerrera de los *ayllus* de Choco-Cachona, así como la madre de Atahualpa se llamó

Tocto *Coca* (Rostworowski, 1986: 55). Otro cuento sobre el origen de la *coca*, lo encontramos en la narrativa contemporánea de Oregón:

**Texto N° 18:**

Qepa unaysi *coca* mamaqa yannin sacha kasqa. Yannin sachacha qina, yantapaq, huatiiakuna aytukunallapaq kasqa. Yurankunaqa *manam* ni uyhuakuna mikunampaqpas *allin*chu kasqa.

Juk punchausi Niño Jesús chinkakusqa. Qinaptinsi Qollananchik Virgen María maskasqa pisipay pisipay, qaparkachastin orqon qasan maskallaspa. Inti seqaykuptaqa *manaña* kaqña qayakachusqa, chakillankunapas arhuitakurusqaña. *Manaña* atipallasqachu ichiytapas, qinaspansi juk sacha sikichampi llantukuykusqa samapakoq qina.

Sachachaqa llakipayaymanta kumuykusqa kukuykusqa llantukunampaq. Qollananchik virgenqa juk rapichata siptiykusqa, siptiykuspa siminman.

Icha *kayhuanchu* yakunay*Ayni*, yarqayni susigarunman—Nispa.

Chaychamanta puni susigarun yakunayaynin, yarqaynin.

Chaychamanta punis Qollananchik Virgen Maríaqa sachachataqa unanchaykun:

¡Qanmi kanki llapa *Wakcha* masiykupa yakuyayaynin, yarqaynin tukucheq.

Chaymanta punim chay yannin sachacha mama cocaman  
muyurusqa, *Mamacha munaynin*huan.

Qollananchik Virgen Mariapa kallpallan *qochariramusqa* chay  
*coca* mamata kachuykuptin. Qinallam pasakusqa maskaq,  
qinaspanmi sara tipichkaqta tarirusqa huahuallanta, juk  
machuchakunapa chaupimpi, *yanapachkasqa* paykunata.  
Qaparispa pahuaykun, qompillampas lloqllasqa, ñahuillan junta  
heqeyoq, sonqollan junta llakiyoq

¿Imataq *qochallay* Karqa kay karukunaman pasakamunaykipaq  
huahuachallay Jesús?- Nispan makallasqa huaqastin.

Ama mamay huaqaychu, qinam pasanay yachakun. Qinatam  
taytay kamachihuan, huakchakunata *yanapanaypaq*.

Qollananchik Virgen María *tiyakuykun* huahuallan sara tipiyma  
tukuykasinankama.

Chaynapim *coca* mamanchik paqarimusqa, llapa huakcha  
masinchikuna akuykuptin, *yarqaynin*, *yakunayaynin*  
chinkacheq, sonqon tiyacheq.

### *Cocacha mamacha*

María Santísima llantukusqa sachacha

Kunan punchau llamkayniyta

Pasaykachiway<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Atrás, hace mucho tiempo, la coca madre era un árbol sin valor. Como árbol vano, sólo para leña y para cubrir las *pachamancas* era útil. Sus hojas no eran buenas ni siquiera para el alimento de los animales. Pero un día el niño Jesús se había perdido, entonces nuestra dueña y señora la Virgen María lo buscó hasta el cansancio, gritando por los cerros y quebradas lo buscó. A la caída del sol ya no estaba en su razón y llamaba desesperada a todos lados; sus pies se enredaron y ya no podía caminar. Entonces al pie de un arbolito se sombreó para poder descansar. El arbolito, de pena, se



Este cuento ha sufrido cambios diacrónicos, es decir modificaciones de una versión inicial que cuentan los *Yatiris* y los *Amautas* hasta una versión que ha llegado hasta nuestros días. Esta ha sufrido cambios como: sincretización de la doncella de los *Yatiris* con la Virgen María y el niño Jesús; el cuento de Doña Irayda sobre la *coca* y la versión de Doña Dora Quispe (60), Paulina Dolorier (40), coinciden con que la Virgen María, muy abatida, descansó debajo de un arbolito muy pequeño (la *coca*) y cogió. En el cuento de Doña Irayda, la hoja es venenosa y en el caso de Oregón es una hoja vana, que la Virgen lo bendijo y le dijo la función que debía cumplir en adelante, calmar el hambre y la sed. En la versión de Doña Irayda, cumple además función onírica *llakillayta*, *kusillayta willaykunawallaykipaq*, (mi tristeza, mi alegría para que me avises).

Otra leyenda da cuenta de la época de los incas:

Encolerizado, el dios cruel había condenado a un pueblo inocente a vagar hasta el fin de los tiempos por las altiplanicies de los Andes. Afortunadamente, los hijos del Sol, Manco Capac y su *hermana-esposa* Mama Oclo, divinidades propicias, velaban por los infortunados. Para que pudieran resistir el

---

inclinó para prodigarle sombra, entonces nuestra madre logró coger una hojita y luego de arrancarla la metió en su boca. ¿Tal vez con esto mi sed y mi hambre calmarían? Preguntándose. Desde esos mismos instantes calmó su sed y su hambre. También de esos mismos instantes nuestra señora y madre al arbolito le encomendó: ¡Tú serás el que mitigues la sed y el hambre de todos los pobres como yo! Desde entonces ese arbolito vano se convirtió en la madre *coca* por la voluntad de nuestra madre y señora. Las fuerzas de la virgen se empozaron cuando masticó las hojas, allí mismo prosiguió su búsqueda y encontró a su hijo ayudando a cosechar maíz a unos ancianos. Gritando se acercó, con la frente orlada de sudores, con sus ojos llenos de lágrimas y su corazón de tristeza. ¿Cuál fue mi pecado para que te ausentes a estos lejanos lugares hijo mio Jesús?- Diciendo lo abrazó llorando. No llores madre, este es mi destino a mí deparado. Así mi padre me encomendó ayudar a los pobres. La Virgen se sentó esperando que su hijo termine de ayudar en la cosecha de maíz. Así nació nuestra madre *coca*, para calmar el hambre y la sed de todos los pobres como nosotros. Por eso los campesinos antes de iniciar nuestras faenas agrícolas nos santiguamos con la señal de la cruz y oramos: *Madrecita coca Arbolito en el que encontró sombra María santísima. Hazme superar los trabajos de este día.* (Oregón, 2008: 20, 22)<sup>19</sup>

hambre y el frío les enseñaron a mascar las hojas verdes de un arbusto: la coca. De esta manera pudieron sobrevivir los incas.  
(Caribone, 1995: 5)

Manco Capac y Mama Ocllo hijos del sol enseñaron mascar la coca para que pudieran resistir el hambre y el frío en el peregrinaje de todo un pueblo en busca de la tierra anhelada y la lucha por la posesión del territorio cusqueño y la restauración del orden y la armonía perdidos. Es importante señalar que no se menciona su importancia ceremonial, sin embargo la evidencia histórica y arqueológica nos dan luces:

En el pueblo de San Gerónimo de Copa, anexo a la doctrina de Mangas, el licenciado Novoa descubrió en el pueblo viejo de Guanchui, un cantarillo pequeño vestido como una mujer con anaco, *lliclla* de cumbi, faja, vincha y representa a Coca Mama. El lugar habitual de esta *Waka* era una bóveda tapada con plumas de papagayo y a su lado hallaron dos conchas de mullu. (AAL, Idolatrías, Ley.82, año1666, fol. 444): La Coya.  
(Rostworowski, 1986: 81)

El cantarillo representa a Coca mama, la madre coca, ella fue encontrada con *ofrenda* de mullus. Rostworoski (2014: 134) explica que a la *Waka* Chaupiñamca se le celebraban rituales en su templo. Incluso con danzantes en la localidad de mama (actual Ricardo Palma, valle del río Rímac) porque allí sembraban chacras de coca.

Lo que a continuación referimos es la función de la coca, en cuanto a su génesis y función desde Nicaragua hasta Bolivia, “Loza Balsa (1992: IX) en

su monografía sobre la *coca*, afirma que desde épocas precolombinas la *coca* fue conocida por algunas culturas que se desarrollaron desde Nicaragua hasta Bolivia. (Santoni, 2007: 73)

Así, la *coca* tiene un origen ceremonial ancestral, erótico y de desinhibición sexual. Desde sus orígenes, la *coca* tiene carácter eminentemente ceremonial; está presente en las *ofrendas* o *pagos* a las *Wakas*, *Huamanis*; en la mesa de los *Yachaq* para dar fuerza. Como aperturadora del diálogo en confianza, el ofrecimiento de un puñado de *coca* hace de los interlocutores, hermanos (as), los acerca, establece el contacto. Cuando se ofrece la *coca*, quien lo recibe lo hace con las dos manos, lo cierra entreabierto y lo besa reverente:

**Texto N° 19:**

¡Gracias!, ¡mamay! Akuykusun, fluye el *willakuy*, generalmente en el *velakuy* (no siempre) la *coca* abre la conversación y el pensamiento profundo, la meditación, cumple un papel importante en la comunicación.

**2.2.4 Qella**

Las manifestaciones de laboriosidad y ociosidad en las narrativas del *Qella* lucero (antropofagia), tiene semejanzas con los relatos recogidos por Taípe y Orrego (Ver cuadro N° 3), donde los *Qellas* son castigados en estrellas, pléyades, helada granizo y mal viento. Da cuenta que los *Qellas* no tuvieron cuerpo para el funeral (no había nada más angustioso y desgraciado no tener momia) y los ritos posteriores obligados a los familiares de su cuidado, porque se creían que aún quedaba el *camaquén* y cada año había que

llevarle *coca*, *chicha* y comida. Además de astros y cometas, *llamados*, osos, *llamas*, ríos, *cabrillas*, *maq̄tas* o *maman mirccuni*, sapos, zorros, serpientes (vía láctea), *perdíz*, *chakana* (cruz del sur). Por otro lado se convierten en guías de la agricultura como parte del calendario andino (astronomía y astrología).

### Texto N° 20: El Qella lucero

Dos *maq̄tas* ociosos simulando sembrar mienten a su madre durante el periodo de siembra de papa, y cuando era tiempo de la cosecha la viejecita fue a la chacra y con su azadón empezó a escarbar la papa, en eso apareció un hombre y le increpó ¡señora! estas escarbando mi papa ¡no! Mis hijos han sembrado, ellos me han dicho que recoja, ¡señora!, *wawaykikunaqa qalawatakurqam kukata akukuspa cigarruta pitakuspa*, ¡*manam llamkarqakum!*, señora *mallichisqayki aspikuy atispaykita apakuy*. Descubierta el hecho, aún siguen mintiendo. Prepotentemente reclaman comer carne, “*Aychallaw, aychatam mikuyta munani, ¡mamay aychallaw!, ¡aychallaw!* Su madre, ante tanta insistencia, va detrás de la cocina y se corta una lonja de su muslo y les prepara la comida:

¡Mi propia carne están comiendo ¡*Qellas!* Increpa la madre.

Los *Qellas* estaban tranquilos, comiendo. En eso apareció un ventarrón fuerte y los arrojó al cielo convirtiéndolos en luceros,

para que eternamente alumbren como lucero de la mañana y lucero de la noche. (Doña Irayda, 71 años)

Aparentemente es una narrativa inconclusa y de final feliz, ellos son convertidos en hermosos luceros, a pesar de haber cometido las fechorías a su madre. Sin embargo para la cosmovisión andina, es la memoria de los principios éticos cognitivos y este es el escarmiento del castigo a la ociosidad, transgresión a la laboriosidad, la mentira, la deslealtad y la provocación de muerte de la madre. Es antropofagia, es un rompimiento claro de las normas que sustentan la producción y la laboriosidad. El *Qella* por lo tanto rompe la ética cósmica de la reciprocidad y complementariedad del trabajo que permite el equilibrio en la reciprocidad. El “ocioso” no constituye el eslabón de soporte para la supervivencia humana, los *Qellas* recibieron castigo al ser arrojados al cielo:

La muerte para el mundo andino era el pasaje de esta a la otra vida. Por eso nadie se atormentaba frente a ella, porque estaban seguros de que sus descendientes y sus *ayllus* cuidarían de su cadáver momificado o simplemente disecado, llevándoles comidas, bebidas y ropajes durante todos los años del futuro. En dicho aspecto lo único que les acongojaba era que pudieran ser quemados o pulverizados, porque eso sí significaba su desaparición total. [...] creían entre otras cosas: que el *camaquén* o fuerza vital muere o desaparece cuando el cuerpo vivo o el cadáver se le quemaba o desintegraba. (Espinoza, 2011: 475)

Los *Qellas* no tuvieron cuerpo para el funeral, ni los ritos propiamente éticos, para el *runa* era de primordial importancia la conservación del cadáver, “no había nada más angustioso que la desaparición de los cuerpos de sus antepasados, o pensar que el suyo propio iba a correr ese luctuosísimo destino. Constituía la peor desgracia que podía ocurrirle a alguien” (Espinoza, 2011: 476). Los *Qellas* recibieron el peor de los castigos.

María Rostworowski al analizar los vocablos padre, madre, hijo, hija menciona a Gonzales Holguin e indica: Un verbo sumamente extraño y que necesita de una interpretación psicoanalítica es:

“Mirccuni” – comer a su padre o madre, que por ser pecado estupendo le dieron vocablo propio, y en el cielo fingieron una estrella contraria a este pecado y que influye contra los que lo hazen, que llaman Maman mirccuc cuyllur, que dize, Estrella de los que comen a su padre o madre. “Maman mircu – unas estrellas caue el cruzero”. (1986: 93)

La narrativa del *Qella* recogida coincide con lo planteado por Rostworowski ya que el *Qella* lucero, además de *Qella*, comió como potaje de la pierna de su madre. Al parecer por eso le dieron un vocablo propio, por tratarse de una trasgresión ética de la reciprocidad y complementariedad cósmica de muy grandes dimensiones. La infracción estaría dada por el rompimiento de las características: de madre, gen y cacica recuerdo ancestral del matriarcado y la poliandria por un lado y por otro, este mirccuni se explicaría porque los *maqtas* son *Qellas*, llullas, no solo ociosos sino antropófagos (comen la carne de su madre). El castigo fue tan grande que no tuvieron funeral ni

cuerpo para momificarse y esperar la vuelta a la vida a través del *camaquén* y por último el miedo a las ordenanzas del Inca. Recordemos que la preponderancia de la mujer era muy importante, para

1572; precisamente en la época en que Toledo gobernaba en el Perú, era cacica de esos pueblos doña Isabel *Capullana*. Concretamente se expresa que era cacica y señora de dicho pueblo de Sechura, de sus parcialidades y de los indios e indias de dicho repartimiento [...] El sistema del matriarcado era muy común en los diferentes pueblos del mundo antiguo. (Moya, 2006: cap. V)

Así quedaría explicado este término *mamam mirccuc qoyllur*. Por último, para explicar la astrología Alberdi Vallejo, hace referencia a la constelación andina del oso como personaje celestial lujurioso:

(...) el oso andino encarna a los espíritus malignos de los incestuosos (*qarqa*) de los hechiceros (*layqa*), de los lujuriosos (*wachoq*), de los cuatrerros (*waykoq*), de los patricidas (*Tayta mamata mikuq*) y a todas las personalidades y transgresoras de las normas morales y éticas estatuidas por la comunidad andina. (Alberdi, 2008: 27-28)

De manera que existe en la cosmovisión andina toda una constelación para los transgresores de la complementariedad y la reciprocidad de los principios éticos. Las ordenanzas Inkas de Guamán Poma de Ayala (1615) y de cronista anónimo (1595), son las más numerosas y alguna de estas ordenanzas en Juan Betanzos (1551), Pedro Cieza de León (1553),

Fernando Santillán (1563). De modo que quedan corta y muy limitadas las supuestas máximas *ama sua*, *ama Qella*, *ama llulla*, que son los menos para las numerosas normas morales y éticas que el Inka había dado para su fiel cumplimiento, y que constituían los pilares para el buen vivir y el bien hacer. A continuación, la ordenanza sobre el castigo por la ociosidad:

De ellos sucios de cauesa y de la cara, de la boca hidiondo y de los pies y manos y de la rropa que traían sus bestidos, le castigaua cien asotes con una uaraca (honda), y toda la suciedad del cuerpo y de la cara y cauesa, pies y manos, esta cucidad les daua a ueuer a él mismo o a ella por castigo. Y si no lo linpiaua ni estiercolaua su chacra (sementera) toda

La yerua amarga o no amarga hazía moler y rrebuelta con rines. Porque no le hiciera daño le dauan a ueuer dos queros (vaso de madera) o mates grandes en público plasa por su peresa y culpa, estos castigos estaua executado en los sucios y peresoso. (Guamán Poma, [1615] 2009: 27)

Además de la ociosidad la transgresión a la laboriosidad de los *maqta*s se sumaba la mentira *llulla* y la eminente muerte de su madre por la herida infringida por ella misma y la correspondiente antropofagia. En las ordenanzas siguientes del Inka se encuentran la gravedad de la transgresión:

Castigo de mentirosos y perjuros que dezían *llulla rimac*, *pacha pantac*, *llullata ynti uaca bilcata pacha mamata sucaric* (los que hablan mentiras, confunden el mundo, levantan falso testimonio



contra el sol, los waqas y willkas y la madre tierra): Castigauan a éstos con unos asotes que llamauan uauquin songo que era tejido como cordón y era de cabuya. A la punta del asote estaua pegado cuero souado dos doleses tamaño como sapato de niño. Con ello de dauan ueyte asotes que les acaua las entrañas. Esto fue castigo de los perjuros, cocimanta nacacuc (el que jura en falso). (Guamán Poma, [1615] 2009: 27)

Los *maqtas* mintieron a su madre en todo momento, pues frecuentemente iban a la chacra en todo el ciclo de la producción de la papa, a trabajar, pidiendo *merienda, coca, cigarro, llipta* a su madre, que estaba contenta, diciendo que este año sí voy a tener comida, no pasaré necesidad. *Aspikamuy papaykita*, le dicen los *maqtas*. Ella va a la chacra con su manta y su rejilla a escarbar sus matas de papa y siente una gran desilusión y humillación al comprobar que no eran sus matas de papa, que sus hijos no habían trabajado y cuando llegó a su casa, ella les reclamó, pero los *maqtas* reaccionaron prepotentemente diciendo “Aychallaw, aychatam mikuyta munani, ¡mamay aychallaw!, ¡aychallaw!”. Entonces la señora fue detrás de su cocina cogió un cuchillo y cortó una lonja de su pierna y fue a cocinar. Los hijos contentos estaban comiendo y vino un viento fuerte y se los alzó al cielo convirtiéndolos en lucero, como castigo cósmico. Para merecer semejante castigo para la cosmovisión andina, está la muerte de la “madre”. Veamos la ordenanza del Inka: Según Guamán Poma y de un cronista anónimo:

Castigo de matadores de qualquier suerte que mató al yndio o a la yndia: Allí le castigan y le matan con piedras al que lo hirió

o que le sacó los ojos o dientes o le quebró un brazo o piernas. Manda que pague la misma pena del herido y no pase a más. Esta es la sentencia [e]xecutada en estos delitos (Guamán Poma, 1615: 27). 11ro: “Todo género de homicidio que se hiciere fuera de guerra, sea punido y castigado con pena de muerte natural, en esta forma: quien mata a su padre ó a su madre, que muera y sea hecho cuartos, lo mismo si matare á sus abuelos ó hijos, quien mataré algún niño ó niña, muera despeñado ó apedreado... quien á otro particular del pueblo, que muera ahorcado”. (Cronista anónimo, [1595] 2009: 16)

El castigo para el que daña o mata, es con la misma falta. El cronista anónimo es más preciso, indica quien matare a su madre o padre muere descuartizado, pero si matan a un particular, es decir, que no sea miembro del *ayllu* lo matan ahorcado sin tormento. Se aprecia una actitud de pertenencia y cohesión fuerte del *ayllu* cuya transgresión es el castigo cósmico que ha pervivido metafóricamente hasta nuestros días. En las grandes metáforas del *willakuy*, premunidos de saberes ético cognitivos ancestrales, que ha quedado en el inconsciente.

En el cuadro número N° 3 de Taipe y Orrego (1998: 49) identificamos el robo (*sua*) que la ordenanza del Inka precisa:

“Yten. Mandamos que no ayga ladrones en este rreyno nique ayga salteadores, suua poma ranra, y que por la primera, fuesen castigados quinientos asotes y por la segunda, que fuesen apedreado y muerto y que no la enterrasen su cuerpo,

que lo comisen las sorras y cóndores”. “Yten. Mandamos que los que hallasen que lo rrestituyesen lo hallado y lo pagasen el hallasgo por donde auía deser castigado por ladrón y acá a de pereser luego”. (Guaman Poma, [1615] 2009: 18)

El robo *sua* era un agravio de grandes dimensiones, la primera era castigado con quinientos azotes y la segunda era muerto apedreado y sin derecho al funeral y el cuerpo deberá ser devorado por la alimañas.

3ro: Quien hurtare cosa de comer ó de vestir, ó plata ó oro, sea examinado si hurtó forzado de la necesidad y pobreza, y si hallare que si, no sea el tal ladrón castigado, sino que el tiene el cargo de proveedor, con privación de oficio porque no tuvo cuidado... y désele al tal ladrón lo que hubiere menester de ropa y comida y tierras y casa... que si dende adelante hurtare, que ha de morir. Si se averiguase que hurtó por vicio ó por haragán y ocioso, muera ahorcado, y si fuese hijo de señor, muera degollado en la cárcel. (Cronista anónimo, (2009: 17)

En todos los casos se investigaba, salvo en aquellos delitos flagrantes donde el castigo era de inmediato. En caso de robo, si el delito era por necesidad y pobreza, al infractor se le proveía de aquella falta de necesidad. Al *runa* se le perdonaba el hecho, pero si volvía a robar por vicio, haraganadería y ociosidad entonces se le aplicaba la pena de muerte por ahorcamiento. Si era noble la muerte era por degollación en la cárcel

**Cuadro 3: Laboriosidad y ociosidad en los siguientes relatos andinos**

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA	TÍTULO/RELATO	Nº DE HERMANOS	TRANSGRESIÓN	TRANSFORMACIÓN
M. Solís	“Los hijos haraganes”	Siete	Ociosidad y Antropofagia	Estrellas
N. Taipe/ A Orrego (1997)	“El Sol, la Luna y las Estrellas”	NoDeter- minado	Ociosidad, mentira y antropofagia	Estrellas
A. Orrego (1997)	“De un hijo ocioso que se transforma en Venus”	Uno	Ociosidad, mentira y antropofagia	Venus
N. Taipe (1992)	“Antish”	Siete	Ociosidad, mentira y antropofagia	Pléyades
C. Villajes (Córdoba 1979 y 1986)	“La madre tierra y los hermanos haraganes”	Tres	Ociosidad, robo, Mentira y antropofagia	Helada, granizo y mal viento
N. Matayoshi (1982)	“Los hermanos Ayan Tupa”	Tres	Ociosidad, mentira y antropofagia	Helada, granizo y viento
E. Cisneros Gutiérrez, sf)	“Los tres hermanos Ayan Tupa”	Tres	Mentira, Robo y Antropofagia	Helada, granizo y viento
L. López y otros (en García, 1991)	“Hermanos ociosos”	Tres	Mentira, Robo y Antropofagia	Helada, granizo y viento
Granadino/Jara (1996)	“ Historia de los tres ociosos”	Tres	Robo y antropofagia	Helada, granizo y viento
C. Ramos (1992)	“La suerte de los tres perezosos”	Tres	Mentira y Robo.	Ninguna: Sólo son expulsados del hogar

“Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos”, Godofredo Taipe y Amparo Orrego 1998: 49

En el cuadro Nro 3 encontramos además de mentira, ociosidad, antropofagia y robo, que provocan el rompimiento del principio ético y moral de la cosmovisión andina de la complementariedad y reciprocidad, transformándolo no solo en el planeta Venus llamado *Qella* lucero, sino en granizo, helada y viento. La constante es la antropofagia que vendría a ser el elemento, la llave, para el castigo mayor de convertirlos en escarmiento infinito, y de servicio astronómico (complementariedad) y que cumplan su función, es decir la de guía en la agricultura.

### 2.2.5 Qarqaria

Las narrativas sobre laboriosidad y ociosidad dan lugar a relatos sobre el *Qarqaria* y están elaboradas para provocar miedo, trayendo al presente la memoria ancestral de castigo al incesto. En las entrevistas están muy

presentes a través de apodos. O designando que personas del pueblo son *Qarqarias*, porque provocan miedo de noche. Estos son productos de la transgresión ética de la complementariedad y la reciprocidad de la relación sexual, porque el orden cósmico fue alterado severamente, cuyo castigo cósmico es el *Qarqaria*. La designación de *Qarqaria* al que cometió incesto es condenarlo al exilio voluntario. El incesto en tiempo de los Inkas era severamente castigado y establecido como una norma, veamos “Los incestos con los tíos y sobrinos, ó con primos y primas en segundo grado, ó afines en primer grado sean ambos castigados con pena de muerte de horca ó apedreados” (Cronista anónimo [1509] 2009:15). Lo mismo refiere (Guamán Poma [161] 2009: 19): “Yten: Mandamos que nenguno se cazazen con *ermanani* con su madre ni con su prima *ermana* ni tía ni sobrinani parienta ni con su comadre, so pena que serán casti-gados y les sacarán los dos ojos y le harán quartos y le pondrán en los serros para memoria y castigo, porque sólo el Ynga a de ser cazado con su *ermana* carnal por ley”. La memoria ancestral de estas ordenanzas ha trasladado en la imagen de la *llama* monstruosa, terrorífica de dos cabezas, como castigo a los infractores de estas normas (ver Anexo 4). En el cuento *El cura y su mula*, el cura Negrón convivía con su *hermana* y se condenan ambos, el demonio se los lleva al infierno en cuerpo y alma montado en la mula (incesto). El otro cuento, “El condenado y su novia” (ver Anexo 3) los enamorados huyen de la casa paterna porque les prohíben casarse o mantener la relación, evidentemente se trata de un incesto, el joven regresa a su casa por dinero, a media noche, y al ser confundido con un ladrón su padre lo mata, se condena y va en busca de su compañera y después de muchas peripecias

finalmente se la come. Es condenado por incesto. “El solo hecho de darse la palabra de quererse y nunca olvidarse no puede justificar una huida de la casa paterna ni un viaje a la “montaña” donde se recluyen los enamorados incestuosos” (Morote: 1998: 130, cf. Pérez 2005, Gonzales 2014). Estos dos cuentos indican el miedo al incesto, pues se encuentra sincretizado en la narrativa “El cura y su *hermana*”, “El demonio y el infierno”, y por otro lado pudieron haber sido hermanos o primos hermanos. Encontramos expresiones ocultas de la memoria ancestral, en el castigo al incesto en forma sincretizada, la *hermana* del cura se levanta del ataúd y el caballo que es demonio se lo lleva al infierno en cuerpo y alma. En el otro caso el condenado incestuoso come a su compañera (pariente muy cercana) que Morote Best aclara en la cita. Aquí el castigo al incesto es condenarse, comer gente, niños, ante el rompimiento del principio ético reciprocidad y de la complementariedad sexual que en tiempos ancestrales al *llamar Qarqaria* a alguien era condenarlo al exilio.

### **Texto N° 21: El Qarqaria**

Don Cipriano fue a casa de su amigo a Janan Wasi, era bastante nochecita y había llovido, en eso al voltear la esquina se topó con una *llama* con dos cabezas una de hombre y otra de mujer con tetas y alrededor de la cintura ancha estaba amarrada de pushka tullus (usos de hilar), llevaba ropa de lana de *llama* en piltrafas, los pelos empelotados incluso en el cuerpo, estaba dándose de cariños cuello con cuello con la otra cabeza, que en vida fueron hermanos amantes que unos días antes habían sido enterrados. (Doña Irayda, 71 años)

En las veladas se cuentan acerca del *Qarqaria*, como anécdotas, apodos al que se sospecha que mantiene relaciones con un pariente muy cercano, o se:

**Texto N° 22:**

“Identifica a la pareja de *Qarqarias* y se le encara feamente de su relación incestuosa, así como refiere Doña Daría. (53)

**Texto N° 23:**

“En la comunidad de *Jatuspata* cuando se comprometen prima con primo le ponen apodo de *cunca*” (cuello largo como de la *llama* para referirse al *Qarqaria*). (Don Rubén Talavera: 60)

El *Qarqaria* es un condenado como refieren en el siguiente cuento, recogido en Angaraes provincia de Huancavelica:

**Texto N° 24:**

Existe un sobrehumano que otros lo llaman condenado, tiene la forma de un ser humano y que a veces se convierte en animal de diferentes tipos, su principal objetivo es comer niños, recién nacidos y así sobresalir de ese cuerpo mágico, este sobrehumano principalmente camina sobre campos y en tiempo de cosechas. Origen: según los cuentos, esta especie proviene del contacto de dos sangres del mismo tipo, es decir cuando hay una relación íntima entre hermanos, padre e hijos entre otros familiares directos. (Don Andy: Angaraes)

En tiempos ancestrales “regía la prohibición del incesto o endogamia entre los sujetos componentes de una familia nuclear [...] esto en lo que respecta al campesinado o *hatunruna*, pero no entre los señores o *curacas*, para quienes se permitía tanto el incesto como la exogamia” (Espinoza, 2011: 115). Es decir, la nobleza practicaba, simultáneamente, el incesto, la endogamia y la exogamia; mientras el *hatunruna* forzosamente la endogamia y la monogamia. El *Qarqaria* es producto de la transgresión ética de la complementariedad y la reciprocidad de la relación sexual de los componentes de la familia nuclear (principio ético del *allin kausay*) porque el orden cósmico fue alterado severamente cuyo castigo (*Qarqaria*) es la justicia cósmica, son condenados porque han cometido incesto, antropófagos insatisfechos, devoran hombres, mujeres incluso niños, transgresores de todos los principios éticos. Así sufrían condenados en la envoltura simbólica de la *llama* de dos cabezas, en este caso por la transgresión a los principios que regulaban la sexualidad: Por consiguiente en estas narrativas hay una transgresión al principio de complementariedad y reciprocidad sexual, para cuya regulación el castigo consistía justamente en tildarlo de *Qarqaria* al transgresor ante la comunidad, para que este se vaya (expulsado) por sus propios medios (*Wakcha*) para siempre. Sin *ayllu* era peor que la muerte.

**Texto N° 25:**

Las *llamas* machos pueden matar a sus hembras en el apareamiento, por lo que sus dueños, los pastores de altura, lo ayudan. (Vilcapoma, 2010: 23)



También por esta característica de la *llama* lo comparan con los que cometen incesto.

**Texto N° 26:**

Latigan a la pareja de incestuosos y la comunidad les *llaman* la atención feamente. (Doña Daría Ruíz: 53)

La nobleza inca y los *curacas* fueron incestuosos, los *runas* debían casarse con un miembro de otra familia nuclear perteneciente a su *ayllu* y eran monógamos; la exogamia, la endogamia y el incesto solo eran permitidos al Sapa Inca y *Curacas* (poligamia).

**Texto N° 27: El perro y su novia**

Una pasña estaba comprometida con un forastero quien solo iba de noche a visitarla, jamás de día. En el día estaba a su lado como un perro y no le dejaba para por más que lo masacraran. Y la madre sospechó que se trataba de un encanto, le dice a su hija que también los animales se convierten en hombres para engañar a las muchachas.

Su mamá encendió una vela dentro de una olla de barro al borde de la cama y a través de la luz observó un perro y de inmediato lo mataron con toda su familia. (Doña Marina, 68 años)

Para entender estas narrativas es necesario recordar el concepto de *ayllu* éste estaba conformado por las familias nucleares (conyugales) y compuestas (familias nucleares y sus familiares cercanos); los miembros del *ayllu* tenían vínculos sanguíneos y descendían de un antepasado común

(Ñaupaque) por ende compartían una “pacarina” (lugar de origen), los *hatunrunas* tenían matrimonios endogámicos, monogámicos, es decir se casaban entre los miembros de un mismo *ayllu*, pero no podían recurrir al incesto (los *runas* debían casarse con un miembro de otra familia nuclear perteneciente a su *ayllu*); la exogamia, la endogamia y el incesto sólo era permitido al Sapa Inca y *Curacas* (poligamia). Por consiguiente en estas narrativas hay una transgresión al principio de complementariedad y reciprocidad sexual.

Por una parte porque el perro es una posible *Waka* que convertido en humano pretende casarse, ya que solo se deja ver como humano por las noches, lo que se deduce por el comentario de su madre acerca del encanto que para comprobar encienden una vela dentro de una olla al borde de la cama, al observar que es perro lo matan. Por otro lado, da entrever el rompimiento del principio ético de la endogamia, es forastero, no es del *ayllu* y en tiempos modernos que las pasñas se cuiden de los desconocidos que pueden ser víctimas de engaños. El castigo cósmico ancestral viene a ser la rememoración de las uniones matrimoniales con miembros del mismo *ayllu* y no de la familia nuclear, pero sí de la misma pacarina, por ello el forastero que no pertenece al *ayllu* es castigado con la muerte, por faltar al principio ético de la complementariedad, reciprocidad y correspondencia sexual del equilibrio familiar.

### **Texto N° 28: Unchuchukuy Lucio**

El murciélago convertido en humano estaba de novio. La pasñita le invitó a una faena de cosecha de maíz, pero el

murciélago no sabía trabajar, era ocioso en eso pasó por ahí Lucio unchuchukuy, apresurado le propuso reemplazarlo en la faena. Para convencerlo le dijo, las tres primeras noches después de la boda dormirás con mi chola y para terminar de convencerlo dijo solo vas alcanzar las semillas no te vas a cansar, Lucio aceptó, se ató una manta a la cintura y empezó a trabajar de punta a punta incansable, en un momento dado fue detrás de la pared a orinar, en eso lo encuentra al murciélago éste le dice “¡Aja! Eres buen trabajador, solo tres días con mi pasña, es el trato”. En un descuido mató al murciélago y regresó a la faena, los padres de la pasña estaban contentos y de inmediato buscaron padrino, madrina para que se casen, Lucio dijo no tener plata para no casarse, pero cuando se encontraban derrochaba mucha plata. La mamá sospechó del encanto y para comprobarlo encendió vela dentro del porongo y lo puso al borde de la cama y vio a través de la luz al animal y toda la familia lo mató. (Doña Marina, 68 años)

Rompimiento de la complementariedad sexual, en este caso el sujeto ético no es la pasña sino el *ayllu*, porque el futuro yerno debe cumplir el requisito de ser buen trabajador, por ello el murciélago cede el trabajo (ocioso) al unchuchukuy (excelente trabajador) este es aceptado con entusiasmo por el *ayllu*, pero es mentiroso *llulla*. Por otro lado, Lucio engaña fingiendo ser humano, y por su naturaleza animal es transgresor de todas las normas, aparenta no tener dinero para evadir el matrimonio. Se debe tener en cuenta

la eficiencia simbólica moral, al momento de elegir pareja, no debe ser forastero sino miembro del *ayllu*, no debe ser mentiroso, no debe engañar, no debe asesinar, lo cual en la memoria ancestral es castigado con la muerte. La transgresión de estos principios morales ahonda el desequilibrio cósmico de la complementariedad dual, cuyo castigo es la muerte, no por la *pasña* sino por el sujeto ético colectivo que es el *ayllu*, porque el cumplimiento de los principios éticos morales que rigen también para el *tinkuy* o elección de pareja, es ejercido por el *ayllu* donde prioriza que se acaten las características que debe cumplir el novio y la novia, hasta la unión final con el matrimonio.

### **Texto N° 29: El encanto del perro**

La pasña, desoyendo los consejos de sus padres se veía a solas con un joven solo de noche, nunca en el día. Su mamá se dio cuenta que estaba embarazada y agarrando una leña le hizo confesar lo que ocurría, y le dijo que le presente al muchacho, porque sospechaba que era víctima del encanto a lo que el joven le dijo, que vayan mañana a un banquete al que había sido invitado, y quiero que me prestes tu manta nueva para amarrarme a espalda para que me reconozcan. Fueron al lugar indicado y encontraron una *manada* de perros devorando un burro muerto, el perro con la manta nueva se acercó moviendo la cola con el hocico sanguinolento a lo que madre e hija se retiraron molestas. Al día siguiente convino con sus padres para que le encierren con el joven en el cuarto con trancas y así, ésa noche al joven le dieron una gran paliza

hasta que poco a poco se fue convirtiendo en perro y confesó que estuvo en el festín del burro muerto con sus amigos. (Doña Petronila: 48 años)

El castigo físico y la obediencia estricta a los padres son ancestrales, así como el respeto a los mayores. Al estilo de los mandamientos Judeo Cristianos y el Código de Hamurabi, que ciertamente estaban presentes en la moral colonial ya que somos también parte de ella. Y además huelga comentar sobre las ordenanzas de Guamán Poma de Ayala que también no estuvo exenta de matices de la ética y la moral colonial.

Yten: Mandamos que los mosos y niños que fuesen muy ubidente y a sus padres y madres y a los demás biejos ancianos y señores grandes y a los mayorasgos de todo deste dicho rreyno, no cumpliendo, por la primera, fuese asotado; por la segunda fuese desterrado a las minas de plata o de oro. (Guaman Poma, [1615] 2009: 18)

El perro es recurrente en los *willakuy*, por lo que incluso tiene adoratorios y está asociado al dios Huallallo que se caracterizaba por comer gente y era la deidad de los Huancas. Debe ser por ello que los *willakuy* sobre perros abundan por estas zonas.

Cuando Huallallo, de vencedor, cayó vencido y huyó, fue *sentenciado* [por Pariacaca] a comer perros, por haber sido antes devorador de hombres. También ordenó que los huancas le adoraran; y, como su *dios* comía perros, también los huancas le *ofrendaban* estos animales y ellos mismos se

alimentaban de perros. Y esa es la razón de por qué a los huancas le *llamamos* comeperros. (Avila, 2007: 55)

Así como los zorros son a manera de perros de los *Huamanis*, también el Huallallo Carhuincho tiene su perro *llamado* karwancho, refiere la siguiente cita extraído de un cuento:

Los dioses procedieron a castrarlo y desterrar de la tierra a la luna solitaria. Escondieron el órgano viril entre las joyas de un curaca Pacora de Huamanga. Fue Qalalu expulsado de la tierra acompañada de su perro karhuancho. Le pusieron de guardianes al sol y a los hermanos Chisi Chaska y a *Qella* Maqta Qoyllur, quienes cuidan de que el reo no regrese jamás a la tierra. (Alverdi, 2011: 74-86)

Así el perro de Huallallo sube y baja de la luna a la tierra buscando el órgano viril de Huallallo infinitamente. El perro adquiere importancia de *ofrenda*, alimento y mascota, en el imaginario del *runa* se atreve a convertirse en humano para casarse con las *pasñas*. Pero también esto es un imaginario simbólico para indicar que los pretendientes ajenos al *ayllu* son peligrosos originando el rompimiento a la complementariedad cósmica dual sexual. Sin importar el embarazo de la *pasña* lo expulsaron del *ayllu*.

Para un indígena la unión con un mestizo o con un forastero 'de Dios sabe donde', no es recomendable. La unión que implique el refuerzo de dos grupos de familias que ya son próximos alianzas matrimoniales, por negocios [...] será bien,

como también la que signifique un acceso y complementación de bienes”. (Ortiz, 1993: 165-167)

El forastero no es bienvenido, puesto que en la comunidad es muy importante ser conocido y los matrimonios muchas veces son para establecer alianzas o intereses de bienes y deben pertenecer al *ayllu*.

### 2.2.6 Encantos

En el mundo andino encontramos una serie de cuentos donde se menciona en forma recurrente la palabra encanto. Dícese cuando hay encuentro con una deidad al que se invade sus dominio sin haberle honrado con un *pago* (el libre tránsito).

#### Texto N° 30

“Encantu jpirun” lo agarró el encanto, eso significa generalmente la muerte, si no es así, la deidad lo convierte en *Puquio* (*manantial*), en huancas, en piedra, en río, en laguna o mueren vomitando sangre, la siguiente narración ilustra el concepto de encanto:

#### Texto N° 31

Con un amigo fuimos a coger flores de lima lima al *Apu Azapara*, para *Santiago*, yo masticaba coca y fumaba cigarro, poniendo su coquita al cerro, pero mi amigo no creía en esas cosas, *inti ritipi kuyayllapaq lima limakuna wiñachkan warku warku qaqakunapi, kay lawpi, wak lawpi ancha sumaq, ancha*

*sumaq, chaytañataq qatiniku...*<sup>20</sup> me di cuenta del encanto a tiempo, y media vuelta dejé todo, llamé a mi amigo y no me hacia caso, en ése instante se oscureció el cielo bajó una neblina espesa hasta el piso, se perdieron nuestras huellas, mi amigo se perdió para siempre y a mí me encontraron después de varios días, malherido. (Sebastian De La Cruz, 35 años)

Si recurrimos a la definición del diccionario de la Real Academia Española: encanto significa “persona o cosa que suspende o embelesa”. Si esta definición lo trasladamos a los cuentos encontramos que las *Wakas*, las lagunas, los nevados, los *manantiales*, los ríos, *purunkuna* (lugares salvajes, bravos), producen *encantamientos*, no solo el embelesamiento, suspensión instantánea, sino una acción, de acuerdo a los principios de la eticidad del bien vivir de reciprocidad y complementariedad entre la naturaleza y los hombres.

En la cosmovisión andina, el mundo se halla lleno de “*encanto*”, término que aún en el imaginario andino, remite directamente a la acción de seres y fuerzas cuya condición no es reductible a la dimensión espacial geometrizada y cuantificable. Siendo así, se entiende que en la sesibilidad andina prehispánica el mundo está encantado, lleno de dioses. (Depaz, 2015: 168)

En muchos casos se convierten en piedra, como el caso de los relatos de Domínguez Condezo en su libro: *Pastores y cazadores encantados*: Margo

---

<sup>20</sup> En el sol en la nieve, hermosas las lima limas están creciendo, colgados en las rocas, aquí allá, muchas muy hermosas flores, y a ellas vamos siguiendo.



*Warmi*. El venado encantado. *Wamali Warmi*. Chuntagucha, Lakshaygucha, PichgApuquio, Pumachawin, CondorWaka (2003: 76-81, 89,91). En el caso de la pastora, se convierte en laguna y sale en luna nueva; en el caso del venado, en “El cazador y el venado”, se convierten en piedra; o en otra narrativa, la *Jipash* vive encantada dentro del cerro con el *Jirka*, en “La laguna Chuntagucha” chúcara, llueve siempre cuando pasa algún forastero; en “PichgApuquio”, hay un zorro y una pastora convertidos en piedra<sup>21</sup>, en este caso, considerando a los zorros como perros de los *Huamanis*, tiene sentido el castigo infringido por las deidades a la pastora que golpeó al zorro.

### **Texto N° 32: El Encanto de la laguna negra**

Virginia, pastaba ovejas como de costumbre a la orilla de la laguna, ella se sentaba tejía ó hilaba todo el día. Vivian en Pallqa, Cuando vio de repente a la orilla de la laguna a su padrino Ernesto, sorprendida se acercó respetuosa a saludarlo, y ofrecerle un carnero para su madrina, a lo que se negó, y le dijo: “Solamente vine a verte”, palmeándole la espalda y de pronto la abrazó con fuerza. ¡Jesús, María y José! ¡Qué le pasa padrino! ¿Por qué me ha besado? ¡Yo no soy tu padrino Ernesto! Y la sedujo .No vas a conversar con ningún hombre, tampoco vas a contar lo nuestro a nadie, porque soy muy

---

<sup>21</sup> En referencia a la piedra, elemento que la sensibilidad andina asocia a la vida y aún a la plenitud de la vida [...] las piedras hablan y se alimentan, porque son deidades, animales u hombres que tomaron esa forma. Cada lugar cuenta historias al que sabe interpretar el tejido de signos allí desplegados. Los animales también saben —a veces más que los hombres y los mismos dioses y pueden comunicar ese saber; la coca conversa, responde a las preguntas y media entre los dioses y los hombres; el árbol tiene madre; la lluvia es hembra o macho; el cóndor o la golondrina otorgan sus poderes y hasta su forma a los hombres que los veneran; los astros duermen, se despiertan y comunican a los hombres el curso de los acontecimientos. (Depaz, 2015: 168-169)

celoso. Te daré todo lo que quieras, todo tus deseos lo cumpliré !trae tu manta! y llenó en él víveres de todo tipo, ropa y dinero. Entonces dijo el *Wari*, así te voy a dar siempre. Virginia se fue a casa juntando sus carneros. Me siento mal, me he encontrado con el padrino Ernesto a la orilla de la laguna y me ha dado muchas cosas, miren allí en la manta. Su esposo de inmediato sospechó, que no se trataba de su padrino, sino del encanto de la laguna que la sedujo y no se atrevió a decir nada. Virginia no quiso probar alimento, se sentía tan mal, que eso de las 10 de la noche dijo; ¡Hijos masquen coca, fumen cigarro! ¡No se vayan, no me dejen sola! Cuando prontamente le empezó los escalofríos, vómitos. Finalmente vomitó sangre viva y murió. La laguna negra convertido en *wari* había cumplido su amenaza. (Doña María López, 42 años)

De este cuento se desprende que hacía mucho tiempo pastaba las ovejas en esos parajes, sin haber efectuado los *ofrendas* del usufructo correspondientes a la deidad, en estas circunstancias se rompió el principio ético de reciprocidad complementaria, a decir de Doña Gertrudis comunera de Cucharán de 65 años:

### **Texto N° 33**

El *Huamani* de esta comunidad es varón, se aparece en el sueño, es joven y buen mozo, me habla en el sueño, *para este año te está faltando hacer mi pago.*- me dice. Cada año *pago*

para que al ganado no le pase accidentes, rodarse o morirse de cualquier cosa, es de ley hacer el *pago* sino de verdad se mueren y no paran los accidentes hasta hacer la *ofrenda*.

#### **Texto N° 34: El encanto del *Huamani***

Una pasña pastaba vacas y carneros, cierto día desapareció una vaca, lo buscó por todos los lugares acostumbrados y no lo encontró, buscaba incansable. A lo lejos vio debajo de una gran roca, recostado a un joven blanco, simpático con vestiduras finas. El joven sonriendo, le indicó que tras la roca se encontraba la vaca, muy molesta; insultando a la vaca lo iba arreando sin mirar siquiera al joven. El misti no dejaba de mirarla y la *llamaba*. Decidido se acercó a conversar y ella de inmediato le dijo; Busca tu igual! Yo soy diferente a ti. Sólo te vas ha burlar de mí. ¡Vete! ¡No! Somos iguales tú y yo. ¡Eres muy bonita! y la sedujo. Le dio muchos regalos, suplicándole que no comente de sus amores con nadie, mucho menos con varones ya que sus celos no tenían límites. Si cumplía sus recomendaciones serían muy felices y ella muy pronto se haría muy rica. La pasña regresó a su casa pensando: ¡Qué montón de mentiras me ha dicho! ¿Cómo no voy ha decir lo que pasó a nadie? ¡Siquiera a mi madre le contaré! Y cuando le está contando en la cocina a su madre, llegó su tío con su primo y éste como era juguetón le fastidió con una broma pesada y la pasña entre bromas y risas, contó lo del joven de terno plomo que le había regalado tantas cosas, inclusive el anillo que

llevaba en la mano. Pero en la medida que iba relatando su amorío, se sentía mal, cada vez peor. Su tío de inmediato pensó: A esta pasña le ha seducido el encanto de *Huamani*. La pasña comió algo, pero estaba mal, cada vez más grave, y empezó a vomitar hasta que arrojó vomito de sangre viva y murió. El *Apu cerro Huamani* lo había castigado con la muerte.

(Doña María López, 42 años)

Los *Huamanis* piden *ofrenda* cada cierto tiempo, para otorgarle permiso o licencia para el pastoreo, se habrían olvidado, de allí que el *pago* reclamado por el cerro sea con la muerte, ¿memoria ancestral de sacrificios humanos para las deidades y que nos llegan a través del cuento en forma simbólica? El papá de Petronila, lleva *ofrendas* al *Apu InkApunku* que viene a ser *Huamani*, y siempre pide al cerro para que le vaya bien, para que a su ganado no le pase nada malo, para tener buena cosecha. El 24 de Junio es San Juan, esta fecha está sincretizado con el año nuevo andino que comienza el 21 de junio y que coincide con el solsticio de invierno “reinicio del acercamiento” del Sol a la tierra y con el inicio de un nuevo ciclo agrícola (nueva época de siembra), el cual fue festejado de modo ancestral por el pueblo quechua en la fiesta del *Inti Raymi*. Este festejo ha sido recuperado tras haber sido suprimido anteriormente por la Iglesia Católica por ser una fiesta de sacrificios. Es el 21 de junio la fecha elegida para la celebración del Año Nuevo Andino debido a que marca el inicio de un nuevo ciclo anual. Es en esta fecha cuando se terminan de recoger las cosechas como también cuando comienza a florecer la *Pachamama*. Las fechas para los ritos de agradecimiento a la Madre Tierra son el 21 de diciembre, 21 de marzo, 21 de

junio y 21 de setiembre. En el distrito Daniel Hernández se realiza el *velakuy* de agradecimiento a la *Pachamama* el 24 de Junio, cuando se abre el cerro, y se cierra a fines de julio. Celebración que se prolonga hasta los primeros días de agosto, que son fechas donde los *pagos* tienen mayor efectividad, así como también fechas de iniciación o ascenso de categoría de los *Yachaq*, según refiere el *Yachaq* papá de Petronila.

### **Texto N° 35: El Encanto del wari**

*Wari* es una roca negra saliente muy grande húmeda que da miedo debajo hay un *manantial*. Nadie pasaba por ahí, pero al borde y alrededores cuidaba sus animales una viuda. Un buen día la viuda, volteó por el *manantial* y se encontró con un caballero que empezó a enamorarla, la viuda que tenía varios hijos no aceptó. El *wari* le dijo que regresaría al día siguiente para su respuesta. La viuda muy preocupada reflexionó toda la noche y esa mañana acudió a la cita y aceptó su proposición. El *Wari* le daba riquezas, felicidad, pero le advertía que ningún mortal debía enterarse de sus amores. Un día que acudió al lugar, la roca maciza se abrió como una enorme puerta y el *wari* le invitó a pasar; ella muy sorprendida entró. Y encontró una hermosa ciudad, allí todo era tranquilidad y paz. Permaneció varios días con el *Wari*. Sus hijos preocupados lloraban la desaparición de su madre, pero el hijo mayor sospechó del *Wari* y fue a la roca, se recostó sobre él y pensó en volarla por haber engañado a su madre. Colérico no poder volar la roca encantada se retiró. La viuda esa noche salió de la

roca y fue a su casa. Su hijo mayor se puso mal, le dio cólicos, vómitos, hasta que vomitó sangre viva y no hubo remedio que lo curara y murió. La Sra. se dio cuenta la razón por lo que murió su hijo y le dijo al *Wari* que no iría a las citas del *manantial*, porque despertaba muchas sospechas y que mejor lo esperaría en su casa. El *Wari* visitaba su casa, pero su hijita muy curiosa miró por la rendija para ver con quien estaba su madre y a las pocas horas murió vomitando sangre viva. La Sra. desesperada, le gritó al *Wari*: ¡Haz matado a mis hijos! Y éste le recordó: ¡No hables con ningún hombre! tú sabes que nadie debe enterarse de nuestros amores. La viuda no hablaba con nadie y a la gente le pareció rara la actitud, ya que ella por lo menos conversaba y reía de vez en cuando, pero de un tiempo a esta parte estaba diferente, rehuía a todos, no conversaba y estaba muy triste. De pronto un joven al verla así, quiso hacerle una broma y sorpresivamente en la calle la abrazó delante del *Wari* y como fulminados ambos murieron.

(Doña Irayda, 70 años)

En los cuentos donde mueren las pastoras vomitando sangre, muerte sin aparente motivo; al parecer está asociado a la falta del principio de reciprocidad al *Huamani*, pues el cerro se cobra el *pago* con sangre o la muerte. Esto simboliza formas antiguas de sacrificios humanos o de doncellas; hechas a las *Wakas* que quedaron en el imaginario colectivo de los *runas*. Esto nos lo recuerda Juanita:

En el volcán Ampato, a 6.300 metros de altura, el cuerpo momificado de una “princesa” inca, vio nuevamente la luz del resplandeciente sol luego de cinco siglos de oscuridad y silencio. Sobre las laderas del mismo volcán se hallaron otros dos cuerpos sacrificados; todos con un riquísimo ajuar, rico en cuanto a la cantidad y calidad de los objetos hallados. (Vitry, 1997<sup>a</sup>)

Lo mismo ocurre con el cuento de *Pacococha* donde el *Huamani pide pago*, está *hambriento* pagatam mañan, (*Yachaq* papá de Petronila), los pobladores sospechaban pero no sabían qué quería el cerro, cuando de pronto hubo un huaico y se tragó un *hato de llamas*. En tiempos precolombinos era común los sacrificios de *llamas* de hasta 100 individuos o más dependiendo del acontecimiento o según la *Waka* a la que se realiza la *ofrenda*; en ello hay consenso entre los historiadores. Por otro lado, están las ordenanzas ancestrales de los Inkas, que sentenciaba drásticamente sobre las viudas:

Yten: Mandamos que la viuda en says meses que no descubriese su cara ni salga de casa y de un año tuviese luto y toda su vida no conociese a hombre, que estuviese onesta y rrecogida y criasen a sus hijos en su hazienda y casa y chacaras (sementera) y lucri (?) y que llorase dallí como viuda y pobre. (Guamán Poma, [1615] (2009: 18)

La viuda del cuento habría cometido una falta grave al aceptar en amores al *wari*. Por su condición de viuda, a pesar de ser el *wari* un dios, teniendo en

cuenta la cita de Guamán Poma (con un margen de error por su condición de extirpador de idolatrías), el castigo cósmico que recibió fue lo que le correspondía bajo esta concepción andina de saberes éticos y cognitivos. Esta manera de pensar (al parecer) sobre las viudas, de los gobernantes Incas era muy severa, sin embargo para elegir pareja eran muy flexibles.

### **Texto N° 36: El encanto del *Huamani***

Petronila pastaba sus ovejas en las alturas, nunca pasaba nada, pero un día se había quedado dormida y de pronto sintió que le tiraron una piedra pequeña y se despertó, vio a un joven con terno simpático que le hablaba y de inmediato Petronila se escapó, se fue corriendo hasta su casa, no decía nada, estaba silenciosa, al día siguiente fue otra vez, y lo encontró de nuevo y nuevamente se regresó corriendo sin hacerle caso, hasta que no quiso ir a pastar animales y a cambio le enviaron a su hermano, su papá se dio cuenta que se había encontrado con el *Huamani* porque ya estaba enferma. De inmediato miró en la *pachamama* timpuraqchu nin icha pasarunñachu nispa Huamanípa sutimpi pishkan yuraq vinuta”, (la *pachamama* salió bonito y aceptó el vino), por lo que hicieron el *pago* con todas sus cositas debajo de una roca. De esta manera Petronila se curó, y el *Huamani* se entró debajo de esa roca y desapareció. (Doña Petronila: 48)

En este cuento, el padre de Petronila es *Yachaq*. Éste, de inmediato, cuando se dio cuenta que su hija sufría del encanto, primero *angosó* frente al cerro



“qayaspa Huamanita” (preguntó al *Huamani*) si “estaba a tiempo curar a su hija del encanto” (si había tiempo para curar a su hija del encanto), *pishkó* el vino “qhass diciendo pasó rico” sacó la *coca* y salió *bonito*, era señal de aceptación. Luego hizo la *ofrenda* debajo de la roca donde apareció el *encanto* y este, entró y desapareció. Se había efectuado la reciprocidad y complementariedad ética y Petronila sanó.

### **Texto N° 37: El encanto del *Huamani* y su amiga**

Otro día Petronila y su amiga se fueron a coger lima limas al *Apu Asapara* y su amiga cogió una mantada grande de hermosas flores y subía más y más porque encontraba mejores lima limas, pero para esto, ella había juguetado con su primo y el *Huamani* celoso lo vio. Y dice, se convirtió en cóndor y un zorro que estaba al lado de la moza, le quitó la mantada de lima limas y el cóndor la atrapó a ella y se la llevó en vilo. Dicen que luego la encontraron muerta sin ningún rasguño. El *Huamani* celoso la había matado. (Doña Petronila: 48)

Todos los años, de todos los pueblos aledaños, van al *Apu Azapara* a recoger lima limas para la fiesta de Santiago (marca del ganado), necesariamente tienen que efectuar el rito del *pago* al cerro, pidiendo permiso para coger sus flores (principio ético de reciprocidad complementaria); de lo contrario, como el cuento que precede, el cerro se cobra con la vida. En otras ocasiones se pierden y nunca aparecen, y dicen que fueron víctimas del *encanto* del *Apu Azapara* .

**Texto N° 38: Warmi Puquio**

Un pastor vivía en unas alturas, cerca de un *Puquio*. Cierta vez al llegar a su choza encontró en la cocina comida [y todo] muy limpio y ordenado, él tenía una *hermana* que vivía en el pueblo y pensó que ella había limpiado y ordenado. Pero en la choza ni afuera había nadie. Por varios días el pastor encontró su choza siempre aseada y compuesta. Entonces decidió saber quién era y se escondió. A poco, vio salir del *Puquio* una jovencita muy linda. Tenía el pelo húmedo y trenzado con esmero. No era persona conocida, ni el vestido propio del lugar. La muchacha después de limpiar la choza se puso a preparar la comida del pastor. Entonces salió éste de su escondite y le preguntó quién era, "*Warmi Puquio*", dijo. La condición para que se quedara era vivir sin pelear, ni mentir. Y se quedó a vivir con el pastor, desde que llegó la *Warmi Puquio* el ganado comenzó a prosperar; hasta las hembras más viejas parían. Los pastos crecían que daba gusto y la choza del pastor estaba siempre limpia y nada faltaba. El pastor se hizo arriero y viajaba de pueblo en pueblo vendiendo ganado. Pero cada vez se demoraba más y más en los viajes, a consecuencia de esto el pastor y la joven riñeron. Entonces el *Warmi Puquio* se fue por el mismo camino por donde había venido. Al llegar al borde del *manantial* dio un fuerte silbido y ante la sorpresa del hombre todos los animales la siguieron y se perdieron con ella en las aguas. El pastor quedó de nuevo

solo y pobre. La *Warmi Puquio*, se dice que vive en los puquiales, pero también habita lagunas y ríos. De noche canta y su voz es clara. Sus tonadas las recogen los tocachines que son los músicos populares. (Toro, 2007: 71,72)

### **Texto N° 39: Escarmiento**

Un mozo bastante parecido, comía en una pensión de la ciudad. La hija de la dueña era muy presuntuosa, solo vivía su arreglo personal. Su madre, llevaba adelante la pensión haciendo de padre y madre. La hija solo soñaba con casarse con un hombre rico y tenerlo todo al alcance de la mano, el mozo pensó para sus adentros. “Me voy a casar con esta presumida para que vea lo que es la vida.\_ Pobrecita su madre, sufre por esta desconsiderada” decía. Dicho y hecho empezó a cortejarla y ésta lo primero que le preguntó fue, si tenía sirvientes a lo que el mozo respondió que los tenía. Y eran los siguientes: La primera se *llamaba* María Qollota, La segunda Juana Reata, tercero era Pedro Zumba, y por último un muchachito de servicio que hace los mandados cuyo nombre es Pique Pichana (escoba de un arbusto con frutos parecidos a las pulgas).

La muchacha se hizo a la remilgona, Pero terminó aceptando en matrimonio al joven. Se casaron y el mozo la llevó a su pueblo, pero no a su casa, sino a una choza que poseía en la puna, lugar donde no llegaba la carretera, caminaron varios

días a pie. El mozo iba adelante a trote y ella atrás casi corriendo. Cuando se cansaba y le pedía descansar, él no se detenía, tampoco podía quedarse ya que alrededor todo era desolación, silencio, precipicios y si se quedaba atrás se perdería y fuera presa fácil de los pumas. Cuando llegaron a una miserable chocita. El joven le dijo: ¡Entra, esta es tu casa! La muchacha no podía creer lo que estaba viendo, le parecía un mal sueño: y le dijo a su esposo, ¿Dónde están los sirvientes para que me sirvan?, y él respondió: Bien muchachita, ahora prepara la comida que tengo mucha hambre. Prepara el ají, -No se preparar, que lo haga la sirvienta, gritó ella. El mozo como respuesta le trajo a Maria qollota (mortero) y cogiendo la piedra de moler le enseñó a moler mano y todo, para que aprenda a preparar el ají. Luego le dijo: Prepara la comida. Pero como no sabía de qué manera empezar a cocinar. El joven trajo a Juana Reata, látigo en mano le enseñó a cocinar. La muchacha lloraba, se lamentaba tarde por no haber aprendido a tiempo las tareas del hogar. Ya sabía barrer, pero a costa de escobazos en la pierna por piki pichana. Pedro zumba siempre estaba en la puerta, porque ante la menor desobediencia caía sobre sus espaldas. Pasó un tiempo prudencial y era seda cedacito haciendo las labores domésticas y el mozo dio por cumplida su misión y la devolvió a su casa junto a su madre. (Don Cristóbal Aguirre, 86 años)

Recordemos la función de la mujer en los albores de la humanidad: ellas se quedaban cuidando a los hijos y el fuego en el hogar, y los hombres iban de caza, por lo que las mujeres en su observación a la naturaleza descubren la agricultura y procreaban hijos para mantener la fuerza de trabajo del clan y evitar su extinción. Se sabe por Espinoza (2011: 124) que una familia se consideraba rica por cuanto más hijos tenía, y por eso era digna de premios. Por ello se sitúa por encima del varón, ella condiciona su presencia como jefa de familia y mujer por su valía, Engels en el texto *El origen de la familia la propiedad privada y el estado* sostiene, la preponderancia de la mujer sobre el varón por su capacidad de procreación y el mantenimiento de la especie humana, por lo que fue respetada, considerada, y era nombrada Jefe de las tribus, clan o comunidad, era poliandra<sup>22</sup>. Se han encontrado evidencia antropológica entre los iroqueses, las comunidades de la selva del Brasil, como también se tiene noticias de los cronistas en el caso del Perú, en el Norte la Comunidad de las CApullana, donde la mujer era la cacica y era poliandra. Cuando se transgrede el principio ético de la complementariedad y reciprocidad, en las narrativas recolectadas parecidas a la *Warmi Puquio*, la promesa de lealtad tiene grandes dimensiones éticas, una vez rota, ella lo abandona y también el hogar, sin remordimientos. Es más, mata a su hijo y le da de comer, en un acto de cobranza, por los beneficios recibidos. La reciprocidad para la deidad al parecer, se puede interpretar: el sacrificio del niño como *ofrenda* de sangre, recuperación del principio ético reciprocidad y complementariedad cósmica del equilibrio vital

---

<sup>22</sup> Entre los naires de la India, por lo menos tres, cuatro o más hombres tienen una mujer común, pero cada uno de ellos puede tener, en unión con otros hombres, una segunda, una tercera, una cuarta mujer, y así sucesivamente.

(el concepto occidental de lo bueno y lo malo no encaja, en el pensamiento andino). El esposo en cambio queda triste y pobre. Observamos la preponderancia femenina coincidiendo la historia y el mito, desde los albores de la humanidad hasta los restos sociales fósiles que llegaron hasta nuestro tiempo. A decir de Doña Eustaquia (43) (producto de la evolución de la poliandria a la poligamia, la monogamia y el consecuente machismo) de la comunidad de Chavinillo, nos cuenta que su madre le enseñó las labores domésticas diciéndoles:

**Texto N° 40:**

“Tienes que aprender a cocinar y hacer todo en la casa porque sino, tu marido te va pegar”

El castigo físico y la obediencia estricta a los padres son ancestrales, así como el respeto a los mayores. Y por otro lado, para elegir pareja lo ideal era que no sea lerda en sus funciones.

Los cuentos de *Warmi Puquio* y *Waytapallana* (en las faldas de este *Apu* hay una laguna) se tipifica como hijas de los *Huamanis*, de tal manera que los *manantiales*, lagunas, ríos y humedales, son sus hija. Mitos semejantes han sido recopilados en el área de las lagunas en tomo al nevado de *Waytapallana* (Matayoshi 1997), así, este relato es muy semejante a *Warmi Puquio* que se encuentra en el trabajo *Los Tesoros de Catalina Wanca*, relatados por Matayoshi (Torres, 2008: 23) y en *Quichuay* (Contreras 1992). Generalmente, los *Huamanis* son varones y por ello se identifican con analogías de origen fálico, es decir, la *Pachamama* es femenina, madre: está abajo, *urin*, y el *Huamani* arriba, *hanan*, ella la

*pachamama*, es fructífera. En *Puquio*, según los testimonios recuperados por J. M. Arguedas, son masculinos y los campesinos dicen *Huamaniqa urqom* (el *Huamani* es macho, es varón). *Kay Huamaniqa urqom* (Doña, Gertrudis, 65) refiriéndose al cerro de *Paltarumi*, perteneciente al distrito de Daniel Hernández. Lo mismo refiere Doña Raymunda Quispe, ella dice:

**Texto N° 41:**

“Que el *Huamani* sale en su caballo blanco del cerro, donde hay una una roca grande que se abre como una puerta, les habla en el sueño o en el ensueño” Doña Raymunda (80).

Tal como ha descrito Torre (2008:23), en el caso de los *Huamani* pueden ser macho o hembra, a propósito de Huallallo: “La conversión en fuego llameante de *Huallallo* nos indica que éste es un símbolo de una deidad masculina andina, así como el hecho de provocar lluvia y formar la laguna de *Mullococha* nos dice que el agua es símbolo de una deidad femenina; pero, cuando se encuentra en estado sólido se considera de sexo masculino.

Pariacaca es el dios del Agua, hace caer lluvias torrenciales, rayos y convierte el agua en nieve o símbolos del fuego que en su lucha vence a Huallallo Carhuincho (dios del fuego). Interactúa con el fuego, no están separados. Se encuentran en permanente oposición y complementación. De ello nacen las lagunas, ríos (derrumbe de lodo, piedras, hielo), *lloqllas*, de aquí nace la leyenda del *Waytapallana*. El *amaru* o serpiente congelado representa a los nevados, agua, así como la plata representa al *Qollqe Jirca*.

**Texto N° 42: La parihuana y el sapo**

Un día una parihuana caminaba en el campo pantanoso buscando su comida, cuando de repente salió un sapo que al croar le dijo: Parihuana, por qué vienes a destruir nuestra casa y a comernos?, La parihuana le dijo “No lo sé” yo como todo lo que vive aquí sapo, el sapo le respondió “Tu acaso sabes que *llamamos* a la lluvia para que en el campo haya siembra, somos también jardineros, suavizamos los campos, te pido por favor que no nos comas, porque si lo haces tú y toda tu familia, algún día desaparecerán de la tierra, y cuando eso suceda no habra nadie que pida a Dios la lluvia y la tierra se secar. Con el paso del tiempo la parihuana terca le dijo: “Como un animal tan feo va a hacer que llueva, no me hagas reír, ahora te comeré”, y el sapo gritaba diciendo: “te vas a arrepentir, todo desaparecerá de este pantano y te irás a los ríos, lagos y lagunas a buscar comida. (Cultura viva huancavelicana, 2008: 97)

**Texto N° 43: El Encanto del Sapo**

El sapo era una mujer muy borrada por la viruela, zamba gorda como la coronta simpática crespá. Un joven se enamoró de ella y vivían juntos. Ella cocinaba, pero era laqsa, calmosa, ociosa. Pero se alababa sola, diciendo que era vivaz, capaz de hacer todo bien y rápido y le decía a su compañero cómprame telas para coser mi ropa. Su esposo le compraba telas de diversos colores. Pasaba el tiempo y no cocía nada. Un día salió su



compañero a trabajar. Llovía y en medio de truenos y rayos, la borrada había colgado las telas en el tendal y la mujer sin haber cocinado por ociosa se había enredado y así se acercó al fogón y estaba dormitando y de pronto se cayó a la brasa ardiendo como una antorcha y murió. Cuando regresó el joven encontró en el fogón a un sapo muerto estirado patas arriba, antes de enterarse que había vivido con un encanto, había llorado amargamente de su gorda borrada”.(Doña Raymunda Quispe: 86)

El sapo es un animal simbólico de la *pachamama*, relacionado por su origen mítico al agro, sobre la abundancia de alimentos. Aparece en registros tempranos hacia 1619 encontró el padre Diego García Cuadrado entre Juli y Have, era de piedra, (...) y en la corona un zapo muy grande en forma de tocado. Estaba en el cerro *llamado* Tucumi fronterizo a Titicaca: lo adoraban sobre una losa grande, como al dios de las comidas. (Ramos, 1860: 20)

Los sapos croan en verano, también alrededor de las lagunas y de los sembríos. “Llamamos a la lluvia para que en el campo haya siembra, somos también jardineros, suavizamos los campos, te pido por favor que no nos comas, porque si lo haces tú y toda tu familia, algún día desaparecerán de la tierra” (Texto 42). La parihuana se caracteriza por comer ranas, sapos. Los sapos anuncian el tiempo bueno o malo, propicia la lluvia, en tiempo de sequía los niños llaman para que llueva, pero también juntan sapos, y saben si va a llover por los sapos, curan algunas enfermedades.

Según la *Yachaq* doña Beatriz Bendezú (70), el sapo vivo le cosen la boca, para algún *trabajo* específico, puede ser para hacer “daño”, o para curar las fracturas, dolores musculares o de huesos; propicia la enfermedad o la muerte, hasta el suicidio, es utilizado frecuentemente por los *Yachaq*:

Otros hechizeros que uzan hasta agora: Toman un zapo, quitan la ponzoña de la culebra y con ellos dicen que habla y da ponzoña a los hombres. Y otros, hablando con los demonios, toman el sapo y le coze la boca y los ojos con espinas y le atan pies y manos del sapo y lo entierra en un agujero adonde se acienta su enemigo o del quien le quie [re] mal, para que padesca y muera” (Guamán Poma, [1615] 1980)

Estos actos, ayer como hoy, se siguen practicando, la *Yachaq* doña Beatriz Bendezú (70), refiere que a los sapos se los utiliza de diferentes maneras para los *trabajos por encargo*. Ejemplo, *jubean*, o lo parten por la espalda; y caliente, aún sin que se enfriara se pone como emplasto en la espalda del paciente y se cubre con una faja. Debe permanecer así amarrada una *semana* para curarse. Los *Yachaq* de todo el Perú, para iniciarse en los diferentes niveles que ellos ostentan, van en una fecha especial al *Apu* “Waytapallana”; esto es, en la época cuando la tierra se abre y recibe con agrado los ritos de iniciación y las *ofrendas*. (Anexo N° 7). Los sapos que mató Luli fueron quemados y dicen que desde ese día nunca han caído granizadas en aquel lugar. Por eso en algunos pueblos, cuando viene la granizada, queman sapos vivos para que cambien de rumbo o desaparezcan.

El carácter mítico de los sapos también se manifiesta cuando seduce a los varones y convive con ellos, como en “Sapa la Luli” (Anexo N° 7). Sin embargo, en el texto 43 en el encanto del sapo, la sapa es *laqsa*; es decir, floja, gorda, sin ganas de hacer el trabajo hogareño, y peor mentirosa y transgrede el principio de laboriosidad. Es *Qella*, como también *llulla*, muere producto de su propia decidía. Cuentan que el joven había sufrido y llorado antes de saber que había sido víctima de un *encanto*.

#### **Texto N° 44: El qallulla**

Era muy pobre el viejecito, vivía solo. Todo lo que había adquirido de joven se lo había dado a su único hijo ahora ya casado y él se había quedado sin nada.

Buscó en su *marka* entre las pajas si había algo para cocinar, ni los pericotes, se asomaban, respiró hondo tomó valor y venciendo su orgullo fue a ver al hijo y su nuera, pero tuvo vergüenza de pedirle unas cuantas matas de papa que estaba amarillando de maduras en la chacra. El viejecito se detuvo a la orilla de la chacra y se sentó dentro de las parcelas de espaldas a la casa. Con su sombrero, poncho y su manta vacía. Pensando. Si me ven sentado con mi manta vacía vendrá mi hijo a saludarme y me regalará algunas matas de papa para cocinar.

La nuera al ver al viejecito, hace un mohín y dijo. ¡Cacho le voy a dar a ese viejo! y se hizo que no lo vio. Lo mismo hizo su esposo. Pasan las horas y una gran tristeza se apoderó del

viejecito, así como avanzaban las horas crecía su tristeza sin límites y no se movía, llegó la noche y seguía sentado. Amanecía y ya muy entrada la mañana, su hijo y su nuera al ver que no se movía, fueron a verlo y al fijarse, no tenía cara, manos ni cuerpo, solo era un esqueleto vestido y las últimas *alikuyas* que lo habían devorado, estaban introduciéndose a la tierra.

Cuando se fijaron en las matas de papa, no había ningún tubérculo toda la chacra había sido destruida por las *qallullas*. La tristeza y la maldad habían engendrado al *qallulla*. (Doña Irayda García: 75)

Esta es una narrativa parecida al *Utushcuro* con la diferencia de que en el *Qallulla* rompe el principio ético de la solidaridad en la reciprocidad y complementariedad ética del *ayllu* hacia los padres. La nuera al ver que se acercaba el suegro, se negó a ayudarlo con un poco de papa, y se escondieron con su esposo. El padre de su esposo tiene vergüenza de pedir al hijo un poco de papa, y solo se sienta a esperar su voluntad, nunca llegó, lo que provocó, una profunda tristeza, siguió sentado hasta el día siguiente. Y cuando se acercaron, había sido devorado por la *qallullas*, el castigo cósmico para el hijo por la falta de solidaridad es la destrucción del sembrío por las *qallullas* y la muerte de su padre por su culpa. En la narrativa del *utushcuro* de parte de su hijo hacia la madre -una anciana que ya no produce y no tiene para alimentarse- ella sufre el abandono de su *ayllu*. Está sola y pide un poco de papa para cocinar, a lo que el hijo se niega. Su esposa le recrimina recordándole que es su madre y es una pobre anciana

enferma, que nada le puede negar. Así como “*no se niega el agua a nadie*”, de todas maneras se esconde con su hijo, la nuera le regala un poco de papa vieja para que no note el esposo, una vez que se fue, cuando se fijó el escondite de su esposo, encontró un enorme monstruo, el utushcuro. Lo mismo le pasó a su hijo, que entró a la tierra y desapareció, al igual, el sembrío de la papa fue diezmado por el utushcuro. Retomando la qallulla, este bicho para la cosmovisión andina se genera por la tristeza y la maldad, así como “aparece el piojo en la cabeza por una gran pena”, como cuenta la *Yachaq* doña Beatriz Bendezú (70).

El conjunto de saberes (*yachay*) recopilados y analizados teniendo en cuenta la epistemología andina en el marco de las categorías del pensamiento andino de la reciprocidad, complementariedad, relacionalidad y ciclicidad, reflejan aún la concepción del mundo andino ancestral, muchas veces sincretizado, en la cognición y la ética andinas que se manifiestan en la vivencia, en las relaciones interactivas de los *runas* (*velakuy*, *akukuy* y el *willakuy* [reunión familiar] o en el *akuykusunchik* y el *willakuy*), como con la naturaleza, los dioses no manifestados abiertamente (*ofrendas*, despachos, curaciones) tanto en espacios deificados, imaginarios u objetivizado, revelados en los *yachay Pachamama*, *Waka*, *Apu Huamani*, *Coca*, *Qarqaria* y los *Encantos*, narrativas donde se descubren grandes coincidencias del pasado ancestral con el actual, que corrobora la historia, por ejemplo con María Rostworowski, Jhon Murra, Bertonio, Guamán Poma de Ayala, entre otros científicos sociales de gran renombre, así como la astronomía, el agro, de modo que en las narrativas orales y el arte descubren un universo de conocimientos que constituyen un campo de investigación inédito para

conocer nuestro pasado y en última instancia para revitalizar elementos ancestrales y construir nuestra identidad tan fracturada.

### CAPÍTULO III

## LA COGNICIÓN Y LA ÉTICA PARA FORTALECER EL SER COLECTIVO

### NARRATIVA QUECHUA EPISTEMOLOGÍA ANDINA Y MATRIZ PARA FORTALECER EL SER COLECTIVO DEL DISTRITO DANIEL HERNÁNDEZ DE LA REGIÓN HUANCANELICA

Este capítulo presenta un conjunto de saberes recolectados y no tratados en el anterior. Están esquematizados en cuadros y luego analizados, al mismo tiempo observamos en la matriz de categorías el pensamiento de la cognición y la ética andinos agrupados en manifestaciones en las que se explica la concepción del mundo andino, como práctica, vivencia, relación con el otro, con la naturaleza, con los dioses, y que aparecen como espacios deidificados, imaginarios y objetivación, saberes que complementan la *Pachamama*, *Qarqaria*, *Cocas*, *Wakas*, *Huamani* y *Wakcha*. Luego analizo el fortalecimiento del ser colectivo, y se aborda la autoestima del *runa* en la apropiación de la escritura en la actualidad, que se efectúa con la alfabetización que tiene matices discriminatorios, humillantes e ideológicos del sistema dominante, y a través

de la literacidad que viene a ser la apropiación de la escritura con las prácticas focalizadas, por ejemplo, en una comunidad determinada, en un contexto socio cultural dado.

En cuanto al esquema de saberes éticos y cognitivos, lo que corresponde a saberes es el resumen juntamente con la acción, analizo este saber tomando en cuenta los principios ético-cognitivo que hemos heredado ancestralmente, también el cómo ha llegado hasta nuestros días influyendo en el saber ser y estar del *runa*. Es pues la complementariedad y la reciprocidad líneas maestras de interpretación de la cosmovisión y visión vivencial. A veces los saberes, principios éticos, morales, repetidos por la madre queda en el inconsciente: “no mezclo el grano de maíz crudo con maíz cocinado porque pueden llorar” (Doña Dina Tovar). Ella actúa de acuerdo a la ética heredada aún habitando ya en Lima. En cuanto al *Ayni*, es mucho más nítido, sobre todo cuando hay escasez de mano de obra.

### **3.1 Bases categoriales del orden ético-gnoseológico de la naturaleza y la vida social**

#### **3.1.1 Principio de relacionalidad:**

Se manifiesta en todos los niveles de la existencia y se expresa en los principios de complementariedad, reciprocidad y ciclicidad.

#### **3.1.2 Principio de correspondencia**

Es la relación entre el macro y el micro cosmos. El orden cósmico de los cuerpos celestes, las estaciones, la circulación del agua, los fenómenos alimenticios, hasta lo divino tiene su correspondencia en el ser humano abarcando incluso lo económico social y cultural. Ello rige entre el “*hanan pacha*” (espacio de arriba) y del “*kay pacha*” (espacio de aquí y ahora),



mientras que el (mundo de adentro) es de los difuntos y ancestros “*uray uku pacha*”.

### 3.1.3 El principio de complementariedad

Cada ente, cada acontecimiento, tienen su contraparte; un complemento como condición necesaria para ser completo y ser capaces de existir. La oposición dinamiza la realidad, cielo y tierra, sol y luna, varón y mujer, claridad y oscuridad, día y noche, bondad y maldad coexisten en una unidad. La complementariedad cósmica se da entre izquierda “*ichuq*” y derecha “*alliq*”, arriba “*hanay pacha*” y abajo “*uku pacha*” que se traduce en “*chakana*”, lo que a su vez es sexuado pero no desde el punto de vista biológico, sino cósmico; es decir, se da como ordenamiento polar entre un lado izquierdo y un lado derecho, lo que a su vez se concibe en términos de sexuación entre un lado izquierdo y un lado derecho: el lado izquierdo corresponde a lo femenino, y el lado derecho a lo masculino. La relación es una unión de oposiciones, un equilibrio dialéctico. Para el *runa* quechua todo está sexuado y, por tanto, sujeto al principio de complementariedad.

### 3.1.4 El principio de reciprocidad

Los principios de la complementariedad y la correspondencia se expresan en el nivel de la práctica y la ética como principio de reciprocidad. Cada acto de un elemento cósmico le corresponde de manera proporcional “un bien o mal” por parte del elemento beneficiado o perjudicado. Es un principio cósmico y universal de “justicia” en el sentido de un equilibrio ético, es decir a través de la reciprocidad los humanos, naturales y divinos establecen justicia cósmica, como norma en las diversas relaciones que se dan en el mundo de acá “*kay pacha*” en el mundo de arriba “*hanan pacha*” y

en el mundo de abajo “*uku pacha*”. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico y sus relaciones como sistema armonioso y equilibrado. La ética juzga cada elemento de acuerdo a su conformidad con el orden cósmico, si el ser humano no asume su responsabilidad complementaria y recíproca implica un trastorno severo del orden cósmico. Se debe actuar de tal manera que contribuyas la conservación perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales evitando trastornos del mismo.

### **3.2 Bases categoriales de saberes éticos cognitivos**

#### **3.2.1 Pachamama**

El *runa* suplica a la *Pachamama* como diosa poderosa, que en dualidad (la diosa y el *runa*) *parishcha* (en pares), participa en su vida, pide que lo proteja, le acompañe a todas partes y manifiesta, atendem “*allinta*” (atiende bien), también suplica a Jesucristo que lo proteja, pero no con la intensidad todista que a la *Pachamama*. La reciprocidad se da en la ritualidad sagrada del “*pago*” tanto para que la madre tierra sea generosa en la producción, tanto para que rinda su trabajo en labrar la tierra, el *runa* se sienta en cabecera de la *chacra*, *chaccha* su *coquita* con su *llipta*, pide a la *madre* que su trabajo rinda, y escoge cuatro pares de *pachamama* quinto y lo entierra, para que ella también mastique y fume su cigarro, da cuenta la comunicación, se mitigan las ansiedades para dar paso a la serenidad, se establece una reconciliación entre la acción del trabajo con el objeto de trabajo, el trabajo no se torna penoso y ciertamente surte el efecto deseado al final de la jornada (se efectúa la reciprocidad) hay una conexión psicológica.

**Cuadro 4: Pachamama**

<b>Saberes: Señales relacionados con el universo de la agricultura.</b>				
<b>Saberes</b>	<b>Acción</b>	<b>Principios Éticos Cognitivos</b>		<b>Informantes</b>
		<b>Complementariedad Reciprocidad</b>		
“Sapos croan mucho, anuncia la lluvia”	Croan, invocan la lluvia. Medición del tiempo agrícola	Para evitar la granizada quemar sapos vivos, configura sacrificio a la deidad. <i>Pago</i> .	Cuya reciprocidad es evitar el granizo que diezmaría producción.	Doña Raymunda Quispe (80).
Soplar el cielo a los 4 <i>Apus</i> para que no llueva.	Soplan solo los nacidos en verano o al revés para que llueva.	Invocar el cosmos con ruegos. Dualidad: verano - invierno, seco mojado. Neutraliza la lluvia excesiva o provocar lluvia. Lleva <i>pago</i> .	La reciprocidad es la concesión al pedido.	Doña Raymunda Quispe (80)
Evitar que el remolino de viento diezme el maizal.	Cuando el maizal esta en vara y viene el remolino de viento se mata.	El remolino de viento se mata con mucho ruido de cohetes, latas y se desvía de su curso y así no se tiende el maizal.	Saber ancestral: hacer notar al viento sobre el daño que puede provocar.	De La Cruz (35) Comunidad de Mashwayllu
Trabajo en <i>Ayni</i> : se transportan en caballo, moto o camión.	Antes del trabajo en <i>Ayni</i> <sup>23</sup> “kucata akuykuy tío, nin”	<i>Ayni</i> pakuymi chaymi rinay”. Reparten <i>coca</i> , cigarro y <i>llipta</i> . En cada descanso se cuentan anécdotas, cuentos y chistes. <sup>24</sup>	Trabajo colectivo familiar por turnos para miembros de la familia que requiera. En <i>Ayni</i> .	Teodoro Chamorro (50). C.Mashuayllu . Julia López (42) C. Paltarumi.
Una cerca estaba muy deteriorada y la otra estaba muy bien a pesar de haber sido colocada al mismo tiempo.	Se le hace la pregunta a un comunero de Jatuspata, el motivo de dicha diferencia.	Se corta el carrizo de acuerdo a la posición de la luna. No en otra fecha.	El carrizo tiene mayor durabilidad cuando se corta y se construye en la fecha adecuada	Don Rubén Talavera (60) del fundo San Lorenzo
Para que la sequía de agua no se malogre pronto.	Se pide permiso para trabajar con un rito	Se paga con arroz, flor blanca maíz, etc y se entierra en la acequia rezando.	La acequia no se malogra con facilidad, obedece a ciclos de la luna.	Don Rubén Talavera (60) del fundo San Lorenza
El significado del agua en el cotidiano doméstico. <sup>25</sup> Yakullayki yá.	A nadie se le niega el agua	<sup>26</sup> “ <i>Imanaypipas wañuytapas taringachu mana yakuta qoaykuptin</i> (es de mal agüero. Todos podemos morir de sed).	Negar el agua al sediento, rompe el principio ético de reciprocidad. El castigo es la sequía y la muerte.	Doña Petronila Girón(48)
<i>Velakuy</i> el 23 en la noche al 24 de junio en SanJuan, es bueno para buscar un nuevo <i>manantial</i> .	A la media noche se va a buscar agua en los humedales, se hace pocito y sale el agua. Previo <i>velakuy</i> al <i>Huamani</i> .	En junio se abre el cerro, está receptivo al <i>pago</i> y está vivo, hasta fines de julio. Se pone una botellita de cristal con agua y se vela para encontrar agua.	Reciprocidad: abundancia del agua que concede después del rito de la <i>ofrenda</i> , si acepta.	Don Felix Aguirre (55) de Huando Huancavelica.
Han sembrado en <i>wañu killamama</i> .	El maíz ha crecido pero hay demasiado podrido.	Se debe conocer el ciclo de la luna y sembrar a tiempo de acuerdo a su posición.	Abundante, buena la producción de maíz. (cuando siembran en cuarto creciente)	Doña Pilar Alfaro Yupanqui (40) de la C.Paltarumi

Elaboración propia

<sup>23</sup> “Coquita mastica tío antes de trabajar” dice, dos de sus hermanos y un sobrino.<sup>24</sup> “Por reciprocidad voy a ir a trabajar” y lo hacen por familias enteras.<sup>25</sup> Por favor obséquiamme agua<sup>26</sup> Ni la muerte podrá encontrar en ningún sitio si niega el agua.

Por otro lado hay que tener en cuenta que no se trata de la *Pacha* (espacio tiempo), sino, en específico de la *Pachamama*, donde el entrevistado diferencia sustantivamente con todo aquello que no sea la *chacra* y puntualmente aclara *chacrachaykipaq ichaqa (pago kan)*, (para tu *chacrita* sí hay *pago*), el entrevistado ve el mercado, los mototaxis, los ambulantes y dice *manam kaykunapaqa* (para estos no).

La *Pachamama* en tanta diosa es dadora cuando el *runa* realiza el *pago* y por lo tanto recibirá en reciprocidad abundante producción. Después de la cosecha siempre se efectúa el *velakuy* de la *tipina*, las mazorcas de maíz y la papa, en agradecimiento a la generosidad de la *Pachamama*.

*Pachamama* deidad suprema sobre la que recae las acciones agrícolas producto de la observación del firmamento a través del calendario astronómico, el *runa* común y corriente del distrito Daniel Hernández ha heredado a través de la tradición oral, la de observar los ciclos de la luna para los diversos procesos de la siembra, sobre todo los mejores días son las de cuarto creciente en este caso del mes de octubre, y los peores días el *wañu quilla* cuya traducción literal es *luna negra* es decir cuando la luna muere o está muerta, en este ciclo el maíz no crece o si crece es pequeño y no da frutos, es “yura vicio” es decir tiene muchas hojas y no produce. Así mismo observan las estrellas y el arco iris. Está el control de los fenómenos naturales por observación minuciosa de la naturaleza; saben cuando va a llover o cuando va a haber sequía o controlar los remolinos de viento que diezman el maizal. No solo en la zona de estudio, sino, también refiere don Teodoro (50) que también se observa la misma acción en Huancayo-Junín.

La solidaridad se traduce en el *Ayni* y en el *mallichiy* cuya traducción literal es *invitar* cuando van a la chacra con algún regalo o un puñado de *coca*. El dueño de la chacra *invita* el producto de la cosecha, como gesto de solidaridad, lo que la *Pachamama* otorga debe ser compartido por el *chacrayuq*, *dueño de la parcela*. En cambio, el *maskapaq* (el que busca) es el *Wakcha*, que va detrás de los peones recogiendo los productos sobrantes *desechados*. El dueño lo permite, porque de lo contrario es de mal augurio: el *chacrayuq* se empobrecerá (rompimiento del principio ético de reciprocidad y correspondencia) por transgredir la correspondencia del equilibrio cósmico de la *Pacha* en los ciclos de producción y consumo. Son auto reguladores del equilibrio cósmico: se debe compartir la generosidad de la *Pachamama*. En cuanto al *Ayni*, la ayuda mutua, imprescindible, es de plena vigencia en el distrito motivo de estudio. Al no haber mano de obra suficiente, se requiere el trabajo solidario del *Ayni*, por lo menos, el *Ayni* es frecuente por la carencia justamente de mano de obra.

*Ayni*, actividad agrícola, inmersa en la categoría de la *Pachamama* coadyuva al éxito de la actividad productiva. En la entrevista a Don Teodoro Chamorro (50) como producto de la observación participante en la actividad del desgranado de maíz, se observa el *Ayni* como trabajo colectivo, una familia incluyendo los niños, sobrinos, etc; acuden al *Ayni*, que consiste en devolver el trabajo ejecutado el año anterior cuando se trata de desgranar el maíz y generalmente acuden al trabajo de noche; el dueño de la chacra invita *coca llipta* cigarro, se efectúa el *willakuy* (contar cuentos, etc) acompañado del *akukuy* (masticar *coca*). El *Ayni* será el trabajo recíproco que contribuye al bien vivir, lo que traería como consecuencia la

correspondencia ética de reciprocidad, es decir el equilibrio cósmico de la *Pacha* en los ciclos de la producción y consumo y que cumplirían la función de autoreguladores, de modo que su transgresión exige el rito del *pago* para restablecer el equilibrio dañado.

El carácter reproductor de la *Pachamama* resulta *innegable* y se corresponde con el principio de reciprocidad de cooperación (da y recibe). Si lo trasladamos al trabajo, tendríamos el *Ayni* que contribuye el bien vivir. En nuestro planeta tierra la capacidad reproductora lo tiene la Gran Madre, la *pachamama* que activa la semilla con la lluvia y el poder del sol, y da lugar a toda una cadena biológica extraordinaria capaz de sostener la vida en el planeta, pero sin olvidar que todo está animado por el *camaquén* y que está poblado de dioses y es sagrado, de ahí su carácter ritual.

Todo lo que se encuentra alrededor de la *Pachamama* está vivo, ella misma también tiene sed, hambre y reclama su *pago* a través del rito, incluso se tiene en cuenta la posición de la luna para cortar el carrizo y tenga mayor durabilidad, se pide permiso y se *paga* para trabajar en la apertura de un nuevo canal de regadío, porque el agua es muy importante tanto para la agricultura como para el consumo. De tal manera que a nadie se le niega el agua, pues, tiene consecuencias apocalípticas, siendo el castigo la muerte y la expresión: *ni la muerte podrá encontrar en ningún sitio, si niega el agua*, es tan sentenciadora que su transgresión a la correspondencia y reciprocidad cósmica, (agraria colectiva y al sediento), *todos moriríamos de sed y es de mal agüero*. El castigo no solo se satisface con la muerte, si no, no habrá lugar para encontrar la muerte porque es tan despreciable que la

muerte sería honorable para él, de modo que la expresión, nos sugiere que el castigo es la de vagar por el mundo devorando animales y humanos sin distinción, expiando su culpa siendo el castigo la de ser condenado.

**Cuadro 5: Las Wakas**

Saberes: Señales relacionados con la categoría de <i>Wakas</i>				
Saberes	Acción	Principio: Ético Cognitivo		Informantes
		Reciprocidad (Complementariedad y Corresidencia)		
Manchapa qaqas es <i>manantial</i> y (roca que da mucho miedo) también porque daña. Es una <i>Waka</i>	Transitar en tiempo de <i>wañu</i> killa o llullu killa hace daño, sobre todo en la mañana o de noche; y si hay neblina, peor.	Por reciprocidad recibe salud u otro pedido después de la <i>ofrenda</i> . Antes del <i>pago</i> se angosa, se tantea si acepta o no la <i>ofrenda</i> .	<i>Ofrenda</i> o <i>pago</i> : <i>Coca kintu</i> mejor <i>coca</i> , cigarro, <i>aqapa ñawin</i> <sup>27</sup> Ahora lo hacen con vino blanco.	Doña Beatriz Bendezú (70 años)
Debajo de una gran roca ( <i>wari</i> ) brotaba un <i>manantial</i> al que tenían miedo. Una viuda pasó y se encontró con un caballero que la sedujo.	El <i>Wari</i> prohibió hablar con varones su relación era secreta, le daba riquezas e incluso se abrió una gran roca y visitaron una gran ciudad.	El hijo buscando a su madre se apoyó en la roca y pensó volarlo; murió vomitando sangre. La hija los vio por una rendija y murió igual. Ella murió también porque un joven le bromeó.	Ella transgredió el principio de tránsito por sus dominios sagrados. Se convirtieron en <i>ofrendas</i> (sacrificio humano cobrado por las manos de la misma deidad).	Doña Irayda García (71) DDH.
Los <i>gentiles</i> eran malos, rebeldes, destruyeron sus utensilios como los morteros para que otros no los usen.	Los huesos de los <i>gentiles</i> hacen daño “me ha dañado y me ha encogido los músculos de las pantorrillas”.	Hizo <i>pago</i> al <i>Huamani</i> . Antes del <i>pago</i> no podía curarse con la medicina occidental.	Se ha curado después del <i>pago</i> .	Doña Getrudis de 65 años

Elaboración propia.

### 3.2.2 Wakas

En el mundo andino lo sagrado se encuentra implícito en todo, pero no desligado del objeto, sino espiritualizado o energizado en él, a través del *camaquén* que lo anima todo (no como alma). No solamente se refiere al hombre, ni a las figurillas, sino también a los *Huamanis* llamados abuelos, lugares temidos “manchapas” que dan miedo, como piedras, rocas, lugares silvestres *guancas*, lagunas, etc. En el distrito Daniel Hernández

<sup>27</sup> Ojo de la chicha.

encontramos: *Huamanis*, *Waris* como sinónimo de *Waka*, lagunas encantadas, *chirapas* (arco iris que se comunican de un *Apu* a otro), *manantiales* que dañan o enferman.

Para restituir la transgresión al principio ético y cognitivo de la complementariedad y la reciprocidad cósmicas de las narrativas recolectadas, se efectúan el rito de la *ofrenda* a la deidad: los pastores (as) que no piden licencia para transitar por sus dominios o cualquier otra transgresión, mueren vomitando sangre viva fluyente, al parecer está asociado a la simbología de formas ancestrales de sacrificios humanos y de animales. En este caso cobra relevancia la *llama*, que registra la historia precolombina, por sus características e importancia tiene efectos salvíficos (salva al condenado), que el cerro en su calidad de deidad cobra el *pago* con sangre, o la muerte, niños(as) y de doncellas a las *Wakas*, estos actos ancestrales quedaron en el imaginario (símbolo en las narrativas) colectivo de los *runas* (los *Yachaq* aún sacrifican diversos animales como la *llama* negra, el gallo, sapos, cuyes, etc.).

En cuanto a la transgresión del principio ético de la solidaridad y la obediencia, la deidad convertida en mendigo, solo encuentra una familia solidaria, y un pueblo indiferente, ambos son castigados, el pueblo en laguna y la familia solidaria en piedra<sup>28</sup>, Depaz, (2015: 320) aclara esta aparente contradicción:

En sentido inverso y complementario, la petrificación inscribe  
en el paisaje el referente nodal de un suceso, desplegando su

---

<sup>28</sup> Se presenta más bien como la consumación de la perdurabilidad (*wiñay*) que buscaría la vida, simbolizando el sumun de la vitalidad. Por ello, la piedra es una de las manifestaciones privilegiadas de lo sagrado en el mundo andino, sino la principal; lo cual tendría que ver también con su condición de "*brote*" de la tierra entendida como matriz genésica (Depaz, 2015: 320).



decurso temporal en un lugar que se articula con otros lugares.

Así el “*lugar*” conjuga la dimensión temporal y la espacial al modo de un texto manifestando la condición textual del mundo.

Así queda el evento petrificado para la historia como un texto de lo que ocurrió. La falta de la obediencia como de la solidaridad ética son duramente castigados, porque es condición de existencia del pensamiento andino. En el distrito Daniel Hernández el concepto de *Waka* no es muy conocido, sin embargo podemos inferir como *Waka*, la roca inmensa que suscita miedo al pasar por sus dominios. Así, sostengo que en el inconsciente colectivo del *runa* se encuentra todavía el concepto de lo sagrado de la *Waka*, los datos del cuadro nos indica que se debe respetar esos lugares sagrados. Y si se comete infracción, al pasar sin permiso, entonces la *Waka* cobra con sus propias manos el *pago* para resarcirse de la ofensa, de manera que en el imaginario simbólico del *runa* en las narrativas es recurrente las muertes que se producen vomitando sangre, en los relatos se enfatiza que es *sangre viva*. Se describe como un sacrificio por degollación que vierte sangre viva, tanto de animales como de seres humanos efectuados en tiempos ancestrales para que pueda saciar el hambre de la *Waka* ofendida, la *Yachaq* Doña Beatriz (70) manifiesta, que la muerte por daño se produce cuando no se ha *curado a tiempo*, cuando este tiempo ha pasado, la muerte es inminente. Para saber si el enfermo está a tiempo para la curación, el *Yachaq angosa aqapa ñawinwan* (ojo de la *chicha*) o con vino pero este vino después de comprarlo, nadie lo debe ver, puesto que se va a usar en un rito sagrado. El *Yachaq* invoca a los *Apus* tutelares con su vara, llamándolos a viva voz, y *angosa*, vierte la *chicha* o vino en un sitio solo conocido por él y si

no resbala y es absorbido por la piedra<sup>29</sup>, y la *coca* sale por su cara, está a tiempo para curar; por eso procede a realizar el rito del *pago*. De tal manera que la *Waka* está en el mundo constituyendo con su presencia un orden de relaciones con el *runa*, de los principios ético-cognitivos de la complementariedad y la correspondencia en la reciprocidad.

### 3.2.3 Qarqaria

Las narrativas sobre: las categorías *Qarqaria*, el *cura y su mula*, el *condenado y su novia*, están elaboradas para evitar el incesto a través del miedo y vergüenza ante la comunidad del transgresor. En las entrevistas están muy presentes a través de apodos, o designar qué personas del pueblo son *Qarqarias*. Cuando a alguien se tilda de *Qarqaria* y el comentario se generaliza el transgresor por lo regular se va de la comunidad o ciudad; sospecho que fue en la colonia cuando aparece el *Qarqaria* ante la impunidad del castigo del pensamiento colonial sobre estos actos. El hombre andino no podía ponerlo en prisión ni ejecutarlo, en cambio al tildarlo de *Qarqaria* hacía que el mismo sujeto se autoexilara, siendo este acto peor que la muerte, porque significaba alejarse definitivamente de la comunidad razón de ser y de riqueza del *runa*. Sin familia el autoexilado estaba solo, *Wakcha* (pobre). Ancestralmente el incesto fue duramente castigado hasta con la muerte, según las ordenanzas del Inca registradas por Guamán Poma de Ayala y el cronista anónimo (ver anexo). El incesto altera el orden cósmico de la sexualidad cuyo castigo es la *Qarqaria* en el imaginario simbólico del hombre andino que aún persite en las narrativas y en los saberes. Condenado en estricto es una concepción Judeo Cristiana, de

---

<sup>29</sup> “El hecho de que las piedras tuviesen una presencia casi ubicua como medio de consulta oracular, ratifica su condición de sabientes y de *kamasqa*, de entes animados de fuerza vital”. (Depaz, 2015)

modo que a veces ambos conceptos se confunden mutuamente, o se usa indistintamente.

El *Qarqaria* en el imaginario del *runa* persiste en forma sincretizada con la religión occidental, castigando el incesto Guamán Poma, [161] 2009: 19 y otros, para el pensamiento andino las relaciones de pareja entre parientes o entre cura–mujer resulta una transgresión al equilibrio cósmico de la complementariedad y la correspondencia del principio de la reciprocidad ética. La sanción de justicia cósmica es el *Qarqaria*, sanación al incesto.

**Cuadro 6: *Qarqaria***

Saberes: Señales relacionados con la categoría <i>Qarqaria</i> .					
Saberes	Acción	Principios: Éticos Cognitivos	Informantes		
		Reciprocidad: (Complementariedad y Correspondencia)			
<i>Qarqaria</i> es una <i>llama</i> de dos cabezas, una de hombre y la otra de mujer con mucho busto, <i>pushka tullus</i> <sup>30</sup> en la cintura y en el cuerpo lanas empelotadas	Relación sexual entre hermanos o parientes muy cercanos. La infidelidad o relaciones sexuales con el cura.	Transgresión a la complementariedad ética.	La sanción de justicia cósmica es la <i>Qarqaria</i> sanación al incesto. (El <i>runa</i> infractor es tildado de <i>Qarqaria</i> ello implica su auto – exilio)	Castigo simbólico No hay peor castigo que la separación del <i>ayllu</i> .	Doña Irayda García, 71 años.

Elaboración propia.

En las narrativas recogidas en la zona de estudio sobre la *Qarqaria* aparece el castigo al incesto como una *llama* monstruosa dado a los infractores del bien vivir o *allin kawsay*. Para tener una idea actual de lo que significa el *Qarqaria* se organizó una velada para la recopilación de la información en el mes de junio del 2015, en la ciudad de Pampas, asistió Doña Daría Ruíz (53), Doña Petronila (48) , don Rubén Talavera (60), doña

<sup>30</sup> Husos para hilar lana, en este caso, *pushka tullus* engrosados de lana hilada.

Juana Abad (48), doña Lucía Montes (40), fue una reunión de *akuykusun* con su *wayna* (amante) *cal* llamado también *tocra* sustancia que acompaña para *chacchar* (masticar) la *Cocas*. En esta reunión se tocó el tema del *Qarqaria* el consenso fue que sí existe pero que luego se van de la ciudad; cuatro por lo menos de los informantes había tenido una experiencia con un encuentro, ya que indicaban como *Qarqarias* a algunos de sus vecinos que sospechaban que convivía con algún familiar muy cercano y que sienten que los asusta (tienen miedo que los devore), algo así como su espíritu antes de encontrarse con la pareja en alguna calle o al voltear una esquina, y que eran sus conocidos. Son *Qarqarias* por estar conviviendo con su familia carnal. En estos casos, incluso le encaraban *feamente* y cuando se trata de una comunidad, los castigaban con látigo a la pareja. Doña Daría refiere que conocía un *Qarqaria* muy mentado en la comunidad de Acraquia, este era un joven danzante de tijeras que la gente decía que era *Qarqaria*, porque era de conocimiento público que convivía con su madre, y que asesinaba a las chicas después de haber estado con ellas y les cortaba sus senos y se los llevaba consigo. Cuenta Doña Daría que su apelativo era Trebolito y que tenía pacto con el diablo porque se libraba demasiado de la justicia, hasta que desapareció. Lo mismo se van los *Qarqarias* cuando se los encara y es de dominio público.

### **3.2.4 Coca**

Tiene un origen ceremonial ancestral, erótico y de desinhibición sexual sincretizado en la narrativa *La Virgen María y la coca*. Es sagrada porque está presente en las *ofrendas* o *ofrendas* a la *Wakas, Huamanis*, en la mesa de los *Yachaq* para dar fuerza como apertura a la comunicación, el

ofrecimiento de un puñado de Cocas hace de los interlocutores hermanos(as), se acercan, establecen el contacto. Cuando se ofrece la *coca*, quien lo recibe lo hace con las dos manos semi abiertas, y lo besa reverente, es utilizado para ponerle en la boca de los muertos, la *mama coca* cuando se *chaccha* con su *wayna* o *llipta* da señales del futuro, si las cosas van a salir bien o mal, o va a ver dificultades en el camino, etc. general acompañado en el *velakuy* cómo arden las velas da cuenta de la traducción del mundo de ahí como diría Zenón Depaz: *la coca es mediador, propiciatorio y comunicante.*

La Cocas juega un papel muy importante en el *velakuy*. Se utiliza para diversos actos, se puede dar desde el *velakuy*, *encender velas* siempre en relación con el *akukuy*, *mastiquemos coca*, puede darse en la compañía de una sola persona, o varias personas hasta una multitud, incluyendo familiares y amistades. Cuando se trata de un velorio, por ejemplo, el *willakuy*, *contar*, *pueden ser narrativas o simplemente algo sustancioso, es decir, un acto descriptivo, explicativo.*

Por otro lado, se efectúa para el agradecimiento a las deidades, o para una reunión familiar, donde fluye por otro lado el *rimakuy* *conversar*, o el *willakuy*. El *willakuy* también es recurrente en la reunión de jóvenes en las fiestas patronales así como los *watuchis adivinanzas*. *El velakuy* siempre o casi siempre va asociado al *akukuy*, sino hay el ofrecimiento de la *coca* en este acto no existe la conexión profunda en la comunicación. La *coca* representa una intermediación incluso en el *rimakuy*. Voy a referir que en julio del 2015 entrevisté en forma casual a don Paúcar Daniel (69) en el campo de pastoreo.

**Cuadro 7: La Coca**

<b>Saberes: Señales relacionados con la categoría coca</b>				
Saberes	Acción	Principios: Éticos Cognitivos		Informantes
		Reciprocidad:(Complementariedad y Correspondencia)		
<sup>31</sup> <i>Velakuykusun</i> akuykunanchikpaq. Generalmente en una reunión familiar, leen como arde la vela cuando encienden para alguien.	Se enciende velas a los santos: por la visita del <i>ayllu</i> . Para que les vaya bien a los ausentes y presentes, o para los difuntos. Se cuentan cuentos, chistes, etc.	Se vela la tipina, el maíz y la papa, como agradecimiento a la <i>pachamama</i> , por habernos prodigado los productos de la tierra de acuerdo a como arde la vela o el sabor de la <i>coca</i> se presagia el futuro.	Se cumple el principio ético de reciprocidad, cuando tenemos una buena cosecha.	Doña Bertha Gutierrez de (34) años, hija de Grimaldo de la comunidad de Jatuspata de (55) años
<sup>32</sup> <i>Velakuy</i> y <i>akukuy</i> a la tipina, dos mazorcas, una blanca y otra roja y tres papas. Rito para después de la cosecha como agradecimiento a la <i>pachamama</i> .	En la mesa no hay santos para el rito		Para la abundancia productiva, se debe sembrar en el cuarto creciente de la luna (conocimiento agrario), relación de la astronomía.	
En el akuykusun hay que invitar a la visita coca en señal de amistad (hermandad). Abrir las puertas a la comunicación.	Al compartir la coca se departe en confianza, se funda la amistad verdadera, es un doble alimento la física y la espiritual.	La <i>coca</i> da fuerza, son hojitas que están presentes en los rituales. Compañera inseparable de los pastores, en las faena, en la vida cotidiana. Ofrecer <i>coca</i> significa amistad sincera, la hoja de <i>coca</i> es la madre sagrada la madre sabia. La <i>coca</i> cuando se mastica y es dulce, lo que está pensando va bien; pero cuando es amarga tiene que volver a pensar lo que va hacer.		Doña Bertha Gutierrez de (34) años, hija de Grimaldo de la comunidad de Jatuspata de (55) años.
Akuykuy acto de invitar la <i>coca</i> y recibir para masticar	Reciben con las dos manos juntas reverentes.	Participa en el principio de la complementariedad la correspondencia en la reciprocidad.		

Elaboración propia.

La entrevista fue en quechua. A modo de entrada, me presenté como parte de la zona. Le llevé al recuerdo mencionando a mis padres, esto para establecer confianza, las respuestas me las daba en un castellano muy frío y general, entonces opté por decir: “*Cocachata yá akuykusun*”<sup>33</sup>, diciendo le invité la *coca*. El cambio de actitud fue de inmediato, lo recibió, respiró

<sup>31</sup> Encendamos velas (a algo) para chacchar coca.

<sup>32</sup> Acto de encender velas y masticar coca.

<sup>33</sup> *Coquita pués masticaremos*.

profundo e hizo recuerdos con calma y habló en quechua, se estableció un nexo.

### **3.2.5 Huamani**

En las narrativas de la zona de estudio encontramos abundante información sobre el *Huamani* y las pastoras que se han tratado en el capítulo anterior. En esta parte puedo agregar lo siguiente: Doña Gertrudis (65) considera que el *manantial* del cual consume agua es una deidad, a la que respetan, no pueden acercarse muy temprano ni cuando hay neblina, tampoco muy tarde porque lo que respiran y eso les hace daño, hasta pueden morir. La fecha de mayor peligro es cuando es *wañu quilla*. Doña Gertrudis cuenta que su nuera se había acercado a sacar agua en esta fecha y sufrió un aborto. En este caso el *manantial* es la hija del *Huamani*. Doña Flora (38) manifiesta que con su bebé pasó por la orilla del *manantial* y la bebé se enfermó, lloraba demasiado, esa noche soñó a un viejo que le dijo *para soltar a tu bebé me vas a llevar dos piernas de pollo*, Flora preparó arroz con pollo y le llevó dos piernas, pero la bebé seguía enferma y esa noche volvió a soñar al viejo y le dijo *¿uchuchanqa? ¡uchuchanmi faltan!* y Flora le llevo su ají, entonces recién sanó su bebé. En esta narrativa se observa al *Huamani* hablando en el sueño y pidiendo su *ofrenda*. En el caso del *manantial* ella impone sus reglas, la *ofrenda* lo hace Doña Gertrudis cada cierto tiempo, para vivir en armonía con la deidad, efectuándose la complementariedad y la correspondencia en el principio de la reciprocidad ética. Nuestra informante manifiesta que si no se otorga la *ofrenda* al

*Huamani* un buen tiempo, este le sueña y le dice *pagoymi faltawashkan*<sup>34</sup>, indica que es buen mozo, joven anda en caballo blanco.

### **Texto N° 45**

En la época de Santiago o sea el 24 de julio para el amanecer del 25, en la noche el *Tayta Huamani* inspecciona si están haciendo o no el *velakuy* y el *akukuy* del santiago, *sienten clarito que baja la quebrada sallan sallan diciendo las espuelas del caballo en el que monta el Huamani qash qash* entre los matorrales se pierde en la quebrada, por eso todos tenemos que estar despiertos hasta el amanecer (Doña Raymunda Quispe, 80 años).

Doña Beatriz *Yachaq* (70) y Doña Petronila Girón (48) hija del *Yachaq* coinciden en que el *Huamani* es la deidad más importante de la zona de estudio, de allí que el *Huamani* es deidad para los curanderos también, quienes a través del cuy u otros animales y regalos de diversa naturaleza según sea el caso, o bien para curar o hacer trabajos de maldad acuden al *Huamani*.

Asimismo, tenemos como muestra, el texto N° 9 de los anexos, recogido en la comunidad de Quisuar por don Bazán (60), el *Huamani* convertido en un anciano pobre, pone a prueba a dos hermanos uno rico y otro pobre, el hermano pobre es solícito invita con voluntad y desinterés. En cambio, el otro hermano es ambicioso, mezquino e interesado. El *Huamani* lo castiga con huesos de *gentil* y al hermano pobre lo premia con mazorcas de oro. No

---

<sup>34</sup> Me está faltando el *pago*.



debe romperse el principio de correspondencia y reciprocidad, dar de comer al forastero, al caminante con buena voluntad y recibirá el premio en la misma medida.

En el inconsciente del *runa* al parecer encontramos la función ancestral que debían tener las comunidades de proveer eficientemente con voluntad las colcas, para que se puedan proveer de alimentos, ropa, etc... además del ejército, los caminantes, los chasquis. En tiempos modernos es la de enseñar que la ambición y la mezquindad, no es modelo del bien vivir.

### 3.2.6 Wakcha

La función de los *curacas* era *procurar* bienestar a los *Wakchas*, eran considerados así los huérfanos, las viudas, los tullidos, todos aquellos que no podían trabajar. Pero también se considera *Wakcha* a lo siguiente: “El término *Wakcha* que se suele traducir por *pobre*, en su sentido genuino alude al aislamiento, la orfandad y la carencia de afecto. Aún el hombre rodeado de bienes, pero solitario, es un *Wakcha*, digno de conmiseración” (Depaz, 2015: 311).

Entonces *Wakcha* tiene doble significado, en las narrativas recolectadas del cuadro anterior encontramos que los animales cobran razonamiento humano sabiduría para salvar de la pobreza física a sus dueños, y los vientos cobran vida para salvar de la extrema pobreza al *runa*. “La insensibilidad para con el necesitado es inadmisibles, convicción que sostuvo el orden social andino” (Depaz 2015:311), ciertamente la pobreza es inmoral para el mundo andino, es rompimiento con el orden cósmico del principio de reciprocidad y complementariedad ética.

**Cuadro 8: El Huamani**

Saberes: Señales relacionados con la <i>Wakcha</i> .				
Saberes	Acción	Principios: Éticos Cognitivos		
		Reciprocidad: {Complementariedad y Correspondencia}		Informantes
Ante la pobreza extrema no consumen al carnero sino lo suelta con el gato para que sobrevivan Ver : Anexo Nº11. El gato el carnerito y los diablos.	Los animales cobran entendimiento y logran obtener riquezas para salvar a sus amos.	Los animales cobran sabiduría para salvar de la pobreza a sus dueños. Porque la pobreza es inmoral: rompimiento del principio ético de la correspondencia y la reciprocidad. Los animales restauran el daño al equilibrio vital de la naturaleza.	La armonía <i>Pachamama</i> hombre, se restablece con el bienestar perdido del <i>ayllu</i> .	Marina 50 años, Chimbina de Quisuar
A pesar de sufrir extrema pobreza suelta al gallo para que sobreviva. Ver: Anexo Nº12.	Los animales sienten emociones, se deprimen, busca aliviar a su ama de la pobreza y se embucha de tesoros.	Los animales cobran humanidad para salvar de la pobreza extrema a sus dueños. Ancestralmente se cuidaba que hubiese alimentos para la población "Yten: Mandamos en todo el rreyno ayga abundancia de comida y que se cienbre muy mucho[...]" ( Guamán Poma [1612] 2009: 20)	Se restaura el bienestar, el bien vivir. El gallito y la viejecita nunca más se separaron.	Doña Benigna Bendezú (86).
Una mala, otra buena, y otra indiferente, finalmente le apoyan. Ver anexo Nº 13. Los tres vientos.	Era tan pobre que hasta sus ropas se le caían de viejo y sus hijos estaban desnudos, sin tener qué comer.	Transgresión al principio ético vital del equilibrio de la naturaleza, donde la pobreza es inmoral y para reparar los vientos cobran vida y lo hacen rico.	El <i>runacha</i> agradecido las frecuentaba llevando regalos.	Doña Irayda García (71) DDH.

Elaboración propia

Cosmos, que es percibido como un juego de fuerzas concurrentes, todo dialoga, todos los seres y situaciones se están diciendo algo. Allí la existencia es siempre co-existencia y la acción co-operación [...] La reciprocidad como imperativo moral en las relaciones de intercambio que sostienen la vida, supone un sentido de mutua dependencia entre todos los seres y tiene una base ontológica en el reconocimiento de las relaciones de oposición, complementariedad y equilibrio

dinámico de entes y fuerzas que constituyen el cosmos.  
(Depaz, 2015: 312-313)

Así, en el cosmos todo está relacionado, todo dialoga, el *runa* y sus gatitos, viejecita y su gallito o el *runacha* y los vientos, aquí concurren los seres humanos los animales y las deidades, en una relación de reciprocidad como una obligación moral para restituir el daño causado a la complementariedad y equilibrio dinámico del cosmos.

### **3.3 Fortalecimiento del ser colectivo y la literacidad**

El conjunto de narrativas recopiladas se recogieron en dos estancias, y en un mismo espacio el distrito Daniel Hernández. Primera en 1985 y la segunda en 2015. Todas estas presentan epistemes que explican el pensamiento andino la cosmovisión, con características muy particulares que difiere de la concepción occidental. El pensamiento andino se refleja en las diferentes actividades como mayordomías, fiestas patronales, Santiago, carnavales, corte de pelo, etc. Al margen de nuestros deseos la cosmovisión andina se manifiesta independiente de la voluntad de las personas, no solo consciente sino consciente según sea el caso. Nuestro *comportamiento peruano resulta para algunos* incomprensibles, incluso para las estadísticas, está en todas las actividades que realiza el pampino. El flujo en nuestra “sangre” de lo “andino” y “español” se refleja en nuestra cultura sincretizada; por ejemplo, en las fiestas patronales o lo más cotidiano, podemos indentificar de lo andino la vestimenta: moda de Castilla propiamente del siglo XVI, XVII y mediados del siglo XVIII que perdura hasta nuestros días, con polleras de varias capas bordadadas o con blondas; esto en lo que *llamamos* serranía. Pero si vamos a las narrativas encontramos huellas

visibles de origen ancestral de pensamiento andino, lo que a los ojos occidentales nos parece hasta bárbaro. Pero la academia observa el desarrollo de las culturas ancestrales, como generación de conocimientos de sociedades que vivieron acorde con la naturaleza como parte de ella y un profundo respeto hacia ella, observando la astronomía, el agro, los animales, la tierra, los fenómenos meteorológicos, creando una lengua, un hábitat; vivir la vida, medicinas naturales, valores, es decir, crearon cultura como la de todos los pueblos originarios, con un cuidado minucioso de la ecología y una concepción filosófica propiamente sui géneris, producto de milenios.

Esto nos lleva a entender el ser colectivo, formado por un conjunto de epistemes andinos, que, en un sector grande de peruanos está mucho más vivo que en otros. Este sector es el más pobre y marginal de nuestro país; denominado el *otro el excluído, el indio, el runacha, runa, serrano*. El ser colectivo desde la perspectiva educativa lo conforma el educando y el educador que no son seres individuales aislados sino parte de la colectividad humana o sea la sociedad, de manera que *ser colectivo* es el individuo en sociedad, el ser social, pero no de cualquier sociedad ni cualquier individuo, sino es el producto del multilinguismo y la multiétnicidad. Somos una aparente unidad social cohesionada, porque un grueso de la población no está participando en la malla de la comunicación, la cultura, la educación y la economía en iguales condiciones. Este sector marginado donde la alfabetización o literacidad no llega exenta de una carga ideológica: “sin ojos, si no sabes leer o escribir, no muy decente, hay que estudiar para triunfar, escribir en quechua es difícil” (Zavala, 2002: 202-203). De lo que se trata es proponer un programa que refuerce la autoestima del ser colectivo, como

herederos ancestrales de una alta cultura, para ello hemos recurrido al auxilio de la etnología, antropología, arqueología y la historia, etc.

El fortalecimiento del ser colectivo peruano trae connotaciones muy complejas, porque nuestra autoestima está muy deteriorada como consecuencia de la invasión de las huestes españolas al Tahuantisuyo de facto y compulsivamente. Acción que causó confusión en el espacio andino, creando una ideología al revés, en la económico, social y político. La inca, fue una sociedad cuyo pensamiento filosófico era muy distinto al pensamiento occidental. Ante esta incompreensión las comunidades andinas de alguna manera se han retraído sincretizando sus dioses y prevaleciendo estos simbólicamente en sus costumbres. Esa falta de valoración y comprensión al ser que constituye el hombre andino se ha convertido en objeto de discriminación, humillación. Se busca que este fortalecimiento del ser colectivo sane la autoestima, para esto juega un papel importante la educación, aprender las primeras letras a través de sus propios ojos e idioma, en un contexto social determinado, a través de las narrativas y los valores que se desprenden de ella: los cuentos, adivinanzas, el medio, la naturaleza etc., también los sabios de las comunidades que participan en su universo ideológico. Asimismo, el conjunto de epistemes permiten conocer y comprender la ética del pensamiento andino, sin olvidar que procede de una herencia ancestral fortaleciendo el ser colectivo.

Para desarrollar un programa de literacidad (apropiación de la escritura) efectiva y con logro real con llegada, se debe partir del entorno familiar: las ancianas (os), quienes son depositarios de los saberes deben participar en la apropiación de la escritura enseñanza aprendizaje

empezando con el idioma materno y la cultura andina, partiendo de ello, en la construcción de los programas de literacidad. Estas aproximaciones a las epistemes serán de utilidad fundamental para un diálogo intercultural.

Los relatos andinos podrían ser una herramienta para promover un intercambio intercultural más horizontal al crear un diálogo entre los valores y sistemas de creencias locales y externos. Contrariamente a lo que algunos maestros suponen, no basta con pedir a los niños que escriban relatos con la ortografía “correcta” ni mucho menos que identifiquen el número de oraciones y párrafos o ubiquen los sujetos y predicados en el texto. Hay que ir más allá de la textualidad y el contenido para abarcar las otras dimensiones de las narraciones quechuas: los valores sociales implícitos, la estructura de la participación en el acto de narrar y el contexto propio de la situación comunicativa. (Zavala, 2002: 91)

Ciertamente, la literacidad se debe impartir en paralelo con las literacidades occidental y andino, es decir, en la enseñanza de la narrativa en quechua español, se debe destacar los valores de ambas culturas, asimismo sus contextos. Solo cuando se establezca el respeto del que recibe la narrativa quechua y lo incluya en la enseñanza aprendizaje y el docente esté capacitado con conocimientos de etnografía, historia, arqueología, filosofía y pensamiento andino, como conocimientos transversales, se podrá alcanzar una interculturalidad plena; puesto que el docente podrá dar el sustento científico al contenido de las narrativas, y las hará interactuar en las diversas dimensiones educativas.

### 3.4 Literacidad y alfabetización

Los investigadores han trabajado con diferentes concepciones sobre literacidad y alfabetización, cuando se tiene que aprender la escritura siempre está presente la palabra “alfabeto” (alfabetizar, alfabetizado, alfabetización, analfabeto). Este término generalmente se utiliza fuera de contexto para aquellos sectores de habla castellana quechua o castellana, no se tiene en cuenta la realidad multiétnica de nuestro país: cada uno con su propia lengua y cultura ancestrales conscientes o inconscientes. Y la existencia virulenta del término “analfabeto” vocablo altamente negativo, que está asociado a la falta de “progreso”, lamentablemente, a una concepción ideológica oficial, que además lo tilda de falta de “sabiduría” en el nivel cognitivo, con la mirada totalmente occidental, sin tomar en cuenta el pensamiento andino, ni la cultura que conlleva desde sus orígenes de alta cultura precolombina, Zavala nos dice lo siguiente sobre analfabetismo:

“Incultura” y “atraso” de un país (Casares 1981, Moliner 1997), como si la falta de escritura implicara necesariamente una deficiencia para crear un discurso simbólico en el nivel social. Por otro lado, “analfabeto” no solo se refiere al que no sabe leer ni escribir sino, “por extensión y ponderación”, a alguien “ignorante” y sin “cultura” (Moliner 1997, Real Academia de la Lengua Española 1992). (Zavala, 2002: 16)

Aún en nuestros tiempos, la falta de escritura se maneja como ignorancia e incultura. La literacidad, significa no solo la apropiación de la escritura, sino las prácticas localizadas que dicen de los contextos socio-culturales.

Un niño de procedencia rural que empieza a codificar y decodificar signos gráficos lo hace con un lenguaje descontextualizado, puesto que el uso del lenguaje cotidiano está relacionado con el contexto rural local que involucra las labores de la agricultura, el uso del idioma quechua, los saberes, las narrativas, etc. Y en cambio la literacidad escolar está relacionada al contexto urbano donde los niños están familiarizados con los significados funcionales y sociales de las palabras. Los niños de las zonas rurales empiezan la escritura con palabras que no entienden puesto que su lengua materna es el quechua y su contexto social la zona rural, esta disfunción trae muchas veces el fracaso escolar. De lo que se trata es el reconocimiento de esta problemática, los últimos cinco años se han ejecutado políticas educativas con la participación de sociólogos, antropólogos, psicólogos, educadores y ya se tiene información pertinente, como el número de lenguas, la población de niños y niñas que hablan idiomas originarios diferentes al castellano, los contextos sociales, etc. Y se empezó a enseñar en la lengua materna en paralelo al castellano.

A continuación la entrevista de RPP a Gisele Cuglievan<sup>35</sup> respecto a la EIB. Se tiene conocimiento de un millón de niños que tiene como lengua materna un idioma originario. Se tiene una propuesta educativa para estos niños en su lengua originaria y el castellano como segunda lengua. ¿Cómo se enseñar? Valorar la cultura y los saberes ancestrales y actuales e incorporar para la educación en el currículo y en todos los procesos del aprendizaje. Se debe enseñar en la lengua materna a los niños desde la

---

<sup>35</sup> Gisele Cuglievan socióloga especialista en temas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Perú de la UNICEF, declaró en Radio Programas del Perú (12, 08,15).



educación inicial desde los 3 o 4 años de edad hasta el quinto grado de primaria, introduciendo progresivamente el castellano, de modo que llegan a terminar primaria con un *bilinguismo coordinado*, lo que implica el dominio de ambas lenguas correctamente y con ello están preparados para aprender una tercera lengua para la educación secundaria que podría ser cualquier otra lengua. En cuanto a la evaluación indica que hay mejora en la evaluación censal, mejoras sustantivas en las cuatro lenguas Shipibo, Quechua, Chanka y Awajun (hay mejor comprensión de lo que escriben). Se han elaborado material educativo en 18 lenguas originarias esto es, cuaderno de trabajo para los niños, guías para docentes, alfabetos normalizados es decir alfabetos para cada lengua que fue posible por los procesos participativos que se *normalizan* para elaborar los materiales educativos. En el aula además del profesor de aula está el acompañamiento pedagógico, se trata de un *docente exitoso* que acompaña a otro docente de la zona, más de 4000 instituciones educativas del país recibieron acompañamiento pedagógico. Cuglievan refiere las ventajas del bilinguismo indicando que existen muchos estudios en cuanto a la utilización de dos lenguas desde la cuna, ha demostrado mayor desarrollo de la memoria y pensamiento divergente y la capacidad para encontrar solución de alternativas a procesos complejos, y de adaptación, ofrece desarrollar la autoestima, son más tolerantes, seguros de sí mismos, felices de aprender y ser respetados, valoración de la diversidad y sentido de pertenencia y por último, hay una gran motivación de los padres sobre la EIB.(Cuglievan, 2015)

La Educación Intercultural Bilingüe en nuestro país, ha avanzado en estos últimos 5 años. Sin embargo, hay que tener en cuenta que es un primer paso para alcanzar el objetivo de la interculturalidad. Todavía estamos en una EIB de niños y niñas que hablan una lengua materna originaria y el castellano como lengua secundaria, que perfeccionan al borde del quinto grado de educación primaria. Se lleva a cabo en el contexto donde viven, con material didáctico adecuado, con los saberes ancestrales y el profesor de la zona, con un acompañante pedagógico, lo que ha conseguido grandes logros, pero para lograr la interculturalidad no solo se trata de un proceso educativo solo para aquellos que hablan quechua sino también para aquellos que solo hablan el castellano, lo que traería consigo las diferencias y la discriminación. No se trata solamente de una relación entre distintos grupos culturales, sino un reconocimiento entre estos mismos grupos y los elementos que contribuyen a su propia identidad y diversidad y un reconocimiento de que la interculturalidad es un proceso de doble o múltiple vía. La educación intercultural (EIB) siendo solo para aquellos de habla originaria provoca por un lado discriminación al otro sector de habla castellana o cualquier otra lengua, por lo tanto, de lo que se trata es de reconocer entre estos mismos grupos la diversidad y la identidad a través de los conocimientos (gnoseológicos), saberes (éticos) y prácticas ancestrales y actuales, propios y ajenos, y reconocer la desigualdad, discriminación, racismo, la agresión y que no debe ser una interculturalidad bilingüe de una sola vía sino múltiple y así lograr la ansiada identidad nacional.

### 3.5 Propuesta educativa

Proponemos que la Educación intercultural no sea inclusiva desde el sistema educativo básico, solo para las escuelas rurales o para los pueblos originarios. Es decir este debe ser un principio de la educación peruana (Art. 8 Ley General de Educación) que caracteriza a todo el sistema educativo, como señala la Declaración Universal de los Derechos Humanos:

La educación tendrá como objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales:

Favorecerá la comprensión, la tolerancia, la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos y religiosos y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas Para el Mantenimiento de La Paz (Art. 26).

La EIB así dará cuenta de la realidad de los estudiantes, sus intereses, necesidades, características, saberes previos. Reconocerá al estudiante en el centro de las actividades escolares, promoverá aprendizajes significativos al emplear metodologías activas, al incentivar el desarrollo de la creatividad y la participación responsable, promoviendo la expresión de afectos y sentimientos, desarrolla el juicio crítico y moral, etc. Tomando en cuenta este marco general, planteo lo siguiente:

Los saberes y narrativas recolectadas en el distrito Daniel Hernández pueden utilizarse en la Educación Intercultural Bilingüe actual, por las características curriculares que tiene la EIB, el Plan Curricular comprende recolección de saberes, narrativas y adivinanzas, en reunión con padres,

madres, ancianas y *Yachaq*. Y solicitar a los alumnos el calendario agrícola ancestral, no tengo la certeza la manera cómo se está tratando estos saberes. Sin embargo no se trata de un traslado mecánico de estos saberes en la interacción práctica de la comunidad, sino darles un sustento académico a través del pensamiento andino. Mínimamente explicarles la complementariedad y la reciprocidad, para lograr una auténtica autoestima, y base científica, por ello planteo las narrativas y los saberes como conocimientos transversales desde el tercer grado de primaria hasta el sexto grado, de tal manera que los saberes y narrativas eduquen. Así tenemos, por ejemplo que las *Qarqarias* y los condenados tienen que ver con la ética y la moral; la *pachamama* y la manera cómo se la concibe desde el pensamiento andino la madre sustentadora de vida, las *Wakas*, los *Huamanis*, el concepto ancestral de *Wakcha*, las adivinanzas. Todos estos saberes, tienen gran riqueza cultural educativa que si no se aborda con conocimientos filosóficos andinos caen al vacío, y a lo que han venido diciendo los gamonales y racistas “cosas de ignorantes y de indios”. Por ello es absolutamente necesaria una previa capacitación de los docentes para este tipo de educación intercultural bilingüe. Para la educación secundaria planteo tomar en cuenta las narrativas y las categorías para un análisis a través del pensamiento andino en el curso de filosofía occidental y un deslinde filosófico de pueblo originario. Tanto los saberes cotidianos, narrativas y adivinanzas, pueden ser tomadas para esta propuesta educativa, desde el anexo1 hasta el anexo 14. Y los saberes de *Pachamama*, (saberes agrícolas), de las *Wakas*, de las *Qarqarias*, de la

*Coca*, del *Huamani* y del *Wakcha* que para todo aquello relacionado a saberes.

En este capítulo encontramos estos saberes en las narrativas andinas de lo ético y cognitivo de la epistemología andina, en lo cotidiano reúne conocimientos sobre la relación del *runa* con la *Pachamama* en su calidad de diosa y madre fructífera de alimentos. Para ello el *runa* conoce los ciclos de la producción agrícola por sus conocimientos de astronomía (conoce las diferentes posiciones y formas de la luna, las estrellas, el arco iris) por ello sabe la época de lluvias, sequía, etc. Su relación con el agro, su vida diaria y los *pagos al Huamani o la Pacha* guardan reciprocidad y complementariedad, así como en las formas colectivas de trabajo como en el *Ayni*, el *mallichiy*, o el *maskapaq (Wakcha)*. Saberes andinas que al ser utilizadas como medio educativo fortalecen el ser colectivo y coadyuva nuestra identidad.

## CONCLUSIONES

### PRIMERA:

La filosofía andina, aparece como un constructo, un nuevo paradigma, no desde el punto de vista individual sino colectivo, como una alternativa basada en epistemes (sabiduría) andinas, considerando al hombre como parte del “cosmos vivo”, en el imaginario de la naturaleza como ser vivo, como fuente nutricia de toda forma de existencia, pacha como dadora de vida, mundo, cosmos, con derecho a ser respetada corroborado por las narrativas analizadas.

Este nuevo paradigma filosófico, pretende acercarse a la realidad con una serie de capacidades no-rationales sentimientos y emociones, hasta relaciones cognitivas (presentimientos, afectaciones psicosomáticas, comunicación telepática) y relacionales, es decir un conocimiento producto de la participación en el rito, siendo estas participaciones capacidades no consideradas por occidente, también en cuanto utiliza la coca ,la ofrenda como mediadora entre el kay pacha y el hanan pacha.

## SEGUNDA:

En el nivel de la superestructura donde históricamente las relaciones filosóficas entre otras manifestaciones prevalecen de la formación económica anterior, encontramos la transversalidad del pensamiento andino que podríamos llamar "resistencia andina". Lo que no es debelada tan fácilmente porque pertenece a nivel del *ayllu* (*willakuy*, *velakuy*, *akukuy* y *tiyakuy*) y el *racismo*, lo que no permite el ingreso a los foráneos si no pertenecen al ayllu. Lo más conocido que encontramos es el *Ayni* (las *ofrendas* a los *Apus*, la *coca como acompañamiento* y mediadora entre el *hanan pacha* y el *kay pacha*, así dan cuenta los *yachaq*). En la lengua prevalece ese sentir hacia la *pacha*, como la fraternidad, solidaridad corroborados a largo de las narrativas investigadas.

## TERCERO:

El pensamiento andino denota una forma no occidental de ver el mundo en ocasiones y sincretizada en otras.

## CUARTO:

Las categorías andinas se materializan, se viven o explicitan conceptos como: Pachamama, Wakas, Huamanis, Coca, Encantos, Qarqaria, Qellas, y están dotados del *camaquén* o sea energizados cuya potencia vital como una capacidad extraordinaria, que hace posible que, todo lo existente sea animado, solo así tiene sentido el conjunto de narrativas y saberes recolectados.

**QUINTO:**

La epistemología de la cognición y la ética se encuentran en la memoria ancestral de las narrativas quechuas, así lo demuestran el pensamiento andino en relación a los datos obtenidos, como el análisis de “mirccuni”, memoria de sangre de las ofrendas ancestrales, antropofagia, coca, el forastero, pobreza, laboriosidad, agricultura, religiosidad, ofrendas etc.

**SEXTO:**

El fortalecimiento del ser colectivo consiste en sanar la autoestima dañada, humillada, menospreciada, durante quinientos años a una cultura milenaria, que supo cuidar la naturaleza y vivir de ella sin romper el equilibrio cósmico, por ello nuestro deber es recoger la epistemología andina no solo para construir la filosofía nuestra, sino salvar a la humanidad del desastre ecológico cuyos efectos ya se sienten.

La educación en los niños(as) juega un papel importante en el fortalecimiento del ser colectivo, aprender las primeras letras a través de sus propios ojos e idioma originario, en un contexto social determinado, a través de las narrativas y los valores que se desprenden de ella, los cuentos, adivinanzas, el medio, la naturaleza etc., y los sabios de las comunidades que participan en su universo ideológico, así mismo el conjunto de epistemes permiten comprender el conocer y la ética del pensamiento andino, sin olvidar que procede de una herencia ancestral fortalecen la autoestima.



## **PROPUESTA EDUCATIVA**

Se establece en torno a las narrativas y los saberes como conocimientos transversales desde el tercer grado de primaria hasta el sexto grado, de tal manera que los saberes y narrativas eduquen. Todos estos saberes, tienen gran riqueza cultural educativa, que si no se abordan con conocimientos filosóficos andinos caen al vacío y se toma como verdad el discurso dominante prevaleciente en la superestructura, el de los “gamonales y racistas cosas de ignorantes y de indios”. Por ello es absolutamente necesario una previa capacitación de los docentes. Para la educación secundaria planteo tomar en cuenta las narrativas y los saberes para un análisis a través del pensamiento andino en el curso de filosofía. Tanto los saberes cotidianos, narrativas y adivinanzas, pueden ser tomadas para esta propuesta educativa, desde el anexo dos hasta el anexo quince.

## SUGERENCIAS

1. Desarrollo de programas Investigación que desclandestinicen el problema de la ética y la cognición en las narrativas y la sabiduría ancestral de los diferentes pueblos del Perú para contribuir a la construcción de la filosofía andina peruana y latinoamericana.
2. El Idioma que se debe usar para esta investigación deberá ser necesariamente la lengua originaria el quechua, Aymara, Ashaninka, Shipibo etc., según sea el caso.
3. Incentivar el desarrollo del habla cotidiano del quechua, puesto que permite afirmar la identidad.
4. Desarrollar la autoestima a través de los saberes, para generar la tolerancia y seguridad de sí mismos.
5. Investigar para consolidar el nuevo paradigma pedagógico pluricultural, o transcultural o cultura paritaria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Acevedo Zorrilla, Glicería. **Turismo y desarrollo de la Provincia de Tayacaja**. Pampas: 2011.
- 2 Alberdi Vallejo, Alfredo. **Las constelaciones de la vía láctea en la visión de los quechuas y los usos del espacio tiempo sur andino**. Berlín, 2008.  
[www.Alberdi.de/Vilacque060208.pdf](http://www.Alberdi.de/Vilacque060208.pdf)
- 3 Alberti Gregorio, Enrique Mayer (compiladores). **Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos**. Lima: IEP, 1974.
- 4 Albo, X. **Iguales aunque diferentes**. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA, 1999.
- 5 Arena Iparraguirre, C. "La diversidad cultural, la multiculturalidad, la interculturalidad y las bases psicológicas del racismo", **Bongó**. Boletín del Movimiento Negro Francisco Congo, Año 3, No. 5, noviembre. 1999.
- 6 Betancourt, Raúl Fonet. "La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana". **Solar**, N° 3, año 3, Lima. 2007.
- 7 Caribone Diana. "La planta sagrada de los incas". **Revista del Sur**, red del tercer mundo. N° 45. Junio 1995. Pág 5.  
[http://old.redtercermundo.org.uy/revista\\_del\\_sur/texto\\_completo.php?id=1551](http://old.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=1551)
- 8 Carrillo, Francisco. **Cronistas indios y mestizos II**, Enciclopedia histórica de la Literatura Peruana 7. Editorial Lima: Horizonte. 1992.
- 9 Castro, Santiago (&) Grosfoguel, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar. Universidad Central - IESCO. Siglo del Hombre Editores. 2007.
- 10 Cesar Toro Montalvo. **Mitos, leyendas y cuentos maravillosos del Perú. Tomo II**. Sierra. Lima: Editorial E.I.R.L. 2007.
- 11 Chirinos Rivera, Andrés y Maque Capira. **Eros Andino**, Cusco: Bartolomé de las Casas, 1996; pp.158-156.
- 12 Chivi Vargas, Idón Moisés. **Los desafíos de la justicia comunitaria** (bases para una "Ley de deslinde jurisdiccional"). . La Paz: Edición (IDEA Internacional), 2009.
- 13 Citarella, L. "Perú". **La educación indígena en América Latina**. Tomo II. Quito:

- EBI/Abya Yala, 1990.
- 14 De La Cadena, M. "Silent racism and intellectual superiority in Peru", **Bulletin of Latin American Research**, Vol.17, Num.2, 1998.
  - 15 Degregori, C.I. "Estado nacional e identidades étnicas en Perú y Bolivia", **Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina**. Quito: Abya Yala, 1999.
  - 16 Dilthey, Wilhelm **Teoría de la concepción del mundo**. Traducción de Julián Masías México: Alianza Editorial y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
  - 17 **Dioses y Hombres de Huarochirí**. Narración Quechua recogida por Francisco De Avila [¿1598?] Traducción José María Arguedas. Edición bilingüe Lima: Editorial UARM, 2007
  - 18 Dominguez Condezo, Víctor. **Jirkas Kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco** Lima: Editorial San Marcos. 2003.
  - 19 Dominguez Condezo, Víctor. **Yarush-Yacha. Visión etnocultural de Pasco y altipampa de Chinchaycocha**. Editorial Lima: San Marcos, 2007.
  - 20 Espino Relucé Gonzalo, Mercedes Giesecke Sara Lafosse, Pablo Landeo Muñoz, Lilia Llanto Chávez. **Los Textos Escolares y la Interculturalidad a Propósito de los libros de comunicación de primer año de secundaria**. Lima: Vicerrectorado de investigación. Tarea, asociación de publicaciones educativas, Vicerrectorado de investigación UNMSM. 2009.
  - 21 Espinoza, Gustavo. **Ritual de Lluvia y simbolismo andino en una escena de arte rupestre de Arikui** 1. Norte de Chile. Vol. 28, Núm. 1 y 2. Pág 133-157. Universidad de Tarapacá, Chile. 1996.
  - 22 Espinoza, S, Waldemar. **Los incas. Economía sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo**. Lima. 2011.
  - 23 Espinoza, S. Waldemar. **Los modos de producción en Imperio de los incas**. Lima: 1981.
  - 25 Esterman, Josef. **Filosofía Andina. Sabiduría Indígena para un mundo nuevo**. La Paz: Editorial ISEAT. 2006.
  - 24 Esterman, Josef. **Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo** 2º edición. Colección "Teología y Filosofía Andinas" La Paz, 2006.

- 26 Etxeberria, Xavier. "Derechos culturales e interculturalidad", **Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud**. Lima: Programa Forte-Pe, 2001.
- 27 Fonet-Betancourt, Raúl. <"**La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana**". Solar, N° 3, año 3, Lima. 2007, pp, 23-40.
- 28 Fonet-Betancourt, Raul. **La pluralidad en el diálogo intercultural, en: Interculturalidad, crítica y descolonización**. La Paz, 2009.
- 29 García Miranda, Juan, Los santuarios de los andes centrales. Museo Nacional de Etnología [informe de la investigación] Lima. No.9 **Historia, religión y ritual de los Pueblos ayacuchanos**. 25 de diciembre, 1998.
- 30 García, Canclini. **Culturas híbridas**. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 2001.
- 31 Germaná, Cesar. "Una Epistemología otra: El proyecto de Aníbal Quijano". Abril, N° 32, **Nómadas**. Bogotá (Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - IESCO. 2010).
- 32 Godelier, Maurice. **La noción de modo de producción y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades; sobre el modo de producción asiático**. Barcelona: Ediciones Martínez Roca. 1977.
- 33 Godenzzi, J.C. "Introducción / Construyendo la convivencia y el entendimiento: Educación e interculturalidad en América Latina," en Godenzzi (comp.). **Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1996.
- 34 Godenzzi, J.C. "Pedagogía del encuentro. El sujeto, la convivencia y el conocimiento", **Boletín Institucional Frances Etudes Andines**, 1999.
- 35 Godofredo Taipe y Amparo Orrego. "Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos". **Folklore: Sobre dioses, ritos saberes andinos**. Sociedad Andina de Folklore, Huancayo: Centro de Apoyo Rural. Producciones imágenes, 1998.
- 36 Gow, Rosalind; Condori Bernabé. **Kay Pacha**. Cuzco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas", 1999.
- 94 Guamán, Poma de Ayala. **Nueva Cronica y buen Gobierno**. México, D .F: Edición y Prólogo de Franklin Pease G. Y; 1993.
- 37 Haro, H. y Velez, C. "La interculturalidad en la reforma curricular", **De la protesta a la propuesta**. Memorias de los talleres de antropología aplicada.

- Quito: Universidad Politécnica Salesiana, 1997.
- 38 Haverkort, Bertus. **Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina** (Memoria del Primer Seminario Taller). La Paz: Ediciones AERUCO. 2001. Bolivia.
  - 39 Huamán Mejía, Mario. **Hacia una filosofía andina**. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento. Lima, Perú. (s/f) Disponible en: [www.filosofiaandina.com](http://www.filosofiaandina.com) [consultado el 10/08/15]
  - 40 Hurtado de Mendoza Santander, William, **Pragmática de la cultura y la lengua Quechua**. Lima. Imprenta Moligráfica, Perú.
  - 41 Jaguande D' Anjoy, Luis. **Filosofía del neoliberalismo**. Lima. 2003
  - 42 Jaguande D'Anjoy, Luis. **Miseria del Neoliberalismo**. Lima: Comunicación On time, 2005.
  - 43 Jamenson, P. "Ideológicas Positionen in der Posmodernismus: **Debate**", en: **Das Argument** 1986. pag 135, 18 - 28.
  - 44 Landeo Muñoz, Pablo. **Categorías andinas para una aproximación al willakuy**. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores, 2014. Lima.
  - 45 Lander, Edgardo (compilador) **La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Ediciones CLACSO, 2000.
  - 46 Liotard, Jean. **Das postmoderne Wissen**. Bremen / Viena 1982.
  - 47 Liotard, Jean. **Le differand** (La disputa) Paris, 1983.
  - 48 Lozada Pereyra, Blitz Y. **Cosmovisión, Historia y política en los Andes**. La Paz: Editorial Carmelo Corzón. 2006.
  - 49 Lumbreras, Luís G. **Los orígenes de la civilización en el Perú**: Lima: Editorial Milla Batres, 1979.
  - 50 Mejía Navarrete, Julio. **América Latina, modernidad y conocimiento: el desarrollo de otro discurso epistémico**. Lima, fondo editorial San Marcos. 2016.
  - 51 Montoya, Víctor "El *Yatiri* de Arturo Borda". En **Ciberayllu** [en línea], 22 de abril del 2002 <[http://www.andes.missouri.edu/andes/Cronicas/VM\\_Yatiri.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Cronicas/VM_Yatiri.html)> (Consulta: 22 de diciembre del 2003).

- 52 Morote Best, Efraín. Aldeas Sumergidas: **Cultura Popular y Sociedad en los Andes**. Cusco: Centro de estudios rurales "Bartolomé de las Casas" 1988.
- 53 Mujica Bermudez, Luis. "Aculturación, inculturación e interculturalidad: Los supuestos en las relaciones entre "unos" y "otros". **Fénix** 43-44 Revista de la Biblioteca Nacional del Perú, 2001-2002, Pp, 55-78.
- 54 Murra, Jhon V. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 1975.
- 55 Muyulema, A. "Pluriculturalidad, interculturalidad: Una *Apuesta* por lo múltiple". **Revista de Educación Intercultural Bilingüe** (Universidad Politécnica Salesiana) Quito. 1997: 23-32.
- 56 Oakley, E. Gordon. "Epistemología andina: La naturaleza del amor, sabiduría y relación con el medio ambiente". Paper para la Western Social Science Association. Profesor adjunto de la cátedra de Psicología en la Universidad de UTAH. 2001.
- 57 Ochoa, Abaurre Juan. 1999. **Mito y Chamanismo: El mito de la Tierra sin mal en los Tupí Cocama, de la Amazonia Peruana**. Tesis doctoral. Barcelona: Universidad Barcelona, Facultad de Filosofía, 2002.
- 58 Oregón Morales, **José. Kutimanco y otros cuentos**. Huancayo 5taTuky Ediciones, 2008.
- 59 Ortiz Rescaniere, Alejandro. **La pareja y el mito**. Estudio sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. 1993.
- 60 Portocarrero, G. "Discriminación social y racismo en el Perú de hoy", en **500 años después...del fin de la historia?** Lima: Escuela para el desarrollo, 1992.
- 61 PUCP. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía, **Pensamiento andino balance y perspectivas**. Lima: 2000.
- 62 Quijano, Aníbal "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO. 2000.
- 63 Quijano, Aníbal "La colonialidad del poder y la clasificación social" en Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007

- 64 Quijano, Aníbal. "Bien Vivir para Redistribuir el poder". **Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe 2009-2010**, Lima: julio Oxfan 2010.
- 65 Quijano, Aníbal. "El fantasma del desarrollo en América Latina" en: **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, vol. 6, Nº 2, Caracas. Universidad Central de Venezuela - Facultad de ciencias económicas y sociales. 2000.
- 66 Quijano, Aníbal. "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en Sociedad y Política. Lima. 1988.
- 67 Ramos, Alonso R.P.Fr. **Historia de Copacabana y de su milagrosa imagen de la Virgen**. Imprenta de Vapor. La Paz, 1860.
- 68 Roel Pineda, Virgilio. **Cultura Peruana e Historia de los Incas**. Lima: Fondo Editorial Alas Peruanas, 2001
- 69 Rostworowski, María. **Estructuras Andinas del Poder**. Lima: IEP, 1986.
- 71 Rostworowski, María. "Plantaciones Prehispánicas de coca en la vertiente del pacífico". **Revista del Museo Nacional de Lima** vol, 39, 1973
- 70 Rostworowski, María. **Enciclopedia temática del Perú**. Incas. Lima: Orbis ventures, 2004
- 72 Rostworowski, María. **Historia del Tahuantinsuyo**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP, 1999.
- 73 S/A "Tecnología Aymara: Un enfoque cultural". En tecnología andina: Una introducción. La Paz: HISBOL, 1982.
- 74 S/A. **Cuando arde el tiempo sagrado**. La Paz: Editorial: HISBOL, X (1992).
- 75 S/A. Equipo Técnico del Proyecto: "Fortalecimiento de la identidad cultural en la región de Huancavelica". **Cultura viva Huancavelicana**. Gobierno Regional de Huancavelica. Siglo XXI. Hatun Ankaray Ayllu. 2008.
- 76 Santoni, Mirta E, Torres, Graciela. **La coca (Erythroxylum Coca). Masticando su historia**. Salta: Museo de Antropología de Salta- Instituto de Investigaciones de Antropología Médica y Nutricional. Argentin: 2007: 73.  
<<http://www.antropologico.gov.ar/> .pdf>
- 77 Severino; Emanuele. **La filosofía antigua**. Barcelona: Editorial Ariel, 1996.
- 78 Sobrevilla, David. "¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?" **La cosmovisión Nahuatl y el surgimiento de la filosofía en, búsquedas de la filosofía en el mundo de hoy**. Cuzco: Bartolomé de las



- Casas, 1992.
- 79 Toro Montalvo, César. **Mitos, leyendas y cuentos maravillosos del Perú**. Tomo 2. Lima: Sierra. Editorial Cultura peruana 2007, Pp 107-110.
- 80 Torres Rodríguez, Oswaldo, **Simbolismo del agua y del fuego**, México: 2008.
- 81 Touraine, Alan. **Podemos vivir juntos Iguales y diferentes**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- 82 Tse Tung, Mao. **Cinco Tesis Filosóficas**. Lima: Javo RDVO, Editores, 1990.
- 83 Valderrama, R. y C. Escalante. **Autobiografía de Condori Mamani Gregorio**. Cusco: Centro de estudios rurales andinos "Bartolomé de las Casas" 1997.
- 84 Van Den Berg, Hans & Schiffers. Norbert. (Comps). **La cosmovisión Aymara**. La Paz: Editorial HISBOL. 1993.
- 85 Van Den Berg, Hans **La tierra no da así nomás**. La Paz. Cochamba. Editorial: HISBOL, 1990.
- 86 Van Kessel, Jean. **Holocausto al progreso: Los Aymaras de Tarapacá**. Iquique: Editorial IECTEA, 2003.
- 87 Viaña, Jorge (&) et al. **Interculturalidad, crítica y descolonización, fundamentos para el debate**. La Paz: Instituto Internacional de integración convenio Andrés Bello. Editorial III-CAB. 2009.
- 88 Vilcapoma, José Carlos. **De bestiarios a la mitología andina. Insectos en metáfora cultural**. Lima: Editorial ANR. 2010.
- 89 Vitry, Christian, "Arqueología de alta montaña", Revista "Yachayruna", Año 1, Nº 1, Universidad Nacional de Salta. Argentina. 1997(a).
- 90 Walsh, Catherine. **Interculturalidad, Estado y Sociedad**. Luchas (DE) Colonias de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. ABYA-YALA, 2009.
- 91 Walsh, Catherine. Ministerio de Educación DINEBI. **La Interculturalidad en la educación UNICEF**. Lima: MINEDU, UNICEF. 2005.
- 92 Zavala Virginia. **Desencuentros con la escritura**. Escuela y comunidad en los andes peruanos, Lima: IEP. 2002. Lima Perú.
- 93 Zenón Depaz, Toledo. **La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí**. Lima: Ediciones Vicio Perfecto. Lima. 2015.

## APÉNDICE

Anexo 1:

### INFORMANTES

1. Raymunda Quispe Dolorier (80), quechua –castellano hablante, del Distrito Daniel Hernández. La entrevista se hizo en el centro poblado de “Allpahuasi”, julio 2015.
2. Dora Quispe Chamorro (60), quechua castellano hablante, del distrito Daniel Hernández. La entrevista se hizo en el centro poblado de “Allpahuasi”, en una faena de desgranado de maíz, julio 2015.
3. Paulina Dolorier (40), quechua castellano hablante, del distrito Daniel Hernández. La entrevista se hizo en el centro poblado de “Allpahuasi”, en una faena de desgranado de maíz, julio 2015.
4. Julia Pineda (65), quechua castellano hablante, del distrito Daniel Hernández. La entrevista se hizo en el centro poblado de “Allpahuasi”, en una faena de desgranado de maíz, julio 2015.
5. Petronila Girón (48), quechua castellano hablante, La entrevista se hizo en una velada en Pampas, es de la comunidad de Uchuy, vive actualmente en Viñas, julio 2015.
6. Marina de (68), de la comunidad de Kisuar. *Velakuy* del año 1980.
7. Ruíz Daría (53), quechua castellano hablante. La entrevista se hizo en una velada en Pampas, vive actualmente en Acraquia, julio 2015.
8. Lucia Montes (40), quechua castellano hablante. La entrevista se hizo en una velada en Pampas, vive actualmente en Acraquia, julio 2015.
9. Rubén Talavera (60), quechua castellano hablante. La entrevista se hizo en una velada en Pampas, vive actualmente en Pampas y es del Fundo San Lorenzo colindante a la comunidad de Jatuspata, julio 2015.
10. Juana Abad (48), quechua castellano hablante. La entrevista se hizo en una velada en Pampas, vive actualmente en Pampas y es del Fundo San Lorenzo colindante a la comunidad de Jatuspata, julio 2015.

11. Grimaldo Gutierrez Vivanco (55), quechua castellano hablante de la comunidad de Jatuspata. Se entrevistó en su casa de Mashuayllu, julio 2015.
12. Bertha Gutierrez 34 años, quechua castellano hablante, de la comunidad de Jatuspata, se entrevistó en su casa de Mashuayllu, julio 2015.
13. Daniel Paúcar (69), de la comunidad de Paltarumi, del distrito D.H. Se entrevistó en el campo de pastoreo, julio 2015.
14. Beatriz Bendezú (70). quechua hablante (casi no habla castellano) de la Comunidad de Cucharán, distrito D.H, se entrevistó en un *velakuy*, julio 2015.
15. Bonilla Rebeca (68), docente de la Escuela de Ing. Metalúrgica de la UNDAC, Pasco, 2015.
16. Sebastián De La Cruz Bendezú (42), quechua hablante de la comunidad de Mashuayllu de distrito D.H. Se entrevistó en una faena de desgranado de maíz, julio 2015.
17. Irayda García Ames (71), quechua hablante del distrito DH. Del centro poblado “Allpahuasi” se entrevistó en un “*velakuy*”, junio de 1998.
18. Alejandro Castro (25), quechua hablante de la comunidad de Tukuma, entrevista en “*velakuy*”, 1967.
19. Flora Tovar Torres (42), quechua hablante, de la comunidad de Mashuayllu del distrito D.H, entrevista en el descanso de la faena agrícola, junio, 2015.
20. Benigna Bendezú (86), quechua hablante de la comunidad de Cucharán, entrevista en el “*velakuy*”, 1980.
21. Abraham Aguirre Torres (90), quechua castellano hablante del distrito D.H. Centro poblado “Allpahuasi”, entrevista en el “*velakuy*” 2000.
22. Julia López, (45) quechua castellano hablante de la comunidad de Paltarumi del distrito DH, junio 2015. Entrevista en el descanso de una faena agrícola, julio 2015

23. Félix Aguirre (55), quechua castellano hablante, natural de Huando Huancavelica, vive en Pampas, julio 2015.
24. Teodoro Chamorro De La Cruz (55), quechua castellano hablante de la comunidad de Mashuayllu, se entrevistó en la faena de desgranado de maíz, julio 2015.
25. Cristobal Aguirre Suaznabar, (80) quechua castellano hablante, del centro poblado de “Allpahuasi”, se entrevistó en un “*velakuy*” el año 1970.
26. Bazán Sarmiento Reynaldo (60), de la comunidad de Kisuar, 1980.
27. Vicente Tovar Torres (45), quechua hablante, de la comunidad de Mashuayllu del distrito D.H, entrevista en el descanso de la faena agrícola, junio, 2015.
28. Montañez (68), de la comunidad Chikchipampa quechua hablante, entrevista en quechua, en una tienda especialista en venta de *ofrendas* en la ciudad de Pampas, julio 2015.
29. Leopoldo Pacheco Orellana (55), del centro poblado de Allpahuasi, del distrito D.Hernández entrevista en el centro cultural de Pampinos en Lima, Febrero del 2016.
30. Agripino Tovar Bendezú (71), quechua hablante de la comunidad de Mashuayllu del distrito Daniel Hernández, entrevista en el *velakuy* de julio del 2015.
31. Morales Fernando, (35) quechua hablante de la comunidad de Acoria Huancavelica 2016.

## Anexo 2:

### El premio y el castigo de los Huamanis.

Eran dos hermanos, uno de ellos era rico y el otro era pobre, tan pobre que no podía darle de comer a sus hijos, un día decidió visitar a su hermano rico.

Y como no podía ir con las manos vacías, cogió en su manta multicolor yuyos verdecitos que crecían en el maizal y emprendió marcha a la hacienda de su hermano.

Llegó y tocó el portón de la gran casa, y en medio del ladrido de los perros salió el *wataruna* \_\_\_ mayordomo y le dijo;

\_\_\_ ¡Qué quieres, lárgate! A mi patrón no le gustan los pordioseros.

\_\_\_ ¡No soy un pordiosero! Tu patrón es mi hermano.

\_\_\_ ¡Cómo te atreves a compararte con mi patrón, haraposo, miserable, mentiroso, quieres aprovechar diciendo que eres su hermano.

¡Muere. \_\_\_ y le lanzó los perros que ladraban en el patio. El *wataruna* se reía al ver a los perros que revolcaban al hombre y éste se defendía desesperadamente; después de muchas dificultades logró ver a su hermano.

El hermano muy orondo y chaposo lo miró con desprecio y le dijo;

\_\_\_ ¡A qué has venido! ¡Lárgate. \_\_\_! Hermano, sírvete este yuyito está fresco, recordé que te gustaba tanto como a mi, cuando éramos niños. \_\_\_  
Dijo.

El hermano rico le recibió el atado de yuyos y lo arrojó a los chanchos. Justamente había llegado a la hora de la comida, y se sentó en un rinconcito

cansado del viaje y como estaba muy hambriento le dijo a su hermano que comía en la gran mesa, que quería un poco de comida.

\_\_ Ahí en la maqma \_\_recipiente grande de barro\_\_, hay suero lame eso como perro.

Se acercó para tomar el suero pero la maqma era muy grande y estaba flotando sobras de comida y no podía ni siquiera probar aquellos desperdicios para chanchos.

Triste, desconsolado, con lágrimas en los ojos se marchó. Estuvo caminando bastante con el estómago que le quemaba de hambre pero era más doloroso el desprecio de su hermano siendo de la misma sangre y carne, parido de una misma madre sin embargo el dinero los separaba y más su obsesiva ambición.

En plena puna encontró una cueva y presuroso se cobijó en ella acurrucándose para pasar la noche.

No podía dormir pensando que su hermano nada le dio, sus sentimientos se desataron como ríos turbulentos y lamentándose rompió a llorar con toda la sinceridad de su corazón.

De pronto a la media noche escuchó bulla, gritos, se asustó y pensó que venían a matarlo.

\_\_ ¡QarAputiii!

\_\_ ¿Jaay?

\_\_ ¿Imantataq qam qonki?

\_\_ ¡Trigutam!

Llamándose de nuevo;

— ¡QarAputiii!

— ¿Jaay?

— ¿Imantataq qam qonki?

— ¡Qoritam!

Luego cesaron los *llamados* y la bulla, ya aliviado salió de la cueva a orinar, defecar y se fue a dormir tranquilo. ¡De Pronto! Escuchó pisadas, trotes como que alguien arreaba y se trataba de las cosas de tarucas y vicuñas que se acercaban a la cueva, pero sus patitas se enlodaron en las heces y la orina quedándose atrapados hasta el amanecer.

Muy temprano al levantarse vio con asombro a la taruca y las vicuñas atrapadas y en sus espaldas en cuero de toro cosido traían oro y plata.

Los descargó dejando libre a los animalitos. Y como no podía llevar todo fue a su casa y trajo caballos y en varios viajes terminó de llevar el tesoro. Nadie vio cuando transportaba el oro, porque el *Tayta Huamani* le protegía de los ojos mortales que podía delatar el origen de las riquezas.

A partir de entonces su vida cambió, compró una hacienda y vivía en la abundancia.

El hermano rico al enterarse de la riqueza de su hermano fue a verlo y con astucia de zorro le obligó a revelarle el origen de sus riquezas e inmediatamente emprendió viaje a la puna. Entró a la cueva indicada y lamentándose de su pobreza fingió llorar.



A la media noche empezó la bulla y las *llamadas* de unos cerros con otros. El hombre alegre sonreía para sus adentros pensando que los *Huamanis* ya le van a regalar riquezas.

\_\_ ¡QarAputi!

\_\_ ¿Jay?

\_\_ ¿Imantataq qam qonki?

\_\_ ¡Wagratam!

!Llamándose de nuevo!

\_\_ ¿QarAputi?

\_\_ ¡Jay!

\_\_ ¡Kay runaman imatataq qosunchik!

\_\_ ¡Millwatam!

Cesaron los *llamados* y al poco rato, salió a orinar y defecar y cuando regresó a la cueva sintió escozor en todas sus partes y al amanecer ya le había crecido lana en todo el cuerpo y cuernos en la cabeza.

Salió angustiado de la cueva y se acercó a su caballo, éste lo desconoció y asustado lo acabó a patadas y se escapó a galope. Llegó a su casa a pie, los perros lo desconocieron y se lanzaron contra él, ni aunque le *llamaba* por sus nombres le soltó y entonces, gritó desesperado.

Su mujer salió a defenderlo de los perros y al verlo como estaba, le cortaron la lana y con el serrucho le cortaron los cuernos. (Doña Raymunda Quispe,(85) Distrito Daniel Hernández).

### Anexo 3:

#### El condenado y su novia

Dos jóvenes enamorados se juraban amor eterno con estas palabras; “\_\_En esta vida, hasta la muerte estaremos juntos y nos amaremos eternamente”\_\_.

Dicho esto decidieron fugarse, porque sus familiares se oponían tajantemente a sus amoríos. Habían caminado ya como un día, cuando se dieron cuenta que ya no tenían dinero.

¡Cómo pues sin plata vamos a vivir! \_\_Exclamó el joven mortificado\_\_ voy a regresar a mi casa; \_\_ mi padre tiene su guardado, lo voy a sacar prestadito nomás\_\_.

Para esto, cerca de ellos una pastora tenía su choza en una chacra donde estaba cuidando ovejas, se acercaron los novios y él le dijo \_\_Por favor danos alojamiento recién me he dado cuenta que no tengo dinero, voy regresar a mi casa y ella se quedará sólo por un día. La pastora accedió.

\_\_ Pasaron los días y la pastora de ovejas tenía que llevar el hato a otra parcela y le dijo;

\_\_ Hijita tu compañero no viene, pues te quedarás sola, allí hay papas, maíz para que te cocines. Si me necesitas estoy allá a la vuelta.

Llegó el quinto día y ella no hacía más que ver el camino por donde se fue, estaba tan angustiada pensando que algo malo le hubiera ocurrido. Cuando se hizo de noche y se alistaba para dormir. Tocaron la puerta, ella presurosa la abrió y atropelladamente entró su novio diciéndole

\_\_ ¡Vámonos! apúrate no podemos perder tiempo.

Pero ¿por qué te has demorado?\_\_ preguntó ella.

\_\_ ¡Vámonos! apúrate. \_\_le jaló de la mano y sin que tuviera tiempo de nada se la llevó casi a rastras\_\_.

Caminaron al borde del amanecer, él iba siempre atrás de la chica, los perros aullaban y había trueno, sin embargo el cielo, para el lado de ella, estaba estrellado.

Jadeaba de cansancio y el joven no mostraba signos de fatiga. A lo lejos vieron unas casitas y le dijo

\_\_ Voy a pedir un jarrito de agua y tú ¿antojas algo? \_\_ dijo ella.

\_\_ Nada! \_\_respondió secamente\_\_.

La muchacha bajó cuesta abajo corriendo, las mujeres que la vieron correr se persignaban y le hacían señales de cruces y cuando llegó a ellas le preguntaron

¿Acaso eres de esta vida o de la otra?

\_\_ Soy de esta vida!, respondió extrañada.

\_\_ ¡Ay señora madre mía! ¡Mira, allá arriba a ese hombre! está parado con su hábito marrón de cheqche y su cordón de San Francisco. ¡Es un condenado!

Ella alzó los ojos y vio a su amado tal como lo conocía, estaba sonriéndole.

Las mujeres insistieron que se trataba de un condenado y la premunieron de consejos, mientras tomaba su agua hervida.

Lo primero que vas hacer es buscar un río \_\_ dijeron las mujeres.

Siguiendo la ruta que Uds. han tomado, encontrarán un río pero no vayas a cruzar por el puente, tienes que introducirte en el agua y te vas a

dejar arrastrar por la corriente porque el condenado no podrá entrar en el agua, cuando llegues a cierto lugar sales del río para llegar al pueblo. Seguidamente le dieron jabón, aguja, peine y sal. Advirtiéndole que si el condenado le está por alcanzar arroje uno de los objetos. Por último le dijeron:

Vas a buscar una Iglesia, te confiesas, escuchas misa y te colocarás en el altar. De allí ni te vas a mover aunque te ruegue llorando. Si te mueves y le obedeces en algo, te devorará.

Sucedió que, cuando el joven enamorado, llegó a su casa, entró a la medía noche y sin hacer ruido, se introdujo hasta hallar el baúl, donde el viejo guardaba el dinero, pero para su mala suerte, su padre despertó y pensando que se trataba de un ladrón le partió la cabeza de un hachazo y cuál sería su sorpresa y dolor, cuando prendió la vela ¡era su hijo!

El quinto día de los acontecimientos, en la noche, regresó donde su novia, llevando cera, coca, aguardiente del velorio.

El condenado y su novia siguieron caminando y encontraron el río, miró a su amado como queriendo encontrar respuestas, pero éste se tapaba la cara y ella se resistía a creer que estaba muerto y en una decisión rápida hecho a correr a la cabecera del río y bañada en lágrimas se tiró en él.

El condenado aullando el nombre de su novia la seguía por la orilla, la caprichosa corriente de agua la varó a la otra ribera y en ése momento lo miró y se dio cuenta exacta que era un condenado al mismo tiempo que éste encontraba un puente y ya cruzaba.

Ella mojada como se encontraba corría y corría al verlo tan cerca arrojó el jabón para atrás y el suelo se hizo jabonoso y al mismo tiempo caía la lluvia a raudales, mientras la joven corría bajo un clima normal.

Era el condenado estuvo cerca nuevamente y arrojó agujas y aparecieron espinas envolventes donde el condenado se revolvía mientras seguía corriendo velozmente. De pronto tropezó y al caer vio que el condenado se le venía encima y de inmediato arrojó la sal y apareció abundante agua que lo arrastró a gran distancia.

Pero el condenado era fuerte y vencía los obstáculos con facilidad, hasta que nuevamente estaba cerca de ella y arrojó el peine y surgieron rocas filosas y ella corría como podía, la Iglesia ya estaba cerca el condenado también.

Finalmente arrojó lo último que tenía un carrete de hilo y aparecieron zarzas, arbustos secos y la joven al fin alcanzó la puerta de la Iglesia.

Dicen, que se confesó, le celebraron la misa y la colocaron en el altar. El condenado no podía entrar a la Iglesia, pero todas las noches le *llamaba* a gritos, suplicándole que le devolviera todo el amor que le había jurado para esta vida y en la otra y luego se iría para siempre.

Ella ante tanto ruego se bajó del altar y se acercó a la verja. El condenado seguía suplicando lastimeramente, diciéndole\_ Saca la mano por esta rendija para sentir que me devuelves el amor que me has jurado. Ella sacó la mano, pero el condenado la arrastró a través de la reja y se la llevó al cementerio y allí se la comió. (Doña Raymunda 85, distrito DH)

## Anexo 4:

### El cura y su mula

Cuentan que había un cura, que poseía la casa más grande de Pampas, de una cuadra cuadrada. Cuando abrían el portón de un pie de ancho, chirriaba como las puertas del infierno.

Todos respetaban y saludaban atentamente. En las paredes de su patio empedrado brillaban azulejos que respiraban a santidad.

\_\_ Cuando Negrón, así se *llamaba* el cura. Volteaba la esquina, comentaban beatas y parroquianos que éste tenía en su casona su mula y sonreían maliciosamente.

Un día muy entrada la tarde, cuando un manto de neblina desdibujaba las siluetas de calles y casas, un forastero desmontó de una mula rebelde, en la puerta del herrero Matías.

El herrero ante la voz autoritaria y cavernosa del jinete vestido de negro, dejó de cerrar la herrería, ya que unas monedas más aquel día no le vendrían mal.

\_\_ ¡Ponle herrajes nuevas a ésta maldita mula. \_\_ Mi amo te va a pagar bien! Le dijo el extraño jinete, sin mirarle a los ojos, ni siquiera tuvo la molestia de quitarse el sombrero ni la chalina.

\_\_ El herrero temeroso por el raro personaje asentó de mala gana.

\_\_ Una vez que lo colocaron los herrajes con no poca dificultad, el forastero a modo de *pago* le alcanzó un finísimo pañuelo de seda bordado de lino y le dijo.

\_\_Mañana vas con este pañuelo a la casona del cura Negrón que él te va pagar, porque ésta es su mula.

\_\_Diciéndole de esta manera, el demonio disfrazado de humano montó a la pelada la mula negra y se alejó. \_\_Al día siguiente Matías el herrero se dirigió con el pañuelo al cura y éste sin decirle una sola palabra le pagó muy bien el servicio prestado.

La *hermana* de Negrón estaba delicada de salud, no se dejaba ver por los habitantes del pueblo, porque tenía las manos y los pies vendados.

Por disposiciones de las altas autoridades eclesiásticas, arribó a la ciudad otro párroco, y no faltaron las denuncias del pecado mortal que habitaba en la casona.

De inmediato gestionó la excomunión de Negrón, prohibiéndosele celebrar la Santa Misa y todos los oficios religiosos que involucraban a la iglesia.

Pero el cura no se dio por vencido y acondicionando su casa como un templo oficiaba la Santa Misa ya que los habitantes del pueblo se habían dividido en dos bandos, unos lo apoyaban y otros lo condenaban.

Cuando el cura rezaba o cantaba el responso no cobraba en dinero porque argüía que;

\_\_El alivio no llegaba con efectividad a las almas pecadoras del purgatorio o del infierno. Si le pagaban en dinero.

Por ello los feligreses le llevaban regalos de ovinos, papas, ocas, *gallinas*, trigos etc.

Y así, pasaron los días. Llegando el tiempo de morir. La muerte tocó la puerta a la mujer del cura.

\_\_La enterraron sin ningún percance, todos los actos religiosos pertinentes se llevaron a efecto sin ningún problema. Pero a la media noche el demonio fue a buscarla a su tumba, la levantó del bozal y se la llevó encabritada montado en ella entre truenos y rayos al infierno. Ante los ojos desorbitados y los cabellos en punta del aterrorizado panteonero.

\_\_A los pocos días, también murió el cura y fue enterrado como buen cristiano. Esa noche se desató la más espantosa tormenta, como jamás se había visto, reventó varios rayos juntos en la tumba del cura Negrón y ésta se abrió como una negrísima flor y salió el muerto. \_\_condenado en cuerpo y alma a vagar en la tierra para pagar sus pecados.

(Doña Irayda, 70, distrito DH)



## Anexo 5:

### Chapra chakicha

Había una vez una joven que vivía solamente acompañada de un perrito, un gatito y un burrito, Y rechazaba toda proposición matrimonial, porque deseaba casarse con un hombre de ojos azules, rubio y muy rico, ningún joven de su pueblo reunía esos requisitos. Un día cuando regresaba de misa vio pasearse en la plaza a un gringo muy *Apuesto*, que escupía perlas. Ella de inmediato se enamoró y cuando él la pidió en matrimonio, ella aceptó rápidamente. Feliz muy contenta llegó a su casa y como era su costumbre hablo con sus animalitos. \_\_ ¡Simpático! ¿No? \_\_ ¡Sí! -- contestaba el errito. \_\_ ¡Simpático, rico! ¿No? \_\_ ¡Sí! contestaba el gatito. \_\_ ¡Simpático, rico! ¿No? \_\_ ¡Sí! Contestaban en coro ¿Pero chapra chakichanqa?, \_\_ ¿pero sus piecitos de rama Qué? \_\_ ¡Chapra chakicham! \_\_ ¡Pero sus piecitos son como ramas! \_\_ Gritan todos en coro. \_\_ ¿Sí? \_\_ Replica ella incrédula. \_\_ ¡Fíjate bien! \_\_ dijeron los animalitos.

La moza al fijarse se dio cuenta que los pies de su prometido parecían como las patas de un gallo, abiertos como escoba de arbustos secos. Para otras personas tenía los pies humanos. A la novia le dio ataques de nervios, cólicos, se desmayó. Al despertar \_\_le dijo a la madrina que no podía casarse porque su novio era el diablo, pero ni la madrina ni nadie pudieron hacer algo para frustrar la boda, todo estaba preparado y el matrimonio era un hecho. Pero el burrito le dijo a ella; \_\_ No vas a ir con él, porque te va a llevar al infierno, ahora cuando venga no vas a subir al caballo que te va ofrecer. \_\_ "Sólo en mi burrito puedo ir contigo". \_\_ le vas a decir. Y vas a

alistar, peine, botón y espejo. En la noche regresó el diablo con un tropel de caballos con sus jinetes gordos chaposos y recontra groseros. El diablo le ofreció a la moza un caballo enchapado de oro y plata a lo que ella no quiso subir y le dijo; \_\_\_ Voy a ir contigo solo montado en mi burrito. Y así, en medio de los jinetes diablos iba el burrito a paso lento, parsimonioso. Los diablos se cansaron de la paciencia del burrito y se adelantaron a todo galope. El burrito de inmediato dio media vuelta en sentido contrario al sendero de los diablos y galopó a toda marcha. Los diablos se dieron cuenta y regresaron en persecución de la moza, cuando ya le estaban por alcanzar el burrito le dijo; \_\_\_ ¡Arroja el ovillo! Y de pronto el camino se alargó y siguió corriendo el burrito; se dieron cuenta que los demonios ya estaban cerca y el burrito dijo; \_\_\_ ¡Arroja el espejo! Y aparecieron lagunas, ríos y los demonios nuevamente se aproximaban y el burrito \_\_\_ le dijo a la moza; \_\_\_ ¡Arroja el peine! Y en el camino aparecieron rocas, piedras y los diablos se demoraron en pasar los obstáculos. Nuevamente estaban por alcanzarlos y el burrito ya cansado \_\_\_ le dijo; \_\_\_ ¡Arroja las agujas! y aparecieron espinas y el burrito seguía escapando, los demonios iracundos estaban nuevamente cerca y el burrito \_\_\_ le dijo a la moza; \_\_\_ ¡Arroja el jabón! Y el camino aparece jabonoso, resbaloso y finalmente \_\_\_ le dijo; \_\_\_ ¡Arroja los botones!. Y en el camino aparecieron huecos. Mientras tanto llegaron a una Iglesia y ella atropelladamente entró por el portón se puso el hábito de una monja y se hizo amarrar a una cruz. Los demonios llegaron y se comieron al burrito que estaba desamparado. El demonio novio se acercó a la cruz y le dijo; \_\_\_ ¡Bájate! Eres mi esposa. ¿Acaso no querías un esposo rico, simpático y gringo? ¡Aquí me tienes. Vámonos al infierno. Ella estaba

temblando de miedo arrepentida. Pero salvada. (Don Cristobal Aguirre, 80, distrito DH)

## Anexo 6:

### Las hijas del Huamani

“Por su parte, Ramos (1992) nos menciona a las hijas del *Huamani* que salieron de la laguna de *Yanaqocha* y encontraron a dos jóvenes solteros que no tenían parejas. Cuando ellos salían a trabajar, ellas les preparaban la comida, barrían la casa y a su vuelta los jóvenes encontraban comida caliente. Como esta situación se repetía, decidieron averiguar quiénes eran. Simularon ir a trabajar y se escondieron; así vieron aparecer a dos bellas jóvenes que prendieron el fogón para cocinar y barrieron la casa. Entonces aparecieron los jóvenes hermanos y acordaron formar parejas. Sin embargo, ellas impusieron una condición: el respeto y cariño debía ser guardado con celo, a la primera ofensa retomarían al lugar de donde habían venido. No obstante, en cierta ocasión, uno de los jóvenes agravió a una de las *hermanas* y, en el acto, el perro reunió al ganado -abundante desde que se juntaron-, y lo condujo hacia la laguna. En ella entraron ovejas, vacas y perros, seguidos por las *hermanas*, abandonando a los hermanos en su anterior situación. Por esta razón, en cada fiesta de carnaval, se escucha desde el fondo de la laguna el tañer de las *tinyas* y el silbido de las *quenás*. (Miranda, 1998: 61, 62)

## Anexo 7:

### Luli y la sapa

“Luli era un joven muy trabajador, vivía con su mamá y su papá, cierta vez cuando terminó de sembrar papas construyó en el centro de la misma una choza para protegerse del frío y vigilar que no fueran a entrar los ladrones. Luli iba diariamente a cuidar la chacra. Un día cayó una granizada feroz y como a la media noche escuchó una voz que le *llamaba* pidiéndole que lo aloje, un poco temeroso se asomó por la puerta y vio una hermosa muchacha vestida con pollera blanca. Una manta amarilla le cubría desde la cabeza hasta los pies resaltando sus extraños ojos grandes, redondos y brillantes. El cuerpo y la piel de la joven eran tan suaves como los pétalos de las flores que abundan en la colla y tenía un delicioso aroma a agua fresca y flores silvestres. Luli se enamoró al instante de la muchacha y le hizo pasar, Luli y la extraña joven kawilalla durmieron juntos esa noche. El joven se sentía el ser más dichoso de la tierra por haber conocido a tan hermosa mujer. Noche tras noche la joven visitaba la choza de Luli y siempre se despedía antes del amanecer la única vez que vencía de día es cuando llovía, conforme pasaba el tiempo, el joven reparó más en la muchacha y notó que sus manos se parecían a las ramas de un árbol y su manta que la cubría era la piel de su espalda. Luli muy prudente no hizo comentario alguno y esperó que amaneciera y cuando quiso partir el muchacho la sujetó de la mano y le impidió salir. La joven estaba desesperada y gritaba *caw caw* cuando de pronto se convirtió en una enorme sapa. Pasado el susto Luli regresó a su casa y no dijo nada a sus padres, tampoco quiso ir a la chacra. Luego de un tiempo la madre de Luli decidió ir y al revisar sus cosas

encontró debajo de sus cobijas de cama un enorme y feo sapo y tomando una gran piedra entre sus manos la arrojó a su cabeza, mal herida logró escapar. Aquel mismo día por la tarde Luli dejó atrás sus temores y regresó a la choza allí le esperaba Kawilalla con el rostro completamente desfigurado y en la cabeza llevaba amarrado un atado de yerbas, llorando la joven le dijo “fíjate lo que hizo tu madre”. Esa tu maldita madre aplastó mi hermosa cabeza y casi me mata. Pero lo que me hizo tu madre no se quedará así, porque yo tengo millares de hermanos y *hermanas* a quienes avisaré para que castiguen su maldad.

Espantado con aquella amenaza, Luli decidió nunca volver a la choza y no contó a nadie lo sucedido. Pasó mucho tiempo y pasó que el muchacho fue forzado a ir a la chacra a ahuyentar *llamas* que hacían daño los cultivos. Sus padres le siguieron y no creían lo que miraban, su hijo sacó su látigo y dando vueltas en círculos latigueaba el suelo, como quién se defiende de los perros cuando atacan. Ellos creían que su hijo estaba jugando hasta que le vieron caer. Corrieron a ver que estaba sucediendo, y al llegar junto a su hijo, estaba agonizando. A su alrededor habían millares de sapos destrozados y otros que consiguieron envenenarlo, se retiraban en silencio.

Esos millares de sapo eran los hermanos y *hermanas* de Cawilalla que se habían vengado así de la madre de Luli. El joven antes de morir le dijo a su madre que era responsable de su sufrimiento y le confesó sus amoríos con la sapa Cawilalla.

Todos los sapos que mató Luli fueron quemados y dicen que desde ese día nunca han caído granizadas en aquel lugar. Por eso en algunos pueblos

cuando viene la granizada queman sapos vivos para que cambien de rumbo o desaparezcan (Toro, 2007: 107-110).

## Anexo 8:

### El premio y el castigo de los Huamanis

Eran dos hermanos, uno de ellos era rico y el otro era pobre, tan pobre que no podía darle de comer a sus hijos, un día decidió visitar a su hermano rico.

Y como no podía ir con las manos vacías, cogió en su manta multicolor yuyos verdecitos que crecían en el maizal y emprendió marcha a la hacienda de su hermano.

Llegó y tocó el portón de la gran casa, y en medio del ladrido de los perros salió el *wataruna* \_\_\_ mayordomo y le dijo;

\_\_\_ ¡Qué quieres, lárgate! A mi patrón no le gustan los pordioseros. \_\_\_ ¡No soy un pordiosero! Tu patrón es mi hermano.

\_\_\_ ¡Cómo te atreves a compararte con mi patrón, haraposos, miserable, mentiroso, quieres aprovechar diciendo que eres su hermano.

¡Muere. \_\_\_ y le lanzó los perros que ladraban en el patio. El *wataruna* se reía al ver a los perros que revolcaban al hombre y éste se defendía desesperadamente; después de muchas dificultades logró ver a su hermano.

El hermano muy orondo y chaposo lo miró con desprecio y le dijo; \_\_\_ ¡A qué has venido! ¡Lárgate. \_\_\_! Hermano, sírvete este yuyito está fresco, recordé que te gustaba tanto como a mi, cuando éramos niños. \_\_\_ Dijo.

El hermano rico le recibió el atado de yuyos y lo arrojó a los chanchos. Justamente había llegado a la hora de la comida, y se sentó en un rinconcito cansado del viaje y como estaba muy hambriento le dijo a su hermano que comía en la gran mesa, que quería un poco de comida.



\_\_ Ahí en la maqma \_\_recipiente grande de barro\_\_, hay suero lame eso como perro.

Se acercó para tomar el suero pero la maqma era muy grande y estaba flotando sobras de comida y no podía ni siquiera probar aquellos desperdicios para chanchos.

Triste, desconsolado, con lágrimas en los ojos se marchó. Estuvo caminando bastante con el estómago que le quemaba de hambre pero era más doloroso el desprecio de su hermano siendo de la misma sangre y carne, parido de una misma madre sin embargo el dinero los separaba y más su obsesiva ambición.

En plena puna encontró una cueva y presuroso se cobijó en ella acurrucándose para pasar la noche.

No podía dormir pensando que su hermano nada le dio, sus sentimientos se desataron como ríos turbulentos y lamentándose rompió a llorar con toda la sinceridad de su corazón.

De pronto a la media noche escuchó bulla, gritos, se asustó y pensó que venían a matarlo.

\_\_ ¡QarAputiii!\_\_ ¿Jaay?\_\_ ¿Imantataq qam qonki?\_\_ ¡Trigutam!  
Llamándose de nuevo;

\_\_ ¡QarAputiii!\_\_ ¿Jaay?\_\_ ¿Imantataq qam qonki?\_\_ ¡Qoritam!

Luego cesaron los *llamados* y la bulla, ya aliviado salió de la cueva a orinar, defecar y se fue a dormir tranquilo. ¡De Pronto! Escuchó pisadas, trotes como que alguien arreaba y se trataba de las cosas de tarucas y

vicuñas que se acercaban a la cueva, pero sus patitas se enlodaron en las heces y la orina quedándose atrapados hasta el amanecer.

Muy temprano al levantarse vio con asombro a la taruca y las vicuñas atrapadas y en sus espaldas en cuero de toro cosido traían oro y plata.

Los descargó dejando libre a los animalitos. Y como no podía llevar todo fue a su casa y trajo caballos y en varios viajes terminó de llevar el tesoro. Nadie vio cuando transportaba el oro, porque el *Tayta Huamani* le protegía de los ojos mortales que podía delatar el origen de las riquezas.

A partir de entonces su vida cambió, compró una hacienda y vivía en la abundancia.

El hermano rico al enterarse de la riqueza de su hermano fue a verlo y con astucia de zorro le obligó a revelarle el origen de sus riquezas e inmediatamente emprendió viaje a la puna. Entró a la cueva indicada y lamentándose de su pobreza fingió llorar.

A la media noche empezó la bulla y las *llamadas* de unos cerros con otros. El hombre alegre sonreía para sus adentros pensando que los *Huamanis* ya le van a regalar riquezas.

\_\_ ¡QarAputi!\_\_ ¿Jay? \_\_ ¿Imantataq qam qonki?\_\_ ¡Wagratam!  
!Llamándose de nuevo!\_\_ ¿QarAputi?\_\_ ¡Jay!\_\_ ¡Kay runaman imatataq qosunchik!

\_\_ ¡Millwatam!

Cesaron los *llamados* y al poco rato, salió a orinar y defecar y cuando regresó a la cueva sintió escozor en todas sus partes y al amanecer ya le había crecido lana en todo el cuerpo y cuernos en la cabeza.

Salió angustiado de la cueva y se acercó a su caballo, éste lo desconoció y asustado lo acabó a patadas y se escapó a galope. Llegó a su casa a pie, los perros lo desconocieron y se lanzaron contra él, ni aunque le *llamaba* por sus nombres le soltó y entonces, gritó desesperado.

Su mujer salió a defenderlo de los perros y al verlo como estaba, le cortaron la lana y con el serrucho le cortaron los cuernos. . (Doña Raymunda Quispe, (86))

## Anexo 9:

### Huamani (deidad)

Mamá Simona tenía dos hijos y había enviudado recientemente y la situación económica se hacía cada vez más precaria, el hijo mayor se casó y corría igual suerte, pobre sin un sol en el bolsillo.

El hijo menor vivía con doña Simona, sencilla y buena como suelen ser las más grandes calidades *humanas*. Siempre le decía a su hijo;

\_\_Cálmate ya vendrán tiempos buenos, no impacientes por nuestra situación difícil. Nunca hemos hecho mal a nadie.

Y a pesar que tenían muy poco para comer, cuando alguien le pedía comida le proporcionaba y estaban siempre prestos a socorrer al necesitado. Eran sensibles y compadecidos.

Un día el hijo menor emprendió viaje a *pukiuru*, su madre amorosamente le preparó el fiambre. Montó en su caballo bayo al filo de la madrugada cuando aún la neblina no había despejado.

Poncho al hombro, chullu y sombrero nogal, galopó por el caminito de herradura seguro de quién pisa terreno firme.

Al atardecer cuando el viento estaba soplando con fuerza y en una sola dirección, levantando pajitas y yerbas secas ¡de pronto! vio a lo lejos volteando el recodo que venía un jinete a trote reposado y pensó que se acompañarían para descansar esa noche. Mientras cavilaba de este modo ya se estaban saludando, desmontando de sus caballos.

Se sentaron juntos con sus monteras al lado para pasar la noche. El forastero bajo la claridad de la noche dejo entrever su barba blanca y su piel morena y le dijo al joven;

\_\_ ¿Hijo... no tendrás un poco de comida?

El joven sin pensarlo dos veces saco de sus alforjas *charqui* asado, queso, papas y escogiendo lo mejor le invitó con entusiasmo. Ambos comieron esa noche, bebieron un poco de cañazo y masticaron *coca*.

El viejecito satisfecho le dijo al mozo;

\_\_Hijo dame una manta para recompensarte con maíz. Por la sabrosa comida que me has proporcionado. El joven no quiso aceptar el regalo, pero ante la insistencia del anciano le alargó una manta de colores que llevaba consigo.

El viejecito hizo como un hoyo en sus brazos con la manta y depositó en él las mazorcas de maíz, lo envolvió lentamente como en un rito y le dijo que sacara un costalillo para guardar el bulto.

Al despedirse el forastero le dijo que no lo abriera hasta el día siguiente. El joven ni se fijo en el bulto hasta el regreso a su casa, después de un largo periplo por *pukiuru*. Su destino.

Al abrir la manta en su casa, cual no sería su sorpresa cuando;

\_\_ ¡Las mazorcas de maíz se habían transformado en oro! ¡La familia empezó a prosperar poco a poco y el hermano al observar los grandes cambios en la casa de su madre se decía. ¿De donde sacan tantas riquezas? Y como el hermano y

la madre no informaban el origen de su prosperidad, ideó con emborracharlo y así supo del viejito y las mazorcas de maíz.

Al día siguiente, emprendió viaje por el mismo camino y las mismas horas llevando consigo mantas grandes y un costal de gran tamaño. Cuando al atardecer llegó por el lugar indicado encontró al anciano. Desmontaron ambos jinetes de sus caballos, se saludaron y el anciano le pidió comida, el mozo mayor recordando lo que le había contado el hermano menor; \_\_ Le invito su fiambre, le daba escogiendo las papas más pequeñas y de todo un poquito. Cuando terminaron de comer. El viejecito no decía nada. A lo que el mozo mayor se apresuró decir; \_\_ ¿No me vas a regalar maíz? A lo que el viejecito le dijo; \_\_ Dame una manta. Y éste apresuradamente se la dio. El anciano puso algo en él, lo doblo y lo introdujo en el costal que le proporcionó con premura. El viejecito le advirtió que no abra hasta el día siguiente. Dicho esto se fue.

Al mozo mayor le picaba la avaricia y de inmediato se dirigió a su casa y no bien hubo amanecido desató el costal e introdujo a prisa la mano dentro de él. ¡Sorpresa! \_\_ ¡Tocó huesos de brazos, piernas, calaveras y al vaciarlos solo era un montón de osamenta de gentil! El *Tayta* dios *Huamani*, había castigado su ambición, avaricia desmedida y su corazón mezquino. (Doña Marina Lazo, (70) Kisuar)

**Anexo 10:**

**Saberes cotidianos**

**Cuadro 9: Saberes cotidianos**

Saberes	Acción	Principios éticos cognocitivos		
		Complementariedad y correspondencia	Reciprocidad	Informantes
<i>Simin</i> aruranampaq	¿Lengua Aru?	Para que aprenda sus Primeras palabras		Doña Irayda
La primera comida de un bebé es un cuy tierno que se hace chupar		Primera comida del bebe.		Doña Petronila (48). Doña Daria Ruíz (53).
Sara apichata choychuchinku, pichqa killanman, para que nada le dañe el estómago		Mazamorrita de maíz le hacen chupar, para que nada le dañe el estómago,		Doña Lucía Montes (40.) Doña Raymunda Quispe (80). Doña Daria Ruíz (53)
Con la lima lima, se dan golpecitos a la boca del niño para que hable o diga sus primeras palabras.		Para que pronuncie sus primeras palabras se da golpecitos con la flor de lima lima.		Doña Dora Quispe (60). Doña Julia Pineda (65) Doña Petronila Girón (48)
Para secar el babeo se unta con la ceniza del huesito quemado.		Para secar el babeo del niño.		Doña Petronila (48). Doña Paulina Ezequiel (40)
Con el codo se codea la cara para que no sea carona		Para cuestiones estéticas del bebe.		Doña Petronila Girón (48).
En la quijada está en pukieto y si se lo agarra mucho se derrama y babea.		Para cuidar que no babee, el bebe.		Doña Petronila Girón (48).
El parto dan sentada				Consenso
Cuando no puede dar a luz sentada, lo cuelgan del dintel de la puerta y dan a luz		En casos extremos.		Doña Petronila Girón (48).

**Elaboración propia.**

## Anexo 11:

## Watuchikuna

Cuadro 10: Watuchikuna

Imallay Jaykallay Asa Asa	Respuesta	Principios Éticos Cognitivos	Informantes
Piña, piña Machucha qespiramun, wasichan qepikusqa	warampas kacha (hormiguita)	Un viejecito muy molesto se aproxima cargado su casita.	Vicente Tovar de 45 años (Cucharán)
jawan achachaw, ukun añallan	Tuna	Por fuera pica por dentro qué rico. Símbolo Sexual.	Dina Tovar de 28 años (Cucharán)
tana, tanacha, puma tanaca	Pushka (huso de hilado)	Símbolo del trabajo del hilado	Dina Tovar de 28 años (Cucharán)
Miski siki Micaela	añas (zorrino)	Qué rico pote de Micaela. Símbolo sexual.	Dina Tovar de 28 años (Cucharán)
Wak Pampata pichqa kuchi untistin richkan	las 5 agujas de tejer medias	Símbolo del trabajo del hilado	Vicente Tovar 45 años Cucharán
Jatun machay chaupipi puka banderacha pukllashkan	Lengua	símbolo antropomorfo	Gertrudis 65 años
Tiyaykun qepichayuq , jatarin jinachalla	Gato	Se sienta con su joroba (kipicito) se levanta igualito.	Darí Ruíz (53)
punchawnin morcilla, tutan chunchull	Medias	De día morcilla y de noche tripa.	Darí Ruíz (53)
yaykun kaspiy kaspiy blanoy blandoy lloqsimun	Fideos	Entra leña leña y sale blando blando, símbolo sexual	Girón Petronila (48)
tawa torturi iskay panlluruy	allqo (perro)		Gertrudis (65)
Sikillanway medio tariy	Wallpa (gallina)	Solamente con su pote consigue dinero. Símbolo sexual.	Gertrudis (65)
maman rin mana tarinchu, wawan rin tarirun	Peine que encuentra el piojo.	su mamá va, no le encuentra, va su hijo lo encuentra,	Montes Lucía (40)

**Elaboración propia.**



Anexo 12:

**Watichikuna, continuación****Cuadro 11: Watuchikuna**

negran locayan negron suseqachin	mankawan wisla (la olla y el cucharon)	su negra se vuelve Loca y su negro lo sosiega. Símbolo sexual.	Talavera (60)
kuka jachero, kuka jachero machucha	rotuna( hoz)	lleno de coca Lleno de coca viejecito.	Petronila (48)
¿Mayta richkanki machu Roqo-to?, <i>Wakaq</i> senqan sutuchiymi, ¿wankap senqan Sutuchiqla? Qam sayay kas <i>Payqa</i> añuchiymami.	mukuru uchú (ají de una Variedad muy picante)	¿Dónde estas Yendo viejo ají?	Talavera (60)
kausan waqan, <i>wañun</i> Waqan.	Corneta.	cuando viven Llora, cuando mueren llora.	Petronila (48)
kimsa tamburcha	Trébol	Tres tambores.	Vicente Tovar de 45 años (Cucharán)
Jatun machay chaupipi puka banderacha pukllashkan	Lengua	en el medio de una grande Cueva, una roja Banderita está jugando.	Daría Ruíz (53)
jatun kaptiy kuyawanku, taksalla kaptiy cheqnikuwanku	Cigarro	Cuando soy grande me quieren, cuando Soy pequeña me odian.	Talavera (60)
waqay rumi qepachampi yuyu qapisqacha	kuka jachu	Detrás de la piedra Blanca, yuyu exprimido.	Montes Lucía (40)
Mariacha tiyachkan Pedrucha tusushkan	<i>maraywan</i> , tunay	Marita está sentada y Pedrito baila	Petronila (48)
oqllay wallpa	wasi (casa)	abrigo de la <i>gallina</i>	Petronila (48)
cielo qawaq mushkacha	Tuna	El que ve el cielo morterito	Daría Ruíz (53)
Turuchamm wishqarayachakan juk kurrallchapi	uchu (ají)	Un torito está encerrado en un corralito	Vicente Tovar 45 años Cucharán
aujalla botonlla siu	Pescado	Acción de la aguja al botón.	Irayda (75)
juk machucha juk payachawan pukay pukayta qaquanakun	muchkawan qollotacha (mortero con su moledor)	Un viejecito con su viejita se están Sobando bien rojo.	Petronila (48)
Mariacha ankallan Pedrucha lloqan	<i>Maraywan</i> Tunaw (mortero con su moledor)	Marita está boca arriba y Pedrito lo monta.	Daría Ruíz (53)
Asuykamuwaya suykamuway secretochallarwan illaykusqayki	Romanilla	Acércate, acércate, solo En secreto te voy avisar.	Petronila (48)

kunkayta llapiy pupuyta tinkay	Guitarra	Aprieta mi cuello, dar un Papirotazo a mi ombligo.	Talavera (60)
qerota ormonayta kachkantaq cuatro poronqo apanayqa kachkantaq, tanta laqlanay kachakantaq, ichuqa rutunay kachkantaq	Vaca	Afilar mis cuernos está esperando hacer, cuatro Porongos también tengo que llevar. También tengo que amasar el pan.	Petronila (48)
maman Anqara wawan sakrapu	Campana	Su madre grandaza ancha, su hijo flaco	Petronila (48)
iskay largo chawpichampiiskay bolacha warkurayan	Japichiku	En el medio de dos largos 2 bolitas están colgados	Montes Lucía (40)
walichayta qaleykuspa bati_ kuruway	Puchi puchi amaranto	Mi faldita levantando cómeme.	Petronila (48)
kurku machucha kukan akukusqa	Rotuna	Viejito jorobadito con su coca masticado	Dina Tovar (30)
wak pampapi iskay morokuchichakuna untishkan	Tejido	Allá en la pampa dos toritos están hozando.	Dina Tovar (30)
wak yuraq pampapi iskay turukuna muytirayashkan	Paqay (paca)	Allá en la pampa blanca dos toros están echados	Dina Tovar (30)
iskay moqo moqo chaupichampi juk puka qosñi qosñicha	Siki	Entre dos promontorios en el medio rojo humea	Petronila (48)
yana paya lokayaptin machucha soseqachin	cucharon y la olla	Cuando una vieja negra enloquece un viejito lo calma	Talavera (60)

### Anexo 13:

#### Comadre María.

*Huk kutis, segana chayamusqa, chaysi llapa ukuchakuna juñunakusqa tinyawan, pinkulluwan, miskita tusukusqaku trigo segaypi, chaysi juñunaña kasqa, llapa ukuchañataq, triguta juñuspa wasinkupi pirwakusqaku, chaysi juk ukuchaqa tusukushkan tusuymi miskin kapin kapin nispa, ¡comadre María! Wawayki waqan, jina waqakuchun, tusuymi miskin kapin kapin, ¡comadre María! Triguta, pirwakuy, jina suyakuchun, tusuymi miskin kapin, kapin, chayñataqsi trigu segay tukurun, tusukuspan mana triguta pir., wasqachu, mañakuspa yarqayta pasasqa chay wataqa.*

#### TRADUCCIÓN (Propia)

Una, vez, había llegado el tiempo de segar el trigo, todos los pericotes se habían reunido con *tinya* y pinkullos y habían bailado agradablemente en la siega del trigo, en eso había llegado el tiempo de realizar el recojo y el almacenamiento, en sus casas, en eso, un pericote seguía bailando, bailar es rico kapin kapin diciendo; ¡comadre María tu hijo llora! ¡que siga llorando! Bailar es rico, kapin kapin; ¡comadre María almacena el trigo! Así que espere, bailar es rico kapin kapin. Terminó la siega del trigo, la comadre María no había trabajado en almacenar el trigo, ése año pasó hambre.

En este cuento el profesor de aula deberá analizar la narrativa en paralelo al cuento “Primero. La reunión de pericotes con *tinyas*, pinkullos y la danza alegre en la siega es la característica propia del trabajo concebido desde tiempos ancestrales, recordemos que en tiempos de los Incas el trabajo era una fiesta premunidos de flores, música, danza y no faltaba la

*chicha*, era alegría, todos trabajaban incluido niños y tullidos de acuerdo a sus posibilidades. La comadre María rompe el principio de que todos deben trabajar para almacenar y luego no sufrir necesidades alimenticias, cuando termina la cosecha y no hay verdor en los campos.

## Anexo 14:

### El gato el carnerito y los diablos.

Una señora muy pobre, tenía un gatito llamado Eugenio y varios hijitos, eran tan pobrecitos que apenas encontraban algo para comer y no tenían ropas para vestirse.

Un día, sus vecinos le invitaron un pedacito de carne, la señora muy contenta entró a su casa y el gato daba vueltas a su alrededor fastidiando y llorando para que le dé la carne, la señora muy molesta le pegó al gato, \_\_diciendo. ¡Vete! . No te puedo dar la carne, apenas si alcanza para nosotros, sólo probaremos un poquito, como una pastillita.

El gatito se fue cabizbajo a coser costalitos y luego se acercó al carnerito que estaba amarrado en el corral, desatándole \_\_ y le dijo;

\_\_ Nuestros dueños no tienen para darnos de comer, ni siquiera tienen para ellos. ¡Vámonos a buscar la felicidad!

Cuando la señora se dio cuenta de la desaparición del gatito y del carnerito, los buscaba llorando amargamente, pensó que los ladrones se los había llevado, porque ya eran dos largos días que no aparecían.

Al tercer día el gatito y su acompañante llegaron a un monte y como ya era tarde se dispusieron a descansar, pero para guarnecerse de los animales salvajes subieron a un árbol y prepararon con ramas y palos una cama y se pusieron a dormir.

A la media noche, llegaron al lugar diablos trayendo mucho dinero, tendieron una manta y se dispusieron a contar, Eugenio al ver a los diablos no se asustó, cogió al carnerito y lo arrojó repentinamente al centro de la

mesa. Los diablos se asustaron tanto que dejando todo lo que habían llevado huyeron despavoridos.

El carnerito despertó en medio de muchísimo dinero, el gatito bajó del árbol con los costalitos que había cosido, los llenó y llevando todo lo que pudo, emprendieron el regreso.

Al cuarto día llegaron a casa.

— ¡Eugenito, mi gatito! —gritó la señora.

— Estoy cansado, hemos caminado mucho con el carnerito, aquí te hemos traído dinero, es lo que hemos podido cargar.

La señora muy impresionada y con lágrimas brillándole en los ojos acarició al gatito y al carnerito.

## **Anexo 15:**

### **Sobre un gallito**

Una viejecita que vivía solita criaba un gallito, pero se les había terminado los granos y no había alimentos para que coman.

¡Oh! ya no hay nada para que comas ¡ni comida para mí!, ¡anda vete! ha buscar tus granos, porque yo, ya no te puedo dar, ya nada.

El gallito se fue. Y llegó a la casa de un hombre rico, éste le dio arroz, cebada, trigo, y el pobre gallito como estaba triste no comía nada.

El hombre rico vociferó.

\_\_\_ ¡No quiero ese gallo! \_\_\_ ¡Llévenselo! No come, no se contenta con nada. ¡Enciérrenlo!. Pero como en ése momento, no había una habitación libre lo encerraron provisionalmente en el cuarto de las monedas de plata.

Estuvo encerrado toda la noche, pero al ver las monedas aprovechó y embuchó todo lo que pudo.

Al día siguiente el patrón ordenó que liberen al gallo. ¡Ya es hora que se vaya! \_\_\_dijo. Abrieron la puerta cogieron al gallo del cogote y lo colocaron en el camino. El gallito con su buche lleno de plata tambaleándose emprendió el regreso. Cuando ya estuvo cerca de la casa de la viejecita, se paró orgulloso y;

¡Viejachaaa! ¡Viejaaacha! Tiende la mesa, tiende la mesa.

\_\_\_ La viejecita paró la oreja y pensó, ahí está pues mi gallito ha regresado. Otra vez escuchó.

\_\_ Viejachaaa! ¡Viejachaaaaa! Tiende la mesa, tiende la mesa! La viejecita presurosa tendió la mesa con mantel blanco de tocuyo y lo esperó. El gallito llegó y la viejecita asombrada y alegre fue a su encuentro.

\_\_ Aquí estás pues, mi gallito, has regresado ¿Dónde has estado?

\_\_ Diciendo lo recibí.

El gallito de inmediato, desembuchó toda la plata al mantel de la mesa, la viejecita, aún sin salir de su asombro, lo abrazó diciendo;

\_\_ ¡Aquí, pues, mi gallito había traído plata. ¡Ay!, qué bueno que he criado a este gallito. A la casa de un rico habrá llegado para traerme estas monedas. La viejecita y el gallito nunca más se separaron y vivieron felices.



## Anexo 16:

### Los tres vientos

Un hombre con su sombrero huecoso y sus ropas haraposas estaba caminando preocupado, masticando su coquita menuda. Solo el viento soplabo fuerte a su alrededor. Estaba *Apurado*, pensando encontrar algún trabajo.

Era el camino, de quebrada solitaria, cuando al filo del amanecer, divisó una casita debajo del camino en la ladera, humeaba el fogón, tocó la puerta con suavidad y salió una viejecita de cabellos blanquísimos.

\_\_ Sra. descansaré. \_\_dijo suplicante. He caminado bastante, buscando trabajo, estos lugares habían sido muy solitarios. Venía pensando por el camino ¿Cómo iré, cómo iré más rápido? y solo el viento estaba a mi lado y el viento no puede hacer nada ante mi triste situación. Tengo muchos hijos que están desnudos y hambrientos.

\_\_ ¡Descansa hijo! Imay sonqochalla. \_\_dijo la viejecita muy conmovida.

El hombre se sentó en el suelo en un rincón de la casa, cerca al fogón para calentarse.

La viejecita le contó que tenía tres hijas y que ya no tardarían en llegar, seguramente te has encontrado con ellas le comentó.

\_\_ Solo con el viento he venido.

\_\_ ¡Esas son mis hijas! \_\_ dijo la viejecita.

Cuando, en ese momento, acompañado de truenos y relámpagos llegó Juana.

\_\_ ¡Huele a carne humana! ¡Huele a carne humana!

\_\_ Hija, he alojado a un pobre hambriento, dice que está buscando trabajo, tiene muchos hijitos desnudos y a punto de morir de hambre, míralo hasta sus ropas se caen.

\_\_ ¡Tengo hambre! ¡Quiero comer carne!

\_\_ Grita Juana guturando. Se paseaba de un lado a otro amenazante. Su madre se retiró del lugar y apareció con un pedazo de carne que se había cortado de su pierna. \_\_y le sirvió a su hija. Ella comió tranquila e indiferente a todos. Se calmó la noche.

\_\_ Otra vez se produjo truenos y ventarrones, apareció Rosalía.

\_\_ ¡Mamay! ¿Qué está apestando? Aspirando aire profundamente, le dijo;

¡Huele a carne humana!

\_\_Hijita, he alojado a este pobrecito diciéndole\_\_ señaló el rincón. Mientras tanto, le sirvió la comida a Rosalía que consistía en picante de yuyos, mote y queso. Y le explica la razón por lo que había alojado al desconocido.

Finalmente llegó Virginia acompañada de un fuerte ruido y vientos ululantés.

\_\_ ¡Mamay!, estoy cansada, alcánzame un poco de agua y sírveme la cena.

cuando vio cerca al fogón al hombrecito, \_\_ dijo a su madre;

\_\_A él también alcánzale comida, pobrecito, lo he visto en el camino a cada rato. Y se puso a conversar con él.

\_\_Virginia muy conmovida \_\_le dijo.

\_\_Vas a venir aquí solo. Te vamos a dar riquezas y pronto te harás rico, pero no le avises a nadie el secreto, de lo contrario seremos despiadadas en el castigo. El hombrecito agradecido y cargado de riquezas se fue a su casa. Muy pronto prosperó y siempre regresaba a la casa de los vientos, llevando regalos, sobre todo carne fresca.

---