

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL
CUSCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA PROFESIONAL DE ANTROPOLOGIA



TESIS

**LAS RELACIONES ENTRE LOS HOMBRES Y LA NATURALEZA
EN UNA COMUNIDAD CAMPESINA: CASO DEL SECTOR
CHIQUIS DE MARCAPATA**

PRESENTADO POR:

BR. CARLOS IVAN CHAMPI SOTO

PARA OPTAR AL TÍTULO

PROFESIONAL DE

LICENCIADO EN ANTROPOLOGIA

ASESOR:

DR. JESUS WASHINGTON ROZAS

ALVAREZ

CUSCO-PERÚ

2024

INFORME DE ORIGINALIDAD

(Aprobado por Resolución Nro. CU-303-2020-UNSAAC)

El que suscribe, **Asesor** del trabajo de investigación/tesis titulada: Las relaciones entre las hombies y la naturaleza en una comunidad campesina: caso del Sector Chiguas de Marcapata

presentado por: Carlos Ivan Champi Soto con DNI Nro.: 70391219

presentado por: con DNI Nro.:

para optar el título profesional/grado académico de Licenciado en Antropología

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 1 veces, mediante el Software Antiplagio, conforme al Art. 6° del **Reglamento para Uso de Sistema Antiplagio de la UNSAAC** y de la evaluación de originalidad se tiene un porcentaje de 10%.

Evaluación y acciones del reporte de coincidencia para trabajos de investigación conducentes a grado académico o título profesional, tesis

Porcentaje	Evaluación y Acciones	Marque con una (X)
Del 1 al 10%	No se considera plagio.	X
Del 11 al 30 %	Devolver al usuario para las correcciones.	
Mayor a 31%	El responsable de la revisión del documento emite un informe al inmediato jerárquico, quien a su vez eleva el informe a la autoridad académica para que tome las acciones correspondientes. Sin perjuicio de las sanciones administrativas que correspondan de acuerdo a Ley.	

Por tanto, en mi condición de asesor, firmo el presente informe en señal de conformidad y **adjunto** la primera página del reporte del Sistema Antiplagio.

Cusco, 15 de enero de 2024



Firma

Post firma Jesús Washington Rozas Álvarez

Nro. de DNI 23810340

ORCID del Asesor 0000-0002-0523-9008

Se adjunta:

1. Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
2. Enlace del Reporte Generado por el Sistema Antiplagio: oid: 27259:254766348

NOMBRE DEL TRABAJO

Relaciones del hombre con la naturaleza

AUTOR

Carlos Champi Soto

RECUENTO DE PALABRAS

68361 Words

RECUENTO DE CARACTERES

341566 Characters

RECUENTO DE PÁGINAS

201 Pages

TAMAÑO DEL ARCHIVO

6.0MB

FECHA DE ENTREGA

Aug 16, 2023 8:35 AM GMT-5

FECHA DEL INFORME

Aug 16, 2023 8:38 AM GMT-5**● 10% de similitud general**

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para cada base de datos

- 10% Base de datos de Internet
- Base de datos de Crossref
- 4% Base de datos de trabajos entregados
- 3% Base de datos de publicaciones
- Base de datos de contenido publicado de Crossref

Transcurren muchos siglos de formación histórica antes que el hombre niegue y supere la interpretación antropomórfica o mitológica del mundo, y comience a preguntarse, emancipado de ellas, si existe algo substancial y permanece como fundamento primario de los cambiantes fenómenos de la Naturaleza.

Víctor Raúl Haya de la Torre (1976, p. 425)

DEDICATORIA

A mi abuelo Martín quien me enseñó a vivir en el campo, sentirlo y conocerlo más allá de mi propio entendimiento. Por su paciencia ante mis inquietudes y su disposición a enseñarme cada día. Y, sobre todo, por su fortaleza de vida pese al paso del tiempo. Seguiré aprendiendo de ti

A mi abuela Elizabeth quien, pese a las dificultades del idioma, hablando solo quechua, ideó maneras de explicarme las cosas desde la bondad y cariño que expresaba cada día conmigo. Si hay un idioma universal, es el afecto

A mis papás, por darme la posibilidad de emprender un camino tan lejano y apoyarme en todo momento. A mi papá por enseñarme la antropología dentro del campo y valorar cada experiencia como si fuera única. Eres y serás siempre mi maestro. A mi mamá, por su entrega día a día y su sacrificio, por su tan curiosa forma de enseñar las cosas. Lo que soy ahora es por ti

AGRADECIMIENTOS

Una investigación no es de una sola persona. Es así que la idea de esta investigación nació gracias a mi descubrimiento de Marcapata debido a las repetidas veces que mi papá me instaba a conocer el lugar donde se encuentran mis raíces.

Quiero agradecer a la Escuela profesional de Antropología, mediante la revista Anthropositivo, por darme la posibilidad de hacer que en sus aulas se pudieran dar talleres de diferentes tipos de temáticas hasta yo quedar encantado con el tema que presento. Fue en esos intentos de descubrir mucho más la antropología que logré ver mucho más allá de la teoría y la necesidad de la práctica.

Agradezco al doctor Máximo Cama quien fue el primero que se interesó en el tema y me dio pautas para seguir adelante. Y por sobre todo al doctor Washington Rozas Álvarez, el asesor de la presente tesis, quien siempre veía una oportunidad donde yo encontraba un problema; gracias por sus recomendaciones y capacidad de sintetizar todas las ideas que venían a mi mente.

A mi familia, quienes siempre me decían “¿para cuándo?” de manera tan cordial. Ahora les puedo decir que hecho está. Fue largo el camino, hubo obstáculos, pero sin su apoyo nada de esto hubiera sido posible.

De igual manera, agradecer a Miriam con quien descubrí que lo complejo siempre puede ser llevado a lo simple. Quien le daba golpes de la realidad al mundo de complejidades de mi mente. Con ella la antropología no solo es un tema de conversación, sino una forma de vida.

A cada uno de mis amigos que me daba el empujón para terminar la tesis, sus palabras de ánimo, aunque muy cortas o largas, me daban más fuerza para que esta investigación pueda realizarse.

Pero sobre todo agradecer a Marcapata que por azares del destino se convirtió en mi segunda casa, logrando vivir allí los mejores días entre parentesco y ficticio. Agradecer al sector de Chiquis por aceptarme como parte de ellos y poder conversar sobre diversos temas a pesar de lo complicado que fue mi aprendizaje del quechua durante el proceso. Por mostrarme que la observación participante del cada día es una enseñanza que perdura en tu vida. Sus vivencias, sus experiencias, anécdotas y demás nutrieron cada palabra de la presente investigación.

No hay listas largas o cortas, todos los que ayudaron siempre tendrán mi agradecimiento.

Carlos Ivan Champi Soto

2023

INDICE

INDICE	VI
RESUMEN	IX
INTRODUCCIÓN	XI
CAPITULO I: ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN	14
1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	14
1.1. PREGUNTAS	15
1.1.1. GENERAL	15
1.1.2. ESPECIFICAS	15
1.2. OBJETIVOS	15
1.2.1. GENERAL	15
1.2.2. ESPECIFICOS	15
1.3. HIPOTESIS	15
1.3.1. GENERAL	15
1.3.2. ESPECÍFICAS	15
2. JUSTIFICACIÓN	16
3. DISEÑO METODOLOGICO	17
3.1. MÉTODO DE INVESTIGACIÓN	17
3.2. TÉCNICAS E INSTRUMENTOS	18
3.3. UNIDAD DE ANÁLISIS Y OBSERVACIÓN	19
3.4. POBLACIÓN Y MUESTRA	20
3.5. CONSIDERACIONES ÉTICAS	20
3.6. TIPO DE INVESTIGACIÓN	21
3.7. MÉTODO DE ANÁLISIS	21
4. MARCO TEÓRICO	22
4.1. ESTADO DEL ARTE	22
4.1.1. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS DE LA AMAZONÍA	23
4.1.2. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS EN LA ZONA ANDINA	26
4.1.3. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS EN MARCAPATA	33
4.2. TEORÍAS UTILIZADAS	36
4.2.1. NATURALEZA Y CULTURA	37
4.2.2. LA RECIPROCIDAD	40
4.2.3. LA ACCIÓN SOCIAL Y LA LÓGICA DE LA PRÁCTICA	46
4.2.4. EL ESTUDIO RITUAL	49

4.2.5. EL GIRO ONTOLÓGICO EN LA ANTROPOLOGÍA	54
4.3. MARCO CONCEPTUAL	59
CAPITULO II: MARCAPATA Y SU HISTORIA	66
1. LA LLEGADA A MARCAPATA	66
2. UBICACIÓN	67
3. DISTRIBUCIÓN DE MARCAPATA	68
4. CLIMATOLOGÍA EN MARCAPATA	70
5. ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN MARCAPATA	71
6. EL ESPACIO EN MARCAPATA	73
7. EL ORIGEN MÍTICO DE MARCAPATA	75
8. REPAJE DEL TEMPLO O WASICHAKUY	81
9. HISTORIA DE LAS COMUNIDADES DE MARCAPATA	87
10. CONOCIENDO CHIQUIS	91
11. ORÍGENES DE CHIQUIS	95
12. ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE CHIQUIS	98
CAPITULO III: LA NATURALEZA EN CHIQUIS	101
1. LA ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA Y LA COMUNIDAD ANDINA	101
2. LA TEORÍA EN EL CAMPO EN EL SECTOR DE CHIQUIS	107
3. EL PODER Y JERARQUÍAS EN CHIQUIS	119
4. LA NATURALEZA VIVIENTE EN CHIQUIS	125
5. LOS ABUELITOS O MACHULAS EN CHIQUIS	128
CAPITULO IV: EL HOMBRE Y LOS RITUALES EN CHIQUIS	135
1. LA VIDA DE UN HOMBRE EN LA COMUNIDAD.	136
2. FESTIVIDADES DE CHIQUIS Y LA NATURALEZA	139

3. LOS ACTOS RITUALES EN CHIQUIS	151
CAPITULO V: RELACIONES HOMBRE NATURALEZA EN CHIQUIS	159
1. LA RECIPROCIDAD ENTRE LOS HOMBRES EN CHIQUIS	159
2. SIENDO <i>AYLLU</i> EN CHIQUIS	169
3. CRIARSE MUTUAMENTE O <i>UYWANAKUY</i>	171
4. LA NATURALEZA CAMBIANTE	177
CONCLUSIONES	181
BIBLIOGRAFÍA	185
ANEXOS	192
1. Cuento de Elizabeth	192
2. Códigos de investigación	195
3. Fotografías	198

RESUMEN

Las relaciones que se establecen entre los hombres y la naturaleza en un contexto como la comunidad campesina, en este caso en la comunidad campesina de Sahuanqay-sector de Chiquis, reflejan una serie de características que son importantes para la comprensión de las diversas dinámicas sociales y más que sociales del mundo andino. Es así que los objetivos de la presente investigación se centran en las motivaciones que llevan a los hombres a relacionarse con la naturaleza, desde este trabajo se tomó al ritual como medio de interacción; junto a ello se buscó las palabras que utiliza la comunidad para definir estas relaciones y qué elementos tienen los rituales para efectuarlas.

Para tal finalidad se utilizó la etnografía como método de investigación ayudado de aspectos fenomenológicos para poder ejercer una convivencia que permita el conocimiento del lugar y las diversas percepciones de la relación de los hombres con la naturaleza. Todo esto centrado dentro del enfoque cualitativo que permitió darle una profundidad a la investigación.

El sostén teórico de la presente investigación se centra en las conceptualizaciones de la naturaleza y la cultura, los actos rituales, las acciones que las personas realizan. Cada uno de estos elementos fue congregado dentro de la teoría del giro ontológico de la antropología que permite conocer cómo se identifica la naturaleza para luego relacionarse con ella, y de esa manera actuar (Descola & Lloyd, 2013). Es así que esta guía teórica permitió darle un aspecto más específico a la investigación y fortalecer sus apreciaciones con las particularidades vistas en el trabajo de campo.

Los resultados de esta investigación se reflejan en sus conclusiones. Las motivaciones para establecer relaciones con la naturaleza de parte de los hombres no solo se centran en los intereses personales de los comuneros de Chiquis, sino que permiten que la vida misma pueda ser vivida debido a que existe una correspondencia entre estos. Las definiciones de la relación van desde el cuidado y la entrega de alimentos, que pueden ser definidos como el *uyway* de la naturaleza hacia los hombres o como una entrega de energía —entendida como *sami*—, de los hombres a la naturaleza. Una muestra de reciprocidad asimétrica. Y, por otro lado, los elementos que contienen los rituales dependen del calendario ritual o de las acciones diarias que se efectúen dentro de la

comunidad, ya que se puede ir desde un despacho elaborado, a un compartir de hojas de coca o la entrega del contenido de las bebidas, entre chicha a gaseosas.

Palabras clave: *hombres, naturaleza, relaciones entre hombre y naturaleza, ritual.*

INTRODUCCIÓN

La primera vez que fui a Marcapata fue en el año 2015, era un cachimbo en la escuela profesional de antropología y aun mi sentido de investigador no estaba desarrollado. Pude participar en la festividad de fiestas patrias y ver la presencia de las distintas comunidades en diferentes actividades; de igual manera, entré en ellas para ver su forma de vida y participar de su trabajo, ayudando en la *chakra* o en la casa. Poco a poco, viendo que cada clase de mis cursos introductorios adquiriría sentido poniéndolo a prueba en campo, me di cuenta de que Marcapata sería un buen campo de estudio para mis inquietudes etnográficas. Era una deuda que le debía al lugar de mis orígenes.

Es así que mientras más me imbuía en la historia de Marcapata, me daba cuenta de que quien tiene todo el conocimiento sobre el lugar es mi abuelo, Martín Champi, fue con él con quien pasaba las tardes conversando sobre sus historias, reflexiones, anécdotas. Todo ello hizo que mi interés se vuelva un poco más focalizado. Haría mi investigación en el sector de donde Martín proviene: Chiquis, de la comunidad de Sahuanqay. Y así fui conociendo Chiquis, cada año visitando a mis abuelos, siempre me daba un tiempo para observar y conocer, haciendo pequeñas preguntas a diferentes comuneros en espacios informales y de esa manera adquirendo mucha más información.

Sumado a ello, en los años de universidad, me encontré con una propuesta teórica que para esos años fue como un sacudón a lo que antes había aprendido, su nombre: el giro ontológico. Tanta fue mi curiosidad que empecé a estudiarlo y compartirlo dentro y fuera de las aulas universitarias para ver que más podría aprender de los demás. Esta propuesta teórica hizo que mi atención no solo esté centrada en lo que hacían los hombres, sino en su relación con la naturaleza, otro ente con vida y agencia. Entonces, con mis primeras experiencias etnográficas y con el desarrollo de esta teoría, fue que empecé la presente investigación.

Lo primero que se muestra en esta tesis es la historia de Marcapata. Es uno de los lugares donde los estudios antropológicos no han faltado y las reflexiones sobre su historia y orígenes míticos han abarcado temas como la simbología y el propio ritual. Algo que me ayudó mucho en esta búsqueda fue un estudio etnográfico elaborado por mi padre, Florentino Champi, que trata acerca de uno de los eventos más importantes que se dan cada 4 años en Marcapata: el *wasichakuy*. Junto con ello, hay una descripción del origen mítico y la aparición de las primeras 4

comunidades, siendo ahora 9. Mostrando la variedad de cosas que puede presentar Marcapata como un todo, paso a adentrarme en Chiquis, el sector de la investigación. Su historia se relaciona mucho con el ritual y la propia religión. Recopilando toda esta información, desde los orígenes de Marcapata y la fundación de las comunidades, se puede tener algunos aspectos que nos ayuden a la comprensión de Chiquis como un todo relacionado con la naturaleza.

De ahí pasamos a la naturaleza, tema que es uno de los fundamentales durante el proceso de investigación. Me ayudo de las teorías del giro ontológico para entenderla, pero mi apoyo más fuerte son las etnografías que de alguna manera encontraron formas de definirla. Con ese soporte me sumerjo en la cantidad de definiciones que se contraponen entre la teoría y el campo. Teniendo ello en mano, llego a entender que una representación de la naturaleza en Chiquis contiene a los Apus y la Pachamama como ejes fundamentales. Para tal fin, en su mayoría, la experiencia etnográfica ayuda conocer qué es lo hacen los comuneros frente a lo que dicen que hacen. Por ello, si la presencia de los Apus y la Pachamama es una forma de entender a la naturaleza, esta no existe por sí sola, sino que en relación constante con los comuneros. He ahí uno de los elementos principales de esta investigación. Como última mención a esta parte, se hablará un poco acerca de los *machulas* o abuelitos en Chiquis, ya que al no ser parte de la naturaleza per se, sí son parte de unas relaciones establecidas y hechas por los comuneros. Ellos vienen a ser los dueños de muchas construcciones, como andenes o chozas, en Chiquis, por ello se les debe respeto y consideración.

La manera en que los hombres pueden relacionarse con la naturaleza la defino como ritual porque su característica principal es la transición y el orden. Entonces, en el tercer capítulo se considera a los rituales como parte de la vida de los comuneros de Chiquis, o sea, los rituales no necesariamente son pactados, sino que son parte de la vida diaria. Es así que se tomará la vida cotidiana de los comuneros para entender cómo se dan estos momentos de relación con la naturaleza y cómo uno puede participar en ellos. De igual forma, se tomarán las fechas festivas en el sector para entender en cuáles hay un mayor acercamiento con la naturaleza, como el 1 de agosto y carnavales. Por último, se toma al acto ritual en sí mismo, sumándole otras experiencias etnográficas, para entenderlo como un todo. No se ha logrado participar en las dos fechas mencionadas, pero se ha obtenido información que suma a la finalidad de conocer el ritual. Aunque, lo que más ha sido observado y experimentado, es el soplo de las hojas de coca junto con la bebida derramada a la tierra como uno de los comportamientos más importantes en la vida de los comuneros de Chiquis. Esa es la parte donde mayor énfasis puse.

Después de ese recorrido, llegamos a las relaciones de los hombres con la naturaleza. Una vez comprendido qué es la naturaleza y cómo se dan los actos rituales a través de las acciones de los hombres, se pasa a definir de qué manera las relaciones entre estos dos actores tiene relevancia para la vida misma. Es así que se toma la reciprocidad entre los comuneros de Chiquis para comprender el flujo del dar para devolver y de esa manera comprender la importancia de las relaciones de parentesco y cómo el paso del tiempo ha cambiado ciertos comportamientos. El *ayni* se mantiene, pero cada vez se hace mucho más reducido. Es así que, de aquí para adelante, el tema más sorprendente es el parentesco que se establece con los Apus y la Pachamama, considerados como nuestros padres, y ese es el motivo por el cual debemos recordarlos y brindarles afecto. Viviendo en *ayllu* más de allá de la familia nuclear.

Durante mis experiencias escuché dos términos claves para entender esa relación: el proteger y cuidar, que puede ser traducido al *uyway* en quechua, es de esa manera como los Apus y la Pachamama se hacen presentes en la vida de los comuneros de Chiquis y permiten que todas sus actividades se den de la mejor manera. La crianza es todo un proceso que no solo comprende apoyo en las actividades económicas, sino que se ejerce de forma integral en la vida. Es así que los hombres entregan un don que lo denomino energía vital o conocido dentro de la teoría antropológica como *sami* y a cambio tienen la protección de los Apus y la Pachamama. De ahí hago una somera referencia al cambio climático que tiene diversas causas, pero dentro de la visión de las comunidades campesinas puede ser diferente. Es un campo de estudio que puede ser explotado. Para ello, hay mucha tarea por delante.

De esta manera se divide la presente tesis que busca sumar un grano de arena a todo lo ya investigado y generar reflexiones respecto a nuestra naturaleza en un mundo tan cambiante.

CAPITULO I: ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS DE LA INVESTIGACIÓN

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En el sector de Chiquis, comunidad de Sahuanqay, distrito de Marcapata, provincia de Quispicanchis, se practican rituales en fechas que caracterizan el calendario agrícola-pastoril; además de las ofrendas o “cariños” hacia los abuelitos que son espíritus de los seres pre-solares (Gose, 2016; Sendón, 2010), denominados gentiles, *machus* o *ch'ullpas* en la literatura antropológica (Allen, 1982; Sendón, 2010). Las fechas del calendario agrícola-pastoril más representativas en las comunidades son carnavales, el mes agosto, fiesta de pascua y 31 de diciembre, donde se realizan los principales rituales. Estos rituales se dan en agradecimiento a una buena cosecha o aumento de ganado a las deidades andinas conocidas como la *Pachamama* y *Apus*, que vienen a ser una parte del concepto de naturaleza para los comuneros de Sahuanqay; además de ello, existen otros tipos de rituales que expresan la necesidad de los comuneros en su vida diaria, donde se pide desde la salud hasta los estudios de los hijos en otras localidades. Asimismo, se debe tomar en cuenta las ofrendas, o “cariños”, que diariamente hacen los comuneros de Sahuanqay en forma de *phukuy* o *ch'alla* (Allen, 1981; Van Kessel & Enríquez Salas, 2020).

Para el estudio de los rituales en la comunidad andina se han desarrollado diversos estudios: Allen (1982), Valderrama y Escalante (1988), Gose (2004), Rozas Álvarez (2007), Isbell (2005), Flores Ochoa (2020a), y otros, que han dado una base para entender su mentalidad, estructura social, cultural y ecológica, así como otras características. Sin embargo, dejaron de lado un tema subyacente del mismo ritual que expresa la relación entre los hombres con la naturaleza. Para este fin se han desarrollado algunos estudios caracterizados por la visión desde los chamanes o *pampamisayuqs* y su relación con las deidades andinas (de la Cadena, 2015; Ricard Lanata, 2007) y la cohabitación y alimentación de comuneros con la naturaleza (Salas Carreño, 2019).

Estas relaciones están presentes en la vida de los comuneros de la comunidad de Sahuanqay, sector de Chiquis, en las fechas rituales y su vida diaria. Su constante comunicación con los *Apus* y la *Pachamama* a través de los rituales les permite una vida en buenas condiciones. Los comuneros, por ello, siempre separan un espacio de su vida diaria para agradecer y brindar

con las deidades —*Apus y Pachamama*—que representan su naturaleza y les permiten hacer todas sus actividades diarias.

Al conocer la relación entre los hombres y la naturaleza a través de los rituales, y sus cambios, podremos entender algunos de los procesos que, en el sector de Chiquis, comunidad de Sahuanqay, se han ido desarrollando en cuanto a su cultura y cosmovisión. Esto nos brinda la oportunidad de conocer aspectos del cambio climático y sus consecuencias sobre la vida de los comuneros, y de esa manera proponer alternativas hacia una nueva convivencia con la naturaleza.

1.1.PREGUNTAS

1.1.1. GENERAL

- ¿Cuáles son las razones por la que entran en relación los hombres con la naturaleza a través del ritual en la comunidad de Sahuanqay, sector de Chiquis?

1.1.2. ESPECIFICAS

- ¿Cómo definen estas relaciones los comuneros de Sahuanqay, sector Chiquis?
- ¿Cuál es el contenido de los rituales donde se expresan estas relaciones en la comunidad de Sahuanqay, sector Chiquis?

1.2.OBJETIVOS

1.2.1. GENERAL

- Determinar las razones por las que entran en relación los hombres con la naturaleza mediante el ritual en la comunidad de Sahuanqay, sector de Chiquis

1.2.2. ESPECIFICOS

- Analizar la definición de estas relaciones los comuneros de Sahuanqay, sector Chiquis.
- Identificar el contenido de los rituales donde se expresan estas relaciones en la comunidad de Sahuanqay, sector Chiquis

1.3.HIPOTESIS

1.3.1. GENERAL

- Las razones por las que entran en relación el hombre con la naturaleza se dan mediante las reglas de reciprocidad practicadas como principio moral por los comuneros de Sahuanqay para ser beneficiados en sus actividades socioeconómicas a través de los rituales.

1.3.2. ESPECÍFICAS

- Los comuneros definen su relación con la naturaleza a través del *ayni* y la *minka* como reglas de reciprocidad en la comunidad de Sahuanqay, sector Chiquis.

- El contenido de los rituales donde se expresa la relación del hombre con la naturaleza es manifestado a través de las ofrendas y oraciones realizadas por los comuneros de Sahuanqay, sector Chiquis, para las deidades.

2. JUSTIFICACIÓN

La presente investigación se justifica debido a la importancia que existe entre las relaciones de los hombres con su medio ambiente, y de esa manera considerar el punto de vista de las poblaciones para que próximos proyectos usen un enfoque más integral. Esto se debe a la presencia de críticas a los estudios antropológicos en los 90, cuando se hacía referencia a lo ritual y no a lo político, que terminó por cambiar el foco de atención, dejando a los aspectos culturales-rituales fuera del mapa de estudio; es por ello que tomar atención la vida y punto de vista de los pobladores de Chiquis nos ayudará a conocer más de este mundo andino. De la misma manera que de la Cadena (2010) indica que este tipo de visión del mundo no puede quedar solo en folklore, cultura o atractivo turístico, sino que los antropólogos deben renovar el material conceptual para acercarse más a otro tipo de mundos. Esta importancia, también, puede ser considerada ideal para tratar con las consecuencias del cambio climático y promover innovaciones tecnológicas que vayan de la mano con los aportes socioculturales. Es ahí donde los motivos de interacción se acentúan, debido a la necesidad de una relación armoniosa con la naturaleza. Por ello, la utilidad de estos estudios amplía el espectro de investigaciones para dar importancia al conocimiento que los pobladores tienen sobre su realidad. Considerando las formas de interacción con la naturaleza y el comportamiento de la sociedad, se pueden proponer iniciativas que incluyan diferentes propuestas y no que ponderen a la naturaleza por encima de la sociedad, o viceversa. Volver a este tipo de estudios permitirá conocer aspectos de la vida de las poblaciones campesinas en relación con su medio ambiente y qué estrategias utilizan para cuidarlo. Esos aportes deben ser recopilados e introducidos a la lógica del desarrollo humano. A quienes les interesaría estos temas serían los estudiosos de las ciencias sociales, quienes desarrollan trabajo de campo para diferentes proyectos y los tomadores de decisiones, debido a que se abriría un espacio de diálogo donde todos puedan dar un aporte en los proyectos de desarrollo o infraestructura. Sabiendo que la naturaleza está viva, las formas de generar trabajo, crecimiento y desarrollo pueden ser mucho más efectivas e inclusivas.

Sobre la base de esos puntos, la presente investigación se interrelaciona con aspectos ecológicos, pero, de igual manera, quiere ir más allá de ello, debido a que las formas de vida, además de la adaptación, también incluyen una convivencia con el mundo que lo rodea. Conocer los motivos de interacción y la interdependencia entre los hombres y la naturaleza puede brindarnos alternativas frente a los cambios que hoy en día se suscitan en el mundo.

3. DISEÑO METODOLOGICO

3.1.MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

El desarrollo del trabajo se hará bajo la metodología cualitativa, utilizando el método etnográfico y fenomenológico. La etnografía, como lo define Restrepo (2016), es un método que tiene un énfasis en las descripciones e interpretaciones en diferentes situaciones. De esta manera se tuvo una experiencia en la comunidad de Chiquis durante un promedio de dos meses. Previamente, se han realizado viajes esporádicos que permitieron un conocimiento del lugar y acercamiento a los comuneros. Esto debido a crear lazos de confianza que permitieron recolectar datos de alta significancia en diferentes contextos. Ya que la comunidad se dedica a la agricultura en gran medida, participé en las actividades productivas en forma de ayuda para establecer conversaciones informales que, fuera del ámbito formal de la entrevista, tienen una significancia para el estudio. El fenomenológico, por su parte, me permitió conocer las diferentes percepciones sobre un tema en específico, en este caso las relaciones de los hombres con la naturaleza. Además, durante el proceso, se han observado actividades que estén relacionadas al problema de investigación, como fechas festivas o acontecimientos de significancia para las familias de Chiquis como cumpleaños, entierros y otros que se puedan presentar.

En la estadía se puso mayor atención a las características míticas de la población, ya que la relación entre el mito y ritual tiene mucha significancia en el caso de Marcapata (Sendón, 2004); las creencias, son otro factor importante porque de ahí se desprende una forma de ver al mundo y a ello se incorpora la presencia de Apus y la Pachamama que son parte de la vida diaria de la comunidad; se tomó en cuenta las actividades productivas; se consideró, además, diferentes fechas festivas de las cuales la población en muchas ocasiones resalta en su relación con la naturaleza. La vida diaria en sí fue el sustento general para observar las relaciones que establecen con la naturaleza.

3.2.TÉCNICAS E INSTRUMENTOS

Durante el proceso de investigación se utilizó la **observación** para registrar aquellos acontecimientos que sucedan día a día de una manera organizada. Esta observación persigue describir ambientes, comunidades, interacciones; comprender procesos; identificar problemáticas. Para una mayor facilidad del proceso de sistematización se empleó una libreta de observación para ayudar a la interpretación de datos.

Otra técnica fue la **observación participante** que permite no solo ver cómo se dan las cosas, sino ser parte del proceso, es así que se recogieron percepciones, valores y hechos de la vida cotidiana de la comunidad a lo largo de la estadía, para ello se tuvo en cuenta las actividades que se realizan a lo largo del día y registrarlas, además de ser parte en todo lo que se pueda, con la finalidad de aprender de los comuneros. Es así que la interacción con comuneros de Chiquis, varones o mujeres, permitió una recopilación mayor de datos. Para esta investigación existió una facilidad de acceso a la comunidad debido a los lazos de parentesco que poseo y ello permitió un grado de confianza que hizo del proceso uno mucho más llevadero.

La **entrevista** fue otra de las técnicas utilizadas, ya que la información no se recolecta solo a través de la observación. El contacto con los pobladores gracias a las entrevistas permitió tener información que está basada en su experiencia. Es preciso recalcar que en la entrevista antropológica “todo es negociable” (Guber, 2005), puesto que se pueden coordinar que temas tocar, lugar donde se hará y demás elementos, con los informantes. Esto debido a la disponibilidad de los informantes y el nivel de confianza durante el trabajo de campo, además de considerar espacios de diálogo con comuneros, donde se pueda establecer contrastes en la forma de ver las cosas. El conocimiento del idioma quechua a niveles generales, y la ayuda de un traductor, también fue de ayuda para develar características intrínsecas de la forma de pensar andino.

Una técnica que se toma por sobrentendida es el **diario de campo**. Esta fue una de las herramientas principales para el desarrollo de mi trabajo de campo. En él se registraron las ocurrencias de cada día tomando en cuenta fechas, lugares y participantes, todo ello relacionado con el problema de investigación. Esta técnica permitió identificar las actividades diarias y de esa manera evitar que información valiosa, durante el periodo de estadía, se pierda. Sumado a ello,

permitió un ámbito de reflexión en relación con los datos recogidos para posteriormente analizarlos o complementarlos con la información de las entrevistas o fuentes secundarias.

Los instrumentos, por otro lado, fueron mis medios de registro. La recopilación de datos se realizó durante o después de la entrevista. Durante la investigación se utilizó la **grabadora** para registrar lo que el informante dice y de esa manera tener la información para analizarla; después se reconstruyeron los hechos mediante el apunte de acciones o gestos que se dieron en la entrevista, aspectos que pueden ser ajenos a la grabación en sí misma y por ello fueron registrados en el diario de campo. Se tuvo una **guía de entrevista** que tomó un aproximado de 10 preguntas generales, a las cuales se aumentaron otras en el avance de la investigación; además, se contó con una **cámara fotográfica** para registrar visualmente los elementos relacionados con el tema de investigación. Cabe resaltar que la utilización de estos instrumentos de grabación y registro fotográfico se dio con aprobación de los informantes.

3.3.UNIDAD DE ANÁLISIS Y OBSERVACIÓN

Se define la unidad de estudio al ámbito físico donde se hará la investigación y la unidad de análisis al sujeto o sujetos de estudio (Guber, 2005). Esto quiere decir que la unidad de observación es la unidad de estudio, el espacio físico y las relaciones que se producen en él. Por otro lado, la unidad de análisis será el dato obtenido de los sujetos de estudio.

Ese es el motivo que hace que la investigación sea desarrollada en el sector de Chiquis, comunidad de Sahuanqay, distrito de Marcapata. Esta delimitación permite enfocar el estudio en una zona específica para ahondar en la forma de vida y comprender los procesos e interacciones que se realizan con la naturaleza.

Para la unidad de análisis, se tomaron las acciones, valoraciones y comportamientos de los comuneros de Chiquis. Sobre el tratamiento de esta información se hará mención en el método de análisis.

UNIDAD DE OBSERVACIÓN	UNIDAD DE ANÁLISIS
Sector de Chiquis	Acciones
Formas de vida	Valores
Interacciones del día a día	Conductas
Comuneros de Chiquis	Percepciones
Rituales	

Cuadro 1. Unidad de observación y análisis. Fuente: Elaboración propia.

3.4. POBLACIÓN Y MUESTRA

La población para esta investigación fueron los comuneros de Sahuanqay, sector de Chiquis, donde se encuentran unas 30 familias de las cuales sus integrantes varían su estancia de la comunidad al pueblo de Marcapata.

Los criterios que se tomaron para la elección de informantes están de acuerdo a los objetivos e intereses de la investigación, en este aspecto se tomaron a varones y mujeres para contrastar las diferentes percepciones y funciones en los rituales y la vida diaria en relación con la naturaleza. Además, se tomó en cuenta a las autoridades comunales para conocer su percepción de este tipo de acciones y como se van desarrollando en la comunidad.

De acuerdo a lo planteado por Guber (2005) las muestras utilizadas por los antropólogos son las denominadas muestras por oportunidad que tiene que ver con la confianza entre el investigador y el informante, de acuerdo a criterios flexibles que se adaptan al proceso de investigación. Como se mencionó, existió la facilidad de acceso a los informantes debido al conocimiento previo del lugar de estudio y lazos de parentesco con la comunidad y eso hizo que la experiencia sea más completa y los niveles de confiabilidad sean buenos.

En este caso, bajo los criterios mencionados, la muestra se enfocó en los comuneros mayores entre varones y mujeres que puedan relatar un poco el proceso de los rituales y la vida diaria desde su experiencia y conocimiento adquirido a lo largo de los años. Y, por último, se entrevistó representantes de la directiva comunal para conocer la perspectiva desde las autoridades respecto a este tipo de relaciones con la naturaleza. Este tipo de elección metodológicamente es denominada muestra no probabilística.

3.5. CONSIDERACIONES ÉTICAS

Las consideraciones éticas de la investigación fueron guiadas por los principios que menciona Flick (2015), los cuales son: respeto, consentimiento informado, intimidad y confidencialidad, precisión y no fraude, beneficencia y justicia. Cada uno de ellos guio las actividades de campo de acuerdo al contexto que sea necesario. No se forzó las participaciones, se escuchó atentamente, se respetó las posturas, se usó responsablemente los datos producidos, y se veló por el bienestar de los/as participantes, entre otros aspectos.

En cada momento de la investigación se les pidió autorización a los comuneros de Chiquis mediante un consentimiento informado para de esa manera explicitar los fines de la investigación. Por lo tanto, se ha decidido incluir los nombres de Martín Champi y de Elizabeth Ccasa, mis abuelos, dentro del contenido de la presente investigación; por otro lado, se ha decidido poner iniciales de los lugares de los cuales provienen otros comuneros mediante la siguiente abreviatura IVS (Informante varón de Sahuanqay) e IVC (Informante varón de Chiquis), de esa manera los presentamos para poder guardar su confidencialidad. Junto a ello, cabe resaltar, todas las fotos y grabaciones fueron hechas con la aprobación de los participantes de la investigación.

3.6.TIPO DE INVESTIGACIÓN

El tipo de investigación es descriptiva porque describe las características de dos de las categorías de investigación y las relaciones que se establecen entre ellas durante el trabajo de campo. Cada una de las categorías —naturaleza y los hombres— ayudaron al desarrollo de cada uno de los capítulos y, su relación brindó, información para los objetivos de la investigación.

3.7.MÉTODO DE ANÁLISIS

Siguiendo la propuesta de Hernández-Sampieri & Mendoza Torres (2018) el método de análisis fue la codificación abierta, que significa dar categorías a la información recopilada en las entrevistas, observaciones y anotaciones.

Cada pedazo de información que fue recogida tuvo, de por sí, diferentes tipos de formatos que los diferencien unos de otros. Para ello se debe tuvo en cuenta la confidencialidad de los informantes, asimismo se utilizó herramientas para el proceso de transcripción de entrevistas y el cuaderno de campo. Como siguiente paso, se ordenó la información de acuerdo a algunas consideraciones, para esta investigación se hizo de acuerdo al tipo de datos recogidos (observación, cuaderno de campo y entrevista).

El proceso de codificación abierta permitió generar categorías sobre las cuales la investigación se desarrolló, para ello se necesitó de unidades de análisis dentro de la codificación. A diferencia de las unidades de análisis descritas previamente, estas unidades de análisis nos permitieron crear categorías que sirven para la interpretación de los datos. Estas unidades de análisis son constantes y fueron líneas, párrafos, todo un texto de transcripción, etc. Durante todo

el proceso fue necesario tener bitácoras de análisis que nos ayuden a reflexionar sobre la información recopilada.

Todo este proceso de codificación abierta fue desarrollado mediante el software Atlas.ti que permitió el ordenamiento de la información, realización de memos (bitácoras) y relación entre unidades de análisis.

4. MARCO TEÓRICO

4.1. ESTADO DEL ARTE

La elaboración del estado del arte tomó como base a diferentes de estudios que permitirán un acercamiento al objetivo de la presente investigación, por lo tanto, para el desarrollo de una mejor estructura de propuestas teóricas y referentes etnográficos se ha decidido tomar tres grupos de estudio. Para tal fin, se tomó en cuenta las recomendaciones que Becker (2011) realiza respecto a la bibliografía y la manera en cómo utilizar a los clásicos para tener ideas fundamentales y buscar las ideas claves de aquellas investigaciones que ayuden a tus objetivos, y sobre todo establecer un orden que permita la utilización de los aportes que permita su comprensión. De estas recomendaciones se rescata la importancia de los clásicos, así como la organización en partes de los estudios previos que guardan relación con la presente investigación.

Es por ello que en primer lugar se tomarán estudios etnográficos que traten sobre el estudio de poblaciones amazónicas del continente americano, estos los considero como estudios pioneros en la relación de los hombres con la naturaleza en los territorios de Ecuador y Brasil, cuyas finalidades muestran los aspectos de domesticación de la naturaleza, la presencia de una cosmovisión que implica el concepto de qué es un dios o dioses y el lugar de las representaciones en la Amazonía. Estos estudios brindan una primera aproximación sobre la consideración de la naturaleza para poblaciones con una mirada diferente a la que presentan las comunidades andinas. En tal sentido, el segundo grupo de estudios que se tomará en cuenta serán los que describan esta relación, los hombres y la naturaleza, entre las comunidades andinas del Perú y Cusco, con la finalidad de conocer un poco más las características de esta relación en el mundo andino bajo el estudio etnográfico. En este punto se tocarán a las divinidades que son consideradas parte del universo natural de la cosmovisión andina y cómo los hombres pueden tomar contacto con ellas a

través de los rituales u otras acciones que reproducen una forma de vida. El tercer grupo de estudios se basan en el lugar de la investigación, el distrito de Marcapata, dando una serie de características y factores que ayudan a la interpretación de las formas de vida presentes en la comunidad campesina. Estos factores vienen a ser su historia, cosmovisión, características de parentesco, actividades socioeconómicas y los actos rituales donde se demuestra la presencia de su historia mítica viva. De esta manera, la relación entre los hombres y la naturaleza no solo será interpretada como una acción repetitiva, sino una con mucha significancia para los comuneros del sector de Chiquis, de la comunidad de Sahuanqay.

La relación establecida entre los tres grupos de estudios mencionados nos permitirá una mejor organización de datos etnográficos y propuestas teóricas que amplíen nuestro espectro de percepciones sobre el mundo natural y social, para, de esta manera, establecer un cuerpo de interpretaciones que no solo vengan del investigador, sino también de los propios actores en la relación que establecen con la naturaleza.

4.1.1. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS DE LA AMAZONÍA

De los primeros estudios de la Amazonía sudamericana encontramos uno realizado por el famoso antropólogo estructuralista francés Claude Lévi-Strauss en su etnografía sobre las poblaciones brasileñas del Matto Grosso denominada *Tristes Trópicos* (2019) donde se menciona su vida de etnógrafo y sus experiencias. En esta etnografía se hace el estudio de cuatro poblaciones Caduveo, Bororo, Nambiquara y Tupi Kawaib. Las descripciones que hace de cada uno de ellos tienen que ver con las características históricas, la distribución espacial, el parentesco y los medios de subsistencia. Este trabajo etnográfico guarda relación con la presente investigación en el sentido de la relación que cada una de estas poblaciones tiene con la naturaleza. En el caso de los Caduveo se hace mención de la pintura facial que presentan los varones como las mujeres, la cual, frente a las cuestiones duales que desarrolló Lévi-Strauss, se destaca que esta acción es su paso de la naturaleza a la cultura: del animal estúpido al hombre civilizado. Una forma de evitar un estado que no permita la vida social. En el caso de los Bororo, el antropólogo francés menciona que las divisiones son mucho más establecidas, provocando triparticiones que expresan la forma en cómo se divide el espacio y se establecen las relaciones de intercambio, a ello se le suma la consideración de la cosmovisión que juega con la consideración entre vivos y muertos para conceder la categoría de natural o no a muchos hechos de la vida ritual. En el caso de los

Nambiquara, su cosmovisión es particular porque se menciona que después de la muerte un hombre puede reencarnarse en un jaguar, ahí vendría una característica de su relación con los animales; en el caso de las mujeres, ellas no participan en estos ritos por tener un status no definido, es así que se puede observar que esta población, de alguna manera, no tiene una estructura como las dos anteriores, pero que muestra su actividad sobre la base de dos estaciones: de secas y lluvia. Por último, en el caso de los Tupi Kawaib, se menciona que el tema de los nombres de varones y mujeres de esta población se asemeja mucho con respecto a los animales, asimismo la manera de expresar las imágenes en las puertas de sus viviendas que es parte de toda una cosmovisión que incluye, en gran manera, a la naturaleza.

La influencia que tuvo el antropólogo francés sobre las nuevas generaciones fue notoria y, consecuentemente, se empezaron a generar estudios etnográficos que tomaron a la naturaleza como un aspecto más en cuanto a la organización de las poblaciones amazónicas, tal es el caso de Philippe Descola, alumno de Lévi-Strauss, quien realiza su estudio etnográfico entre los Achuar de Ecuador que denomino *La Selva Culta* (1988), que toma los aportes de la ecología humana y la antropología económica, con la finalidad de analizar las relaciones entre el hombre y su medio ambiente en una comunidad amazónica. Este estudio no persigue los mismos fines reduccionistas de la antropología ecológica que mira la cultura como medio de adaptación al medio ambiente, sino se propone encontrar las cadenas de determinación ecológicas (las causas y efectos de las relaciones entre los hombres y el medio ambiente) y reconocer que las relaciones entre el hombre y la naturaleza no son unívocas, sino que pueden ser definidas como mutuas.

Su trabajo toma la palabra domesticación y las unidades domésticas¹ (households) porque ambas son las que caracterizan la vida de los Achuar. Esta domesticación es una relación permanente entre las unidades domésticas y el medio ambiente: la ecología de los Achuar.

En Brasil los estudios de Lévi-Strauss, de igual manera, influenciaron a antropólogos que siguieron sus clases y estudios, tal es el caso de Eduardo Viveiros de Castro que realiza un estudio etnográfico en los Araweté brasileños en su libro denominado *From the enemy's point of view* (1992) basándose más que nada en su cosmología y lo que contiene, como los conceptos de persona, muerte, divinidad, entre otros. Es por eso que el estudio de la cosmología de los Araweté

¹ Término usado por diferentes antropólogos para referirse a la unidad familiar que corresponde a una familia nuclear. Ver Mayer (2004)

es el objetivo que se persigue con esta etnografía. Ello le brinda, a Viveiros de Castro, una serie de elementos que muestran las categorías de persona y divinidad en la vida de esta población.

Los Araweté carecen de una organización social definida, solo a través de la cosmología se puede llegar a ella. Y para entender la cosmología es necesario conocer los conceptos del “nosotros o yo” y los “otros” como elemento definido como las contraposiciones entre el “enemigo y yo” que viene a ser parte fundamental en la forma de ver al mundo de los Araweté. Esta diferencia establecida también es compartida por otras poblaciones Tupi Guaraní: Ge y Tupi, estudiados por Lévi-Strauss. Estas contraposiciones muestran el mundo o mundos tal cual son y como las consideraciones de la naturaleza misma incluyen a los dioses y como una persona puede llegar a esa categoría.

Es un estudio bajo el punto de vista de un enemigo, como lo retrata Viveiros de Castro, pero mediante el enemigo los Araweté también definen que es su naturaleza, su cosmovisión y su vida, mediante las contraposiciones existentes.

A modo de cerrar esta parte de estudios amazónicos, que muestran las consideraciones de la naturaleza y la relación de los hombres establecen con ella, se tomará el estudio realizado por Eduardo Kohn titulado *Cómo piensan los bosques* (2021) que realiza en la provincia de Ávila en Ecuador, cuyos pobladores se denominan *runas*. La finalidad del estudio es explorar las representaciones que van más allá del lenguaje. Esto quiere decir que la capacidad de representar y comunicarse no es únicamente un atributo de los humanos, sino, también de los animales y otros seres de la naturaleza. Para tal finalidad toma los estudios de semiótica de Charles Peirce que desarrolla de forma más amplia las relaciones entre iconos, índices y símbolos a diferencia de lo establecido entre significado y significante por Saussure. De esta manera, la propuesta de Kohn es establecer una antropología más allá de lo humano, teniendo en cuenta que la comunicación y el pensamiento como forma de representación están presentes en la vida misma. Si los signos que nos rodean tienen vida, también lo tienen los pensamientos y todo ello se basa en las representaciones que cada ser de la naturaleza pueda dar. La vida, resalta Kohn, es semiótica porque la representación existe en cada tipo de ser de la naturaleza. Para ello se debe entender que los humanos no son los únicos que utilizan símbolos. Y un ejemplo interesante para fines de esta investigación es la expresión misma de los sueños como representaciones de comunicación con la propia naturaleza. Por otra parte, en una revisión que de la Cadena (2014) realiza sobre los

estudios de Kohn, resalta algunas observaciones que creemos meritorio mencionar: la idea de otros más que humano bajo la representación sigue separando zonas ontológicas de humano y no humano, por ello sostiene que la propuesta de Kohn debería evitar seguir separando la naturaleza de la cultura y, en cambio, proponer una alternativa donde se encuentren los intercambios entre los dos polos mencionados. Con estas precisiones podemos tomar en cuenta que la representación junto con la relación son características que deben ir de la mano para comprender el nivel de intercambios que se pueden producir entre los hombres y la naturaleza.

Estos estudios en la zona amazónica de Sudamérica muestran una evolución en cuanto a la consideración de la naturaleza misma. Desde Lévi-Strauss hasta Eduardo Kohn, la naturaleza ya no se toma como un elemento extrínseco sin importancia, sino relacionado con el hombre. Esto brinda la posibilidad de conocer una cosmología que representa un nuevo mundo por descubrir en términos que la antropología sugiere como ontologías, que más adelante será revisado. En consecuencia, este cambio en los estudios antropológicos en cuanto a la consideración de la naturaleza trajo consigo repercusiones en el estudio del mundo andino con categorías distintas, debido al contexto, añadiendo aproximaciones teóricas que consideramos necesarias.

4.1.2. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS EN LA ZONA ANDINA

En el desarrollo de la antropología peruana, el estudio de la comunidad andina fue uno de los grandes intereses, tomando en cuenta la posición que estos tenían desde los principios del siglo XX, bajo estudios que mencionaban su importancia política y social. Sin embargo, en el presente recuento de estudios se tomarán aquellos trabajos etnográficos que tuvieron el corte cultural para conocer la forma de vida y cosmovisión que ayudarán en el desarrollo de la presente investigación. Estos trabajos fueron elaborados en las zonas andinas del Centro y Sur del Perú, tomando en cuenta el aspecto ritual como medio principal de relación entre los hombres y la naturaleza.

A modo de iniciar con el recuento de trabajos, se hará mención a los estudios elaborados por Jorge Flores Ochoa que mencionan aspectos mágicos del pastoreo y la misa andina. Ambos estudios están relacionados con el aspecto ritual en los Andes peruanos. En el primer estudio “Aspectos mágicos del pastoreo: enqa, enqaychu y khuya Raymi” (2020a) realiza la descripción de algunos aspectos de las ceremonias propiciatorias que practican los pobladores de la puna alta, donde existen actitudes y controles mágico-religiosos. Para ello se hacen una serie de ritos como el *Haywarisqa* donde se muestran aspectos rituales propios del Ande, las invocaciones a los *Apus* y

Pachamama para pedir el incremento de ganado en los casos de pastores andinos. Otro ritual que se menciona es el *ch'uya*, como rito purificador y de tránsito. En cada uno de ellos se relata todos los elementos para la realización de los rituales, como el *señalu q'epi*.

Un punto fundamental en el estudio es el concepto de *enqa* como principio generador y vital, propiciador de la abundancia y de buena suerte, que se puede expresar como una piedra con formas definidas, cada uno puede definir al ganado que tiene que ser guardado por los pastores andinos.

Con cada uno de estos elementos dentro de los rituales se intenta mostrar los mecanismos de adaptación sociales y culturales que permiten la vida en la puna alta y la correcta explotación del medio ambiente. Todo el proceso nos muestra que la relación que le dan los hombres a los animales es como si los últimos fuera un humano más. Estas relaciones se dan de esta manera debido a lo que menciona Ricard Lanata (2007) en las poblaciones de puna alta, ya que se dedican a actividades pastoriles. Cuidando a los animales también se asegura la continuidad del mundo, como señala Flores Ochoa. Para poder hacer estos actos rituales es necesario tener una mesa donde se congreguen diferentes tipos de elementos, como lo evidencia Rozas Álvarez y Calderón García (2000) en los rituales de Calca, donde se tienen elementos de las tres regiones naturales, o Valderrama y Escalante (2016) donde para los pagos se trae agua de la *mama qocha* que vendría a ser el mar. La variedad de los elementos de una mesa andina es una de sus características. Por consiguiente, en el estudio de Flores Ochoa “La Missa Andina” (2020c) se mencionan los elementos característicos de los denominados despachos o pagos que se dan en las ceremonias rituales y donde se encuentran mitades complementarias. En relación con los estudios de los aspectos mágicos del pastoreo, Flores Ochoa afirma la presencia de los atados característicos denominados *señalu q'epi*. La missa como tal es un espacio sagrado cuya duración depende de la intención del *haywarisqa*. Estos estudios dan un soporte a las actividades rituales existentes en la zona andina, cuya diferencia se establece en cuanto a las actividades económicas que pastores o agricultores puedan hacer.

Para el caso de sociedades agrícolas, tomaremos el estudio realizado por Ricardo Valderrama y Carmen Escalante en la comunidad de Yanque Urinsaya del departamento de Arequipa, trabajo etnográfico de título *Del Tata Mallku a la Mama Pacha* (1988) cuya finalidad es describir los rituales al agua, la organización social y el manejo de los canales de irrigación. En ese

sentido, al margen de los datos que han recabado sobre la vida comunal como la ecología, historia, economía, etc., se centran en el plano ideológico y una visión del mundo. Además, se incluyen términos históricos, aportes de otros expertos y la tradición oral; uno de los temas que resaltan en un propio análisis de su etnografía es que, además del estudio ritual, defienden la dinámica de la naturaleza que existe entre los comuneros y el medio ambiente (Valderrama & Escalante, 2016). Es por ello que se menciona que las relaciones recíprocas que existen van más allá de lo humano.

En una síntesis de su trabajo podemos dar a conocer los siguientes puntos: 1) el sistema comunal de aguas es prehispánico, 2) el sistema de organización social ayuda a mantener el sistema de aguas, al cumplir los rituales y el universo ideológico bajo los usos y costumbres, 3) el sistema de irrigación no es una respuesta a lo agreste, sino una forma de convivencia con la naturaleza (Valderrama & Escalante, 2016). Esas son las conclusiones que resalta el aspecto ritual y la importancia de una buena relación con la naturaleza.

En cuanto a otro departamento cercano a Cusco, Apurímac, se tiene el estudio del antropólogo Peter Gose que desarrolla en la comunidad de Huaquirca. Esta etnografía denominada *Aguas mortíferas y cerros hambrientos* (2004) tiene como finalidad ver al rito como un proceso donde importan los fines y no como un proceso en sí mismo. El estudio muestra que el rito tiene un carácter económico y de esa manera genera clases sociales. Por un lado, estudia el rito en diversos aspectos que incluyen la cosmovisión de la comunidad, entonces, demuestra la influencia que tiene en la cohesión social y cómo este moldea las actividades que los comuneros realizan (ej. el trabajo); esto se puede ver en el mismo ciclo ritual y los comportamientos económicos del *ayni* y *mink'a*. En este aspecto se observa algo que el autor resalta, el proceso productivo es colectivo, mientras que la apropiación es privada. En cuanto a las clases sociales, se ven dos muy diferenciadas, unas que practican sus rituales y otras, donde pueden incluir a los demás, pero no viceversa (ej. Fiestas patrias).

Esta etnografía muestra que la ritualidad y el simbolismo dentro de los ciclos agrícolas está articulado y converge con la diferencia de clase existente. Sin embargo, años después reconoce algunos aspectos de la cosmovisión andina, tomando en cuenta el aspecto cultural que está compuesto por los Apus y la Pachamama; junto a ello, la influencia de la naturaleza, en el ciclo agrícola (Gose, 2016). En la misma lógica del análisis de los estudios rituales, la antropóloga estadounidense Billie Jean Isbell realiza su estudio etnográfico en la comunidad de Chuschi en el

departamento de Ayacucho, intitulado *Para defendernos* (2005) cuyo objetivo principal es explorar las defensas que la comunidad ha creado en contra del mundo externo. En un primer acercamiento, bajo lo que denomino el caleidoscopio andino, trata de encontrar tres temas fundamentales en su estudio, la dualidad, la complementariedad y la rivalidad entre foráneos y la comunidad. Resalta que años después toma como tema relevante el aspecto recíproco y con ello estudia el parentesco y reconoce que la comunidad va cambiando, cosa que en los estudios estructuralistas es complicado de entender, pero que en ella hay una actividad parece mantenerla estable: los rituales. Es ahí, en el estudio del parentesco entre los comuneros y sus concepciones, y los rituales, que desarrolla su etnografía, tomando en cuenta los temas elementales de organización social y cosmovisión.

Los esfuerzos que los comuneros de Chuschi, en la etnografía de Isbell, muestran son su forma de ver el mundo y cómo expresarlo en otros contextos. Tanto el parentesco con sus diferentes definiciones para varones como para mujeres y la dialéctica expresada en las ideologías y acciones a los que se enfrentan en el acto ritual, hacen que Isbell reconozca que este proceso permita darle una continuidad a la vida chuschina, un mecanismo para poder defenderse.

Siguiendo en la línea de estudios realizados en el mundo andino los estudios en agronomía de van Kessel y Enriquez Salas (2020) en la comunidad de Urqurapampa del departamento de Puno, en su estudio denominado *Señales y señaleros de la madre tierra*, se encuentra la importancia de la relación con la naturaleza a través de señas que se puedan encontrar para la realización de la agricultura. En este trabajo se critica a los estudios agronómicos en cuanto estos no toman en consideración, con la importancia del caso, la cosmovisión que es un aspecto de lo que denominan *Pachavivencia*, que vendría a ser la consideración que la tierra está viva y, por lo tanto, se puede estar en contacto con ella a través del diálogo y la reciprocidad. Todo ello engloba lo que ambos autores consideran como la “convivencia cósmica”. Uno de los mejores ejemplos que se encuentra en el libro sobre estas relaciones son los rituales que pueden clasificarse en cuanto a las actividades agrícolas y ganaderas, todas con la característica de una *k'intusqa* que significa el permiso para realizar algo, al igual que la *ch'alla* que significa compartir lo que uno está bebiendo. De esta manera hay un recuento pormenorizado de rituales y de las actividades relacionales que se desarrollan en la comunidad andina que estudian.

Los estudios citados anteriormente en las comunidades andinas muestran la importancia de la naturaleza en un aspecto relacional que puede cumplirse en las actividades diarias y en los rituales. Todos ellos son parte de un corpus de trabajos realizados en la zona andina de Perú; ahora, daremos paso a los estudios sobre esta temática en la región de Cusco, lugar donde algunas categorías pueden diferir de otras, pero los aspectos relacionales —entre los hombres y la naturaleza— se manifiestan. Uno de los estudios que consideramos importante en el desarrollo del estado del arte en la región de Cusco es el efectuado por Washington Rozas Álvarez, cuya tesis de maestría de nombre *El modo de pensar andino: una interpretación de los rituales de Calca* (2007) en las comunidades de Pampallacta, Huama y Huarqui, tiene la finalidad de describir los rituales ganaderos, agrícolas y sociales; y de esa manera entender todo lo que contiene: su simbología y la necesidad del orden. Así que Rozas Álvarez menciona que los rituales no son únicamente una forma de purificar al ganado, dar de comer a la tierra o fortalecer lazos de parentesco, sino, también, son una forma de ordenar el caos presente en la naturaleza y las acciones que realizan los seres humanos.

En esta labor de describir y entender el ritual, Rozas Álvarez brinda una serie de definiciones que resultan importantes para analizar cómo los conceptos básicos del ritual y su relación con la ideología nos muestran un proceso de correspondencia y variación a lo largo de los años, asimismo se hace referencia al tema fundamental del orden y desorden de acuerdo a lo dictado en el mito y cumplido con el rito.

Es así que el estudio de Rozas Álvarez acerca al conocimiento de la cultura andina a través del estudio de los rituales que expresan más que una imagen de momento de la comunidad andina. Estos deben ser tratados como procesos donde la ideología, creencias, prácticas y valores toman un rol relevante que permiten el orden en la organización misma.

Uno de los trabajos etnográficos que consideramos de los mejores en una comunidad campesina cusqueña viene a ser el de Catherine Allen en su estudio etnográfico *La coca sabe* (2008a) realizada en la comunidad de Sonqo, provincia de Paucartambo, en el cual se describen las prácticas culturales mediante las cuales se establecen relaciones con la naturaleza y, en este proceso, la manera en la cual los comuneros definen su condición de *runakuna*. Para la población de Sonqo, la *Pachamama* y los *Tirakuna* pertenecen a un mundo paralelo y ellos establecen contacto con ellos a través del *phukuy* y de la *ch'alla* (Allen, 1981), que significan soplar y dar; en

el primer caso, se sopla la hoja de coca; en el segundo, se echa chicha o trago para compartir con ambas deidades.

Durante el proceso del estudio de Allen se hace mención a muchas características de la vida comunal, como la cosmovisión, la reciprocidad andina, los rituales del hogar y del *ayllu* (Allen, 2015). Cada uno de ellos explica un todo que comprende una red de relaciones y creencias importantes en la vida de la comunidad. La cosmovisión no solo incluye a la *Pachamama* y *Tirakuna*, también a los muertos conocidos como *machula aulanchis*, a diferencia de los *machus* (Allen, 1982). Cada una de estas entidades recibe un ritual específico para que las actividades de Sonqo, agrícolas o pastoriles, se den con normalidad. Otro tema considerable es la comunicación jerarquizada entre los *Apus*, parte de los *Tirakuna*, que muestran su aprobación o no con base en las actividades que se hacen dentro de una casa, ya que las casas de adobe están hechas de tierra, ellas son parte de la *Pachamama*; cada casa puede comentar como se están dando las cosas dentro de ellas y ello es escuchado por los *Apus*. El aspecto más crucial de este trabajo es la consideración de la coca como el principal mecanismo de relación con la *Pachamama* y los *Tirakuna*, saber *chaccar* es una de las formas en las que una persona puede ser definida como *runa*, como relata la antropóloga años después. Mascar coca es el medio para comunicarse con la tierra y las montañas (Allen, 2016).

Con cada uno de los estudios nos vamos acercando al lugar de investigación, es por ello que los dos estudios que serán citados a continuación se relacionan con Marcapata por estar rodeando la zona del Ausangate, *Apu* más importante en la zona andina, al cual se le realizan muchas ofrendas mediante la función de los sacerdotes andinos (*altomisayuqs*) y muestras de agradecimiento por parte de los comuneros de las provincias de Cusco. Es así como uno de los trabajos que tomamos como referente es el de Javier Ricard Lanata (2007) en su trabajo denominado *Ladrones de sombra, el universo religioso de los pastores del Ausangate*, hecho en la aldea de Siwina Sallma y los valles de Pitumarca, Pacchanta y Marcapata, donde recogió el relato oral y testimonios de pastores para estudiar las representaciones religiosas y los rituales en las tierras altas. Ello directamente relacionado con los *altomisayuqs* o chamanes andinos. De esa manera estudia el sistema ideológico del chamanismo que contiene ideas, valores, comportamientos que se expresan en el acto ritual, así como la praxis de los pastores para mantener su organización y medios de abastecimiento. Considero que este es uno de los estudios más completos sobre pastores debido a que toma los aspectos del “mundo otro” donde están

presentes los *Apus* en gran medida, las menciones a la *Pachamama*, y otros elementos de la naturaleza y los muertos. Un mundo viviente, diferente al nuestro, pero relacionado con él.

Detalla las características de un pensamiento primitivo bajo la mirada del pensamiento mágico y las diversas atribuciones que otros antropólogos le dan. El rol de los chamanes o *altomisayuqs* andinos muestra aspectos importantes de la relación del hombre con la naturaleza, mediante una variedad de rituales hacia diferentes *Apus* de las tierras altas, pero que guardan una completa relación con el Ausangate. Es por tal motivo que resalta al macizo del Ausangate por tener una posición privilegiada como frontera entre las regiones del Qollao donde se practica la ganadería, en zonas altas, y la agricultura en los valles de Paucartambo y Marcapata. Y muestra, además, cómo la práctica del chamanismo ha ido en una profesionalización que no ha mejorado del todo su performance, tal como lo demuestra De la Cadena (2015).

Aunado a la idea propuesta por Ricard Lanata, sobre los chamanes andinos o *altomisayuqs* en la zona del Ausangate, tomaremos los estudios que Marisol de la Cadena realiza en su libro *Earth beings* (2015), en el cual relata la vida de Mariano y Nazario Turpo, padre e hijo, comuneros de Pachanta, distrito de Ocongate. El relato comprende historias cuya finalidad es mostrar la vida de un chamán andino en sus relaciones con lo que de la Cadena denomina *earth beings* o seres tierra y la historia de la hacienda de la localidad. Para ello, de la Cadena hace uso de la historia de vida para conocer más acerca de estos dos *pampamisayuqs* de la zona cercana al Ausangate, un ente con agencia propia.

A través de las historias presentes en la vida de ambos *pampamisayuqs*, muestra la evolución de estos personajes en la época de la reforma agraria y la importancia de los *earth beings* en el proceso. En este trabajo utiliza tres conceptos que son fundamentales para entender los procesos de relaciones ontológicas: la equivocación controlada de Viveiros de Castro, las conexiones parciales de Strathern y la intra-acción de Bared (Allen, 2017). Estos conceptos los consideramos importantes para el análisis de las relaciones entre humanos y no humanos, los seres de la naturaleza, los *earth beings*. Sumado a ello, uno de los aspectos valiosos que se puede considerar es el concepto de *ayllu*, donde, de manera simultánea, se menciona que los *runakuna* y *tirakuna* son el *ayllu*. Todo se define de manera relacional (de la Cadena, 2014).

Se tiene en cuenta que los estudios realizados en la comunidad andina peruana tienen muchos representantes. Para fines de la presente investigación, se ha decidido tomar ejemplos de

la sierra centro y sur de Perú para entender la lógica de la relación con la naturaleza en diferentes contextos. Junto a estos estudios se hizo hincapié en la zona de Cusco, y de esa manera tener un acercamiento mucho más profundo a la realidad de la comunidad campesina cusqueña que nos servirá para el presente estudio en una comunidad de la provincia de Quispicanchi, la cual es parte de lo que se denomina el macizo del Ausangate (Sendón, 2019).

4.1.3. ESTUDIOS ETNOGRÁFICOS EN MARCAPATA

Durante el desarrollo de las investigaciones antropológicas en el sur del Perú, el caso de la región de Cusco es uno que toma mayor interés debido a su pasado incaico y todo lo que ello lleva consigo. Ese es el motivo que ha generado que el desarrollo de estudios etnográficos y etnológicos de las zonas de Canchis y Quispicanchis empezaran en los años 40 por Mishkin y Núñez del Prado, en los años 80 por investigadores como Gow y Yamamoto, y en la actualidad por diferentes antropólogos como lo menciona Sendón (2012). En ese sentido, en esta parte se recogen los estudios elaborados en el territorio de Marcapata que pertenece a la provincia de Quispicanchi. Para ello se tomarán los estudios iniciados en los años 80 y los que en la actualidad se vienen realizando con el fin de conocer en perspectiva histórica el cambio que se viene dando en Marcapata.

Uno de los primeros estudios más exhaustivos de la forma de la vida de la población del distrito de Marcapata fue elaborado por el antropólogo japonés Norio Yamamoto quien realiza un trabajo etnográfico denominado “Investigación preliminar sobre las actividades agro-pastoriles en el distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú” (1981) cuyo fin es ahondar más en el estudio del control vertical de pisos ecológicos y la influencia de la ecología cultural bajo la observación de la explotación del medio natural en una población de tierras altas en el sur del Perú: Marcapata. Este es un estudio etnográfico que incluye descripciones del medio natural, los comuneros, y las actividades agrícolas y pastoriles que hacen los pobladores de esta zona. Entonces, bajo la mirada de Yamamoto, se puede observar cómo se establece el control de pisos en las cuatro comunidades descritas² —Qollana Marcapata, Puyca, Qollasuyo y Sahuanqay — y cómo cada una de ellas trabaja diferentes tipos de productos y crianza de animales que permite el

² Actualmente a las cuatro comunidades descritas por Yamamoto se les denomina “comunidades madre” porque de ellas se desmembraron otras cuatro debido a procesos históricos y la influencia de la Reforma Agraria (1969). (Sendón, 2004; Champi, 2009; Ordoñez Santisteban, 2020)

abastecimiento de la unidad familiar o, en caso contrario, recurrir a intercambios entre comunidades.

Por lo tanto, resaltamos lo que menciona el antropólogo japonés: “Vale decir que la adaptación al medio ecológico les permite reducir al mínimo el esfuerzo humano y posibilita el aprovechamiento de la diferencia de altura” (Yamamoto, 1981, p. 117). Esta adaptación se da bajo la unidad familiar.

Se reconoce en los posteriores estudios de Marcapata algunos de los principales elementos que menciona Yamamoto en cuanto a la denominación de este distrito como agropastoril. De la misma manera, Noboyuki Sato, en su estudio sobre términos de parentesco en Marcapata denominado “El concepto de Qata y Qachun” (1981), desarrolla un cuerpo de trabajo etnográfico para dar a conocer los términos *qatay* y *qachun* dentro del parentesco afín en Marcapata, mostrando que estos términos se usan para parientes políticos de forma descendiente, esto quiere decir que los términos son para aquellos familiares fuera la familia nuclear. Para motivos de la presente investigación, Sato hace referencia a las festividades del sector de Chiquis que serán mencionados después.

Lo que se resalta de este estudio es la consideración del *ayllu* de Marcapata debido a la presencia no únicamente de la familia nuclear, sino de los parientes políticos que incrementan el número de personas de un *ayllu*.

Se suman a los estudios de Yamamoto y Sato los trabajos realizados en Marcapata en cuanto a la presencia de su templo colonial denominado San Francisco de Asís, en el cual los estudios de Flores Ochoa et al. (2020) describen las características de los murales y la importancia del templo para la cristianización de la zona selvática debido a su posición cercana al piedemonte amazónico en los periodos coloniales. La historia del templo data del siglo XVIII, año de su creación, y guarda suma importancia en la vida del distrito debido a la tradición andina del *Wasichakuy*, o repaje del templo, que fue declarado Patrimonio Cultural de la Nación en agosto de 2015 (Ordoñez Santisteban, 2020) en razón a la importancia ritual y festiva para los *ayllus* de Marcapata, comunidades madres e hijas, su relación y distribución del espacio en cuatro partes, siguiendo la lógica divisoria en las comunidades andinas. Es en esta celebración donde se observa la unión entre el rito y el mito que da como resultado la creación de Marcapata gracias a las

hazañas de su fundador³, además de la muestra de organización social en todos sus aspectos: parentesco, prácticas rituales, adscripción de comunidades, etc. (Sendón, 2004). La realización del *Wasichakuy* se da cada cuatro años y tiene un desarrollo de una semana, empezando desde el segundo o tercer domingo de agosto; cada día tiene una serie de actividades donde se representan muchos elementos de su vida ritual y cotidiana, sumando a ello su cosmovisión, hasta terminar el repaje de todas las parcialidades del templo de San Francisco de Asís (Champi, 2009).

Además del estudio del *Wasichakuy*, Marcapata ha sido estudiada por su importancia como fuente de extracción de oro y la producción de coca, ese es el motivo por el que en un principio se le pusiera el valle del Cuchoa (Ordoñez Santisteban, 2020). Tanto el oro como la coca fueron elementos que generaron interés de exploradores, aventureros y del propio virreinato peruano. Su historia dentro de las épocas coloniales como republicanas no estuvo exenta de ser considerada como una de las grandes fuentes de oro.

Aparte de los estudios históricos, en Marcapata se destacan los estudios que tienen que ver con su mitología que es encabezada por su fundador *Phuyutarki* (Sendón, 2004, 2009, 2012, 2017), la historia mítica que tiene que ver con las *ch'ullpas* o seres pre solares (Sendón, 2010) y, en los últimos años, el estudio sobre los sistemas de barbecho presentes en sectores de una comunidad del distrito y su relación con las relaciones del parentesco y la herencia de parcelas mediante la rotación (Sendón, 2016). En su mayoría, Pablo F. Sendón ha sido quien ha estudiado este distrito, poniendo mayor interés en aspecto del parentesco, el *ayllu*, la organización social y las comparaciones entre comunidades de la parte sur de Perú y Bolivia. Sus estudios los consideramos fundamentales para el conocimiento de la vida en Marcapata y de esta manera saber cuáles son sus semejanzas y diferencias con otras comunidades del país y de ahí trazar un lineamiento que demuestre que, en el proceso de estudio, las consideraciones ecológicas pasan de usar la cultura como herramienta a la cultura como forma de vida que permita establecer relaciones de los hombres con su medio ambiente.

A lo largo de estas páginas, se ha enumerado y descrito una serie de estudios que ayudarán al desarrollo de la presente investigación. Desde los estudios de la Amazonía sudamericana hasta los del distrito de Marcapata. Se sigue una línea de trabajo que considera importancia de la

³ Hay varios relatos sobre el fundador de Marcapata. Dos de los relatos más importantes mencionan a *Phuyutarki* (el que monta la nube) y al mismo San Francisco de Asís. Ver Sendón (2017)

cosmovisión y cómo esta puede darnos un concepto de naturaleza que pueda ser comprendida más allá de los parámetros sociales que tenemos. Es por ello que una cosmovisión que aporte a dar un nuevo sentido a las cosas podemos denominarla ontología, que vendría a ser un estudio de una nueva realidad que, puede o no, ser ajena a nosotros. En el caso de los estudios amazónicos se intenta dar una personalidad a la selva y los seres que viven en ella, además de los humanos. En ese sentido, en la comunidad campesina peruana, se da esa importancia a la naturaleza expresada en las deidades que la representan, como la *Pachamama* y los *Tirakuna* (Allen, 2008a; de la Cadena, 2015) o *Ruwales* (Rozas Álvarez & Calderón García, 2000; Salas Carreño, 2019) mediante actos rituales con diferentes denominaciones que comprenden la *ch'alla*, *kinstusqa* y *phukuy* que permitan una conexión con ellos (Allen, 1981; Van Kessel & Enríquez Salas, 2020). El sector de Chiquis, de la comunidad de Sahuanqay, no es ajeno a esas prácticas y en sus actividades diarias se nota la importancia de las acciones rituales para el desarrollo de las actividades socioeconómicas. Eso nos lo muestra la organización, parentesco, vida ritual y demás características que serán descritas en la presente investigación.

4.2. TEORÍAS UTILIZADAS

Para establecer el contenido teórico de la presente investigación se ha hecho una revisión a conceptos que ayuden a amplificar las definiciones de: las diferencias entre naturaleza y cultura, que tienen un rol clave para comprender los modos de pensamiento y percepción de las cosas entre las diversas cosmovisiones y culturas, mayormente occidentales y no occidentales; los conceptos de reciprocidad dentro de la teoría antropológica y en el mundo andino para comprender los ciclos simétricos o asimétricos que pueden encontrarse en la comunidad campesina y la naturaleza que los rodea; la acción social que de alguna manera explica por qué los hombres hacen lo que hacen, es decir qué motivaciones existen para realizar una actividad dentro de un determinado contexto; el ritual y sus componentes que son parte fundamental en una cosmovisión para establecer relaciones entre hombres y sus deidades, sumando a ello la existencia de ritos diarios que muestran la relación constante que se establece más allá de una fecha específica; y por último, el concepto de ontología que sirve como piedra angular para relacionar cada elemento de la teoría que se propone en la presente investigación. La capacidad de ser en el mundo no solo corresponde a una cultura en particular, sino que se expresa de diferentes maneras en cada población.

4.2.1. NATURALEZA Y CULTURA

Partimos con la conceptualización de la modernidad que tiene una importancia en la forma de ver las cosas que nos rodean. Esto se debe a que lo que se considera moderno parte de establecer una diferencia entre naturaleza y cultura que termina creando una constitución peligrosa para ellos mismos. Uno de los ejemplos de los cuales contamos para hacer hincapié en este aspecto es el brindado por Lévi-Strauss cuando se refiere a esta separación entre naturaleza y cultura en los siguientes términos

todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Nos encontramos entonces con un hecho, o más bien con un conjunto de hechos que –a la luz de las definiciones precedentes– no está lejos de presentarse como un escándalo: nos referimos a este conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa brevemente con el nombre de prohibición del incesto. (1985, pp. 41-42)

Esta distinción establecida por el antropólogo francés demuestra que el mundo de la regla es cultura y, por lo tanto, lo no regulado corresponde a la naturaleza. Esto lo da a conocer en una serie de supuestos donde una persona vive en un contexto natural, junto a animales, y cómo de ellos hereda ciertas actitudes. Estos supuestos se dan en un contexto de querer conocer el comportamiento de los hombres en un “carácter pre cultural” (1985, p. 38), fin que no pudo determinar Lévi-Strauss. Sin embargo, basándonos en los estudios que realiza, se da cuenta de que la cuestión del incesto es una norma que constituye el paso de la naturaleza a la cultura en todas las sociedades y, por lo tanto, sería universal. Esta es una de las tantas diferencias establecidas en el universo de las normas que determina lo cultural en las sociedades humanas. Y un ejemplo de ello es cuando menciona en *Tristes Trópicos* el caso de los Caduveo que quieren demostrar el paso de la naturaleza a la cultura con las pinturas del rostro que brindan la dignidad al ser humano, esto quiere decir: pasar del salvaje al hombre civilizado (Lévi-Strauss, 2019, p. 226). Otro ejemplo de intento de separación entre naturaleza y cultura es el que resalta Descola (2003) en el Museo de Historia Natural de la Plata en Buenos Aires, según el cual se muestra el mundo tal cual lo ha mencionado Lévi-Strauss. La diferencia se establece por los pisos que tiene el Museo; el primer piso para la naturaleza y el segundo para la cultura, en ese sentido Descola sostiene que el orden establecido muestra la historia de la humanidad en los dos últimos siglos de la siguiente forma:

Sobre los cimientos majestuosos de la Naturaleza, con sus ostensibles subconjuntos, sus leyes sin equívoco y sus límites bien fijados, descansa el gran cajón de sastre de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y de las costumbres, lo propio de un hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes. (2003, p. 13)

Esta estructura, asevera Descola, en la actualidad se viene desgastando debido a los intereses sociales y políticos en los temas relacionados con el cuidado del medio ambiente, sumando a ello las consideraciones del derecho hacia los animales, las semejanzas psicológicas entre los chimpancés y los humanos, y la presencia de una cultura animal, una capacidad de crear (2003, pp. 22-25). Es así que ambos dominios, naturaleza y cultura, por más que se intente separar, las relaciones, consideraciones y preocupaciones, están presentes.

Es aquí donde la propuesta que genera Bruno Latour muestra la diferencia entre los Modernos y los Antiguos, o premodernos, cuya la separación establecida entre lo natural y lo social, generó híbridos de la naturaleza y cultura, y series ontológicas de humanos y no-humanos (2007, p. 28). Para dar un aspecto mucho más cercano a la realidad de la presente investigación, Salas Carreño (2019) menciona que, sobre la base de los estudios de Latour, se puede entender que los mismos trabajos de purificación quieren mantener a los polos de Naturaleza y Sociedad separados; sin embargo, no se pueden separar. En el caso de los trabajos de mediación son prácticas que mezclan a los no humanos de la Naturaleza y a los humanos de la Sociedad generando a los híbridos. Los trabajos de purificación niegan a los de mediación, generando el cambio del ambiente de manera radical (pp. 24-25). A lo que se quiere llegar con estas diferencias es que a los dos polos de Naturaleza y Sociedad los modernos los han separado tanto que solo podían tomar un polo de ellos para ejercer sus prácticas. Esto generó que las distancias se amplíen mucho más y no encontrar un punto de regreso, con ello la generación de híbridos proliferaría, ¿a dónde vendrían a pertenecer, si los polos de Naturaleza y Sociedad se mantienen alejados?

Con la finalidad de entender este proceso de forma de no alejar los polos, Latour (2017) hace mención de la “relación con el mundo” que supone los dominios de la Naturaleza y la Cultura. Es cierto, y Latour lo menciona, que la característica moderna y el pensamiento occidental tratan de mostrar al hombre como ser cultural o social y diferenciarlo de lo natural por el propio hecho de no hacer de él un mero objeto o un animal, siguiendo con la separación de los polos anteriormente mencionados. Sin embargo, al reflexionar sobre los dominios, Latour sostiene

que uno no puede ser mencionado sin el otro, esto quiere decir que no estamos ante una división entre Naturaleza y Cultura, sino que ambos dominios son uno solo. En el pensamiento occidental también ocurre ello, ambos conceptos nacieron juntos y no existiría otra forma de definirlos. Ese es el motivo para que él fundamente que nunca, del todo, fuimos modernos (pp. 28-29). En esa misma línea, Salas Carreño (2019) aumenta a esta definición dando a conocer que aquellas personas que no tienen el discurso moderno, están fuera de tiempo y sus consideraciones no podrían ser válidas y tendrían que aprender el discurso de la Ilustración para tener una contemporaneidad⁴ acorde a la lógica moderna (pp. 26-27). Esto quiere decir que quienes dan agencia a objetos o se relacionan con ellos son considerados premodernos o personas afectadas por algún pensamiento mágico sin razonamiento lógico. Este podría ser el caso de muchas poblaciones andinas o amazónicas que no establecen diferencias entre su cultura y naturaleza, tal como lo muestran las etnografías de Descola (1988), Viveiros de Castro (1992) o Kohn (2021) para la zona amazónica y Ricard Lanata (2007), Rozas Álvarez (2007), Allen (2008a) o de la Cadena (2015) para el caso andino y cusqueño.

En cuanto a Marcapata, la presencia del conocimiento andino genera una serie de ejemplos que muestran la presencia de la relación entre lo que es la Naturaleza y la Cultura, o, en los términos que se propone, entre la naturaleza y los hombres. Claro ejemplo de ello son las descripciones de los actos festivos referidos y rituales celebrados en el *Wasichakuy* (Champi, 2009; Sendón, 2004), las descripciones sobre los seres pre-solares, denominados gentiles, *ch'ullpas*, o abuelitos (Sendón, 2010) o las descripciones realizadas acerca de la creación de Marcapata desde el aspecto mítico (Sendón, 2017). Estos elementos muestran que la consideración de la Naturaleza desde el aspecto mítico no es un dominio aparte y que está en constante relación con los hombres en las múltiples actividades que efectúan en su vida cotidiana. En el caso del sector de Chiquis, de la comunidad de Sahuanqay, se pueden encontrar estas relaciones debido a la presencia de los Apus tutelares: Pachatusan, el más importante en Marcapata (Ricard Lanata, 2007), el Sawanqay Pukara para el caso de la comunidad de Sahuanqay y la Pachamama, como la percepción que los comuneros tienen con la naturaleza.

⁴ Traducido del término propuesto por Johannes Fabian (2014) “coevalness” para referirse a la negación de la contemporaneidad para ubicar a uno y a otro en tiempos diferentes. Uno es el tiempo físico que todos compartimos, otro es el tiempo tipológico dado por quienes los definen, en este caso se refiere a los que sostienen el dominio de la razón.

Entonces, desde la propuesta de división entre Naturaleza y Cultura, revisada antropológicamente, hasta las relaciones entre la Naturaleza y los hombres en el mundo andino, se puede concluir con algunas ideas. Primero, la influencia que el pensamiento moderno tuvo sobre todas las ciencias ha generado que la división en los dominios de Naturaleza y Cultura se amplíen mucho más como lo muestra Latour y lo ejemplifican Lévi-Strauss y Philippe Descola; segundo, estas divisiones son una constante apuesta por definir al ser humano como alguien no salvaje, sin embargo, es imposible que se pueda vivir al margen de la Naturaleza, por ello que Latour propone que ambos dominios siempre han estado juntos y ello lleva a pensar a uno relacionado con el otro: un solo dominio de Naturaleza y Cultura; tercero, en poblaciones no occidentales las divisiones entre Naturaleza y Cultura nunca han sido definidas, ya que sus relaciones son un contínuum que ha sido practicado desde el inicio de su vida social, para ello se tienen los ejemplos etnográficos en la Amazonía y en el Ande. Y, para finalizar, en el caso de Chiquis, comunidad de Sahuanqay, la relación de los comuneros con la naturaleza engloba actividades, prácticas, creencias y situaciones cotidianas que realizan a lo largo de su vida y van adquiriendo características propias.

4.2.2. LA RECIPROCIDAD

Una vez que se definió que Naturaleza y Cultura no son dominios separados, se sostuvo que hay una relación entre ambos. Para el caso de estudio, se propone que la relación existente entre la Naturaleza, definida mediante las deidades, y los hombres en la comunidad campesina es recíproca. En función a la idea anterior, se desarrollará un concepto de reciprocidad que pueda ir en relación con el tema de investigación. De este modo, como primer acercamiento a la idea de reciprocidad tomaremos el estudio que realiza el antropólogo francés Marcel Mauss (1979) sobre el estudio del don, que lo define como un “fenómeno social total” porque incluye todo tipo de instituciones mediante la prestación y distribución del mismo (p. 157). Este trabajo lo hace bajo el estudio etnográfico comparativo de diferentes poblaciones a lo largo del globo y concluye algunos aspectos relacionados con las formas de intercambio en las sociedades primitivas. Cada una de ellas presenta diferentes medios de intercambio, sin embargo, Mauss resalta dos: el *potlatch* y el *kula*, formas de intercambio ceremonial; ambas fueron estudiadas por antropólogos a lo largo de los años y sus estudios muestran las funciones de los dones en la vida ceremonial y ritual de las sociedades primitivas. Mauss sostiene que:

lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles o inmuebles (...), [lo que se intercambia] son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, mujeres, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en la que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente (1979, p. 160)

Los dones, de los cuales el antropólogo francés hace referencia, no están afectados por un mercado que los impulse a la prestación de bienes y servicios. Ese es el motivo que lo lleva a proponer que las prestaciones van más allá que simples transacciones sin significancia. Algo importante que resaltar en esta descripción es el *hau*, que vendría a ser el espíritu de las cosas, en especial del bosque y animales que viven en él (p. 166). Asimismo, el intercambio de regalos puede ser comparable con los sentimientos y las personas. Es debido a ello que la consideración del mismo intercambio comprende tres elementos que para la presente investigación consideramos importantes debido a que

la prestación total comprende no solo la **obligación de devolver** los regalos que se reciben, sino que supone otras dos tan importantes como ella: **la obligación de hacer**, por un lado, y **la de devolver** por el otro. La teoría completa de estas tres obligaciones, de estos tres temas de un mismo complejo. (...)

No menos importante es **la obligación de dar**; su estudio permitirá comprender por qué los hombres se han hecho cambistas. Solo indicaremos algunos hechos: tanto negarse a dar como olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión. (Mauss, 1979, pp. 169-170)

Este circuito de prestación total muestra no solo su importancia individual, ya que Mauss resalta la parte colectiva en las sociedades primitivas y que forma parte de su manera de establecer diferentes tipos de relaciones. Como un acto ritual y ceremonial en sí mismo, la prestación total bajo sus diferentes nombres, potlatch, kula, etc., tiene la función de incluir todas las esferas de la vida social, incluyendo la relación con los espíritus de los muertos y los dioses; sobre este punto el antropólogo francés menciona que

Uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar con ellos, son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este

mundo. Es necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios (Mauss, 1979, p. 173)

Esta idea nos permite conocer que el intercambio va más allá de lo humano (Valderrama & Escalante, 1988). Es así que las relaciones que conllevan intercambio necesitan, de alguna manera, contener los tres elementos –dar, recibir y devolver– que menciona Mauss. Sin embargo, una de las cosas que se resalta en el trabajo de Mauss es que a pesar de las características que comparten las sociedades primitivas, existe en ellos intereses; por ello todo lo que contiene el intercambio tiene como finalidad una relación beneficiosa, un claro ejemplo es la formación de alianzas. (p. 254).

La propuesta de Mauss ha tenido una gran influencia en la teoría de la antropología económica y esto significaría entender el proceso mismo del intercambio en muchas otras sociedades. En ese sentido, Marshall Sahlins (1983) hace el análisis sobre tipos de reciprocidad bajo un recuento de estudios etnográficos que ayudan a extender más nuestro concepto de reciprocidad. Para tal fin, Sahlins, como concepto previo, resalta el papel de la economía como una relación social en condiciones materiales y de esa manera empezar con el papel que tienen las transacciones en las sociedades primitivas. Sahlins, para ello, sostiene dos formas de transacción: movimientos viceversa (reciprocidad) y comunidad (redistribución) (p. 206), cuya diferencia estaría en que el primero es dual y expresa una simetría social, mientras que el segundo es un complemento de la unidad social y se caracteriza por la centralidad. En esta parte, se pone un mayor interés en la reciprocidad, planteada por el antropólogo norteamericano, porque considera que hay un principio social mucho más extendido que el dar y recibir, como lo propone Mauss. Es aquí donde realiza un esquema de reciprocidades que toma extremos y un punto medio, o sea, plantea: una reciprocidad generalizada, como el extremo solidario; la reciprocidad equilibrada, como punto medio; y la reciprocidad negativa, como el extremo insociable. La reciprocidad generalizada la toma como el “don puro” donde no se espera algo de vuelta, la reciprocidad equilibrada en la cual hay un intercambio directo y la reciprocidad negativa donde se obtiene algo a cambio de nada.

La característica principal en este tipo de reciprocidad que menciona Sahlins, a diferencia de Mauss, es que hay un elemento importante: el grado de parentesco. Sobre ello menciona: “La distancia de parentesco (...) influye especialmente sobre la forma de reciprocidad. La reciprocidad

se inclina hacia el polo de la generalización por el parentesco cercano, y hacia el extremo negativo en relación proporcional a la distancia de parentesco” (Sahlins, 1983, p. 214)

Por lo tanto, a nivel de una familia se puede dar la reciprocidad generalizada debido a la cercanía de parentesco dentro de la unidad familiar, por el contrario, en situaciones donde no se tiene un parentesco en lo absoluto no habrá ningún indicio de intercambio, como es el caso de la reciprocidad negativa. En el caso de la reciprocidad equilibrada hay intercambios directos entre quienes tienen una relativa distancia de parentesco. Un ejemplo para estos casos es Gose (2004) que menciona que las relaciones de producción definidas como *ayni*, *mink'a*, *jornal* y *yanapa*⁵, en la comunidad de Huaquirca, definen rasgos de simetría y asimetría en las relaciones existentes entre los llamados vecinos y comuneros. Estas relaciones se definen de una mejor manera en el *ayni* y *mink'a*, ya que el primero se da entre comuneros con un mismo lazo social igualitario, mientras que el segundo, se define como una suerte de dominio de los vecinos en el ande peruano. Aunque textualmente Gose no menciona relaciones de parentesco, solo diferencia entre clases sociales, subyacentemente se pueden notar las cercanías y lejanías entre lo que denomina comuneros y vecinos.

Por otro lado, Sahlins, también, sostiene la importancia del intercambio de alimentos, en ese sentido menciona: “El comercio de alimentos es un delicado barómetro, algo así como una afirmación ritual, de las relaciones sociales, y por eso el alimento se utiliza instrumentalmente como un mecanismo de arranque, de mantenimiento o destrucción de la sociabilidad” (1983, p. 235). Este aporte es importante porque se considera que la comida tiene un alto valor social, que no podía tener un valor en el intercambio con objetos o cosas por el estilo. A ello se puede incorporar las consideraciones planteadas por de la Cadena (2010) y Torres Lezama (2020) cuando se mencionan el *uyway* (alimentación o crianza). Para de la Cadena esto se relaciona con el *ayllu* donde todo está relacionado, es decir, la naturaleza con los hombres, los *earth beings* y los *runakuna* como lo define, estas relaciones se enmarcan dentro del *uyway*; para Torres Lezama el concepto de *uyway* se refiere a la crianza en todo sentido y quienes no participan en ella tienden a ser olvidados, es así que esta relación se puede interpretar en un intercambio de flujo de trabajo y crianza entre los humanos y no humanos. Este flujo Torres Lezama lo define en la relación de *ayni*. El ofrecimiento de comida, por lo tanto, puede ser definido como comensalidad y su

⁵ Se traduce como ayuda. Esta relación ocurre cuando una persona trabaja por comida y bebida en el corto plazo y espera algo a favor de él, en el futuro: un reclamo moral e informal. Ver Gose (2004)

contraparte: la cohabitación, y es esa la forma en la cual las comunidades andinas tratan a los lugares (*ruwales*), aunque el aspecto diferencial es que esta comida se da mediante los denominados despachos, *haywarisqa*, alcanzo, pago, etc., prácticas que están enfocadas a alimentar a los lugares. (Mannheim & Salas Carreño, 2015)

Desde lo que nos comparte Sahlins, podemos reconocer que los intercambios conocidos como reciprocidad van más allá de lo que propone Mauss, en el sentido de que amplía su perspectiva desde las relaciones de parentesco, jerarquías y otros elementos. Por otra parte, en cuanto a la relación entre los hombres y la naturaleza, podemos decir que las relaciones se desarrollan dentro de la reciprocidad generalizada y equilibrada por el hecho de dar porque hay un componente comensalidad. Este ciclo, como lo hemos mencionado, se expresa en el *uyway* como crianza entre el hombre y su naturaleza. En este punto se debe hacer presente que la comida ofrecida no es consumida como normalmente se conoce, sino que los *Apus* y *Pachamama* consumen el *samay* o *samichay* (Allen, 1981) o el *sami* (Ricard Lanata, 2007).

En el caso de la comunidad campesina, quien ha trabajado el tema de la reciprocidad fue Enrique Mayer quien define la reciprocidad como un intercambio de bienes y servicios entre personas que se conocen, en el cual la prestación y devolución toman un cierto tiempo y está, más que nada, encubierto por un comportamiento ceremonial (2004, pp.128). Esta definición se suma

El intercambio de regalos y la relación social de reciprocidad tienen una característica fundamental en común, que Mauss (1954:1) tomó como punto de partida. Los intercambios, dice él, que ‘en teoría son *voluntarios, desinteresados y espontáneos*, son en realidad obligatorios e interesados. La forma generalmente usada es la del regalo ofrecido generosamente, pero el comportamiento que acompaña tal ofrecimiento es *apariencia formal y engaño social*’ (2004, p. 129).

Para Mayer las formas de reciprocidad existentes en la comunidad andina se definen, como punto inicial, en intercambio de servicios personales como ayuda en la chacra, preparación de fiestas o en servicios de tipo ceremonial, asimismo en el intercambio de bienes. Siguiendo la línea de Mauss, Mayer sostiene que lo entregado tiene que ser devuelto, sin embargo, propone dos tipos intercambio: simétrico, donde lo que se da debe ser devuelto, representando por el *ayni*; y el asimétrico, donde no hay un retorno en lo que se da, en cambio, existe un pago lo hecho, esto es representado por la *minka*.

A nivel general, Mayer desarrolla tres tipos fundamentales de intercambio: 1) voluntad, definida como una obligación debido a una relación social que los une o parentesco, esta también es retribuida. 2) *waje-waje* es la retribución de trabajo, ceremonial o de ayuda mutua; a diferencia de la voluntad, este se puede pedir formalmente. 3) *minka*, no se devuelve el servicio como se dio, en cambio, se da una serie de bienes especificados (pp. 134-135). En este punto, en comparación con lo que sostiene Sahlins, Mayer menciona lo siguiente: “Como primera aproximación, podemos decir que los intercambios de ‘voluntad’ se basan en los vínculos de parentesco entre las personas, en tanto que el *waje-waje* y la *minka* no tienen que darse entre familiares” (2004, p. 135).

En ese sentido, se puede ver que los intercambios de ayuda en la chacra que describe Mayer se daban en *waje-waje* entre parientes cercanos, también podía darse entre la esfera de parentesco. Esto nutre la idea en la cual se tiene en cuenta las distancias de parentesco para que la reciprocidad sea equilibrada, como lo menciona Sahlins, o sea simétrica, como lo define Mayer. Por el contrario, al hablar de *minka* se puede tomar en cuenta el trabajo remunerado, además de otro tipo de bienes. Y, en el caso de las ceremonias, se utilizan el *manay*⁶, *minka* y *waje-waje*, cuya función es la de alegrar al pueblo. Dentro de estas descripciones planteadas por Mayer se encuentra las maneras en las que estas formas de intercambio son expresadas. Y, como último punto, se hace referencia a los límites de la reciprocidad que se describen como las relaciones entre padres e hijos, donde no hay reciprocidad, sino obligación de uno con el otro; aunque cuando el hijo o hija empieza tener su propia familia, se puede iniciar el flujo de intercambios. Ya que, dentro de todo el estudio que realiza Mayer, el enfoque se da a las unidades domésticas. Una vez establecidas, se puede tener las relaciones de intercambio. Como menciona Mayer:

Unas elaboradas y complejas reglas de reciprocidad rigen los intercambios de la unidad doméstica y la de los padres de los cónyuges: con *ayuda* si los miembros están estrechamente emparentados a través de la descendencia, y con *waje-waje* en las relaciones más formales por matrimonio. (2004, p. 160)

Todo el desarrollo elaborado sobre el intercambio y la reciprocidad nos brinda muchas maneras de poder abordarlo, para ello tomaremos los siguientes aportes para sostener los objetivos

⁶ Además de las tres formas fundamentales de reciprocidad, Mayer (2004) propone una división, donde *manay* significa el reclamo para el cumplimiento de una obligación, perteneciente a la voluntad; la ayuda (prestada o recibida) de la cual no se lleva cuenta para ser devuelta, perteneciente al *waje-waje*; en cuanto a la *minka* puede ser reversible, cuando el *minkador* se convierte en *minkado*, e irreversible cuando no suceden ese tipo de cambios.

de la presente investigación. Primero, de acuerdo a Mauss existen las obligaciones de dar, recibir y devolver que se pueden dar entre grupos y entre personas, donde únicamente no se intercambian bienes, sino otros elementos; además, que sostiene que los muertos y dioses fueron las primeras entidades con las cuales se realizaron los intercambios. Segundo, los aportes de Sahlins son importantes debido a que menciona la presencia de las relaciones de parentesco, jerarquía y la función de la comida para fundamentar su esquema de reciprocidad que puede ser tomada en cuenta para las relaciones entre los hombres y la naturaleza, en lo que se ha definido como *uyway* y está en el flujo que expresa comensalidad y cohabitación. Y, como tercer punto, se toman los aportes de Mayer para considerar algunos puntos de los intercambios en las comunidades campesinas, en el cual la terminología aplicada nos acerca a la forma de vida y consideraciones en cuanto a las actividades y los intercambios que pueden ocurrir. A lo largo de estas referencias, se decidió tomar la propuesta de *ayni* para definir la relación entre los hombres y la naturaleza, sin embargo, esta relación tiene una serie de características que cumplen con el dar, recibir y devolver que propone Mauss, la reciprocidad generalizada y equilibrada que sostiene Sahlins y la relación de voluntad que plantea Mayer. En ese sentido, nuestro concepto de *ayni* se refiere a la relación de intercambios recíprocos que se dan dentro de un *ayllu* —comunidad de parentesco en todo el sentido de la palabra— en los cuales se da alimento para poder tener una buena cosecha o ganado. Ambas acciones las definimos como el flujo de trabajo y crianza, producto de la comensalidad y cohabitación entre los hombres y la naturaleza; es decir, se da para poder recibir protección y cuidados, para poder ser criados, de acuerdo a un calendario definido, pero con las particularidades de la vida cotidiana. Estas características las podemos encontrar en Marcapata, en especial en el sector de Chiquis de la comunidad de Sahuanqay.

4.2.3. LA ACCIÓN SOCIAL Y LA LÓGICA DE LA PRÁCTICA

Uno de los temas de principal interés para la antropología y la sociología es definir las motivaciones que impulsan a los hombres hacer lo que hacen. Para tal fin se han elaborado una serie de teorías que permiten acercarnos a esas preguntas. Esta investigación toma los estudios realizados por Pierre Bourdieu para definir el porqué de las acciones que realizan los comuneros de Chiquis cuando se ponen en contacto con la naturaleza. Para ello iniciaremos con algunos conceptos básicos que maneja el sociólogo francés. Como un constructivista, Bourdieu le da mucha importancia a la estructura, por ello que la relación entre estructura y agente es fundamental

en su planteamiento. Entonces, en ese entramado de conceptos que propone Bourdieu, empezaremos con dos que consideramos importantes: el *habitus* y los campos, para después definir que es la acción en un sentido práctico.

El *habitus* como lo define Bourdieu son: “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios organizadores de prácticas y representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta.” (2007, p. 86). Siguiendo esa línea, Corcuff (2013) detalla algunas de las características mencionadas por Bourdieu, por lo tanto, *habitus* son disposiciones que se pueden percibir, sentir, hacer y pensar; son durables porque están arraigadas a nosotros; son transferibles porque pasan de generación en generación; y están enmarcadas dentro de un sistema porque pueden ser unificados. Dentro de lo que menciona Bourdieu sobre el cambio de conciencia, menciona que hay un doble movimiento constructivista que se define como la exteriorización de lo interior y la interiorización de lo exterior, es decir, el primero se refiere al paso de la libertad a la alienación y el segundo de la alienación al grupo. Esto importa porque es cómo se crea el *habitus*, con el primero; y los campos, con el segundo. Entonces, como ya se definió el *habitus*, como los principios organizadores de prácticas, estas prácticas se reflejan en las acciones que son desarrolladas para alcanzar diferentes fines. Como no todos los fines son iguales y cada persona se desenvuelve en diversos campos, esto quiere decir que el *habitus* es expresado dentro de un campo mediante las acciones que las personas realizan. Por ello, el campo puede ser definido como “una esfera de la vida social que ha ido cobrando autonomía a través de la historia en torno a relaciones sociales, intereses y recursos propios, diferentes de otros campos” (Corcuff, 2013, p. 34).

Corcuff menciona que la sociología de la acción debe incluir a la sociología reflexiva, acciones que son parte de estudios antropológicos en el momento del trabajo de campo. Esto es importante porque hay un observador-espectador que reflexiona y razona sobre la acción, y el agente que actúa por el impulso de la acción. De esta manera, al hacer una revisión de las acciones que los individuos ejecutan, se puede decir que la lógica de la práctica tiene que ver con la práctica misma. En ese entender, Bourdieu menciona que

La práctica científica está tan destemporalizada que tiende a excluir incluso la idea de lo que ella excluye; puesto que ella no es posible sino en una relación con el tiempo que se

opone a la de la práctica, tiende a ignorar el tiempo y, de ese modo, a destemporalizar la práctica. (2007, p. 131)

Las acciones se dan en un determinado momento, un intento de estudiarlas puede generar que estas queden sin una interpretación en el momento que fueron realizadas, por ello es que se menciona la relación de la práctica con la práctica misma y el observador presente. Esto es importante en el trabajo de campo antropológico porque no se habla de la acción que es contada, sino de la acción que es vista. Esta generación de prácticas se debe, bajo el punto constructivista de Bourdieu, principios organizadores que vienen a ser las estructuras, más conocidas como *habitus*, el cual origina prácticas individuales y colectivas que son desarrolladas a lo largo de la historia, producto de ello son las experiencias pasadas. En este punto es necesario hablar de las prácticas rituales porque son la representación de un determinado tipo de *habitus* que ha sido desarrollado a lo largo de los años y quienes la ejecutan tienen elementos de la acción práctica. Sobre este tema, Bourdieu toca más a fondo lo relacionado con las prácticas rituales en las cuales

la acumulación y seriación de las relaciones de oposición o de equivalencia que no son ni controladas ni controlables por un solo informante, y en todo caso nunca en el momento, y que no pueden ser producidas sino con referencia a situaciones diferentes y con funciones diferentes. (2007, p. 132)

La práctica ritual es uno de los intereses del sociólogo francés, puesto que en ella misma se encuentra muchos elementos del sentido práctico que habla de la lógica práctica como una lógica en sí, aunque paradójica esta no tiene reflexión, y va contra la lógica (p. 146). Esta definición fuera del ámbito intelectualista muestra en verdad lo que se quiere definir con la práctica, su forma de ser a veces puede estar lejos de una comprensión total y lógica, porque es hecha en el momento y puede excluir el pasado en muchos casos. Es por ello que Bourdieu menciona que la práctica ritual nos recuerda cuan falso es encerrar en conceptos una lógica que está hecha para prescindir del concepto. Una muestra del sentido práctico, en otras palabras, puede ser el acto ritual. Es por ello que

Si las prácticas y las representaciones rituales son prácticamente coherentes, es porque son el producto del funcionamiento combinatorio de un número reducido de esquemas generadores unidos por relaciones de *sustituibilidad práctica*, es decir capaces de producir

resultados equivalentes desde el punto de vista de las exigencias ‘lógicas’ de la práctica.
(Bourdieu, 2007, p. 150)

Las relaciones establecidas desde la propuesta del sentido práctico de Bourdieu y las prácticas rituales tienen mucho en común debido a que la generación de estos responde a un determinado *habitus* que es transferible y, como principio generador, es importante saber cuál es su sentido, en ese punto la reflexividad de las acciones vistas en el momento de su realización es importante. Las prácticas rituales pueden o no tener sentido desde el punto de vista con el cual es observado, esto quiere decir que las posibles oposiciones presentes no pueden tener sentido para el observador, pero sí para el agente. En otras palabras, los ritos se realizan porque los agentes no pueden permitirse una especulación lógica, ya que las prácticas tienen su lógica práctica.

En el desarrollo de los aportes de Bourdieu para explicar las acciones y prácticas en la vida social o en las prácticas rituales, tenemos algunos puntos que resaltar. Es cierto que la propuesta de principios organizadores limita las acciones que efectúan las personas, sin embargo, de alguna manera, están siendo influidas por los contextos donde se desarrollan. En nuestro caso tomamos como lugar de estudio de un sector de una comunidad campesina que tiene sus propias particularidades. La lógica de la práctica ritual responde a las consideraciones establecidas en el sentido práctico porque responde a su propia lógica. En todo caso, como no todos vemos los fenómenos con los mismos ojos, el esfuerzo intelectualista nos aleja de los verdaderos fines de las acciones que realizamos. Esa misma finalidad que podemos encontrar cuando los hombres quieren tener interrelación con la naturaleza, bajo otro tipo de percepciones. Es ahí donde el trabajo etnográfico nos permite un acercamiento fuera de los campos intelectualistas y trata de participar en la medida de las posibilidades.

4.2.4. EL ESTUDIO RITUAL

Como parte de las relaciones que pueden existir entre el hombre y la naturaleza, se puede sostener que uno de los más grandes ejemplos con los que contamos son los rituales. Estos estudios, en sus inicios, estuvieron relacionados con el aspecto descriptivo de las sociedades donde los primeros antropólogos hacían sus etnografías dentro los estudios religiosos con causas psicológicas y sociológicas, aunque ninguno se fijó en la importancia que estas creencias y prácticas tienen para el mantenimiento y transformación de las estructuras psíquicas o sociales (Turner, 1988). Para este caso se quiso ir más allá de las descripciones de los rituales como parte

complementaria y darle la importancia debida, es así que, según Turner, los primeros estudios africanos de ritual que le dieron importancia al ritual fueron unos pocos, dentro de ellos se pueden encontrar los trabajos de Mónica Wilson.

Los estudios de la antropóloga sudafricana muestran la importancia ritual porque se enfoca en los valores y sostiene que los rituales son base para comprender cómo es la constitución esencial de las sociedades humanas (Turner, 1988). En este punto, Mónica Wilson argumenta lo siguiente: “En las sociedades pequeñas los rituales religiosos están estrechamente integrados con las actividades económicas y políticas diarias; en la gran sociedad estas se vuelven más y más separadas.” (1971, p. 53; traducción mía). Entonces, la importancia de los actos rituales se demuestra en la relación que tienen con las actividades diarias de las personas que lo realizan dentro de sociedades pequeñas. Ya que en las sociedades urbanas aún existen las prácticas rituales, muchas de ellas se dan en pequeños grupos de personas o familias y están únicamente relacionadas con creencias, cuando, no del todo, es así.

Dentro de los rituales se dar a conocer algo que se puede dar o no, en ese sentido “los rituales cumplen una función necesaria. Ellos proveen una forma de representar emociones conflictivas, deseos ambivalentes. En el ritual Nyakyusa los participantes representan tanto lo que quieren que suceda y lo que no.” (Wilson, 1971, p. 59; traducción mía). En esa misma línea, lo que define Wilson como función del ritual es comunicar lo que se quiere. Sin embargo, lo que se puede resaltar dentro las relaciones entre el hombre y la naturaleza es lo que refiere Wilson:

El ritual (en su estudio) está limitado a la representación simbólica de relaciones entre los hombres y lo que es considerado como una realidad trascendental. El concepto de última realidad puede ser trascendental: puede ser pensada como un Dios, o como las sombras, u otros espíritus. (1971, p. 62; traducción mía)

Las posturas de Wilson nos ayudan a comprender que los rituales tienen relación con aspectos de la vida diaria y tienen una gran significancia debido a los fines que persiguen, a ello se suman las relaciones entre los hombres y otra realidad, que podemos considerar como lo no humano, o, en nuestra investigación: la naturaleza.

Aunque, después de todo, ¿qué viene a ser el ritual? Mónica Wilson (1971) propone una serie de puntos para estudiar el ritual. Estos puntos son los siguientes: 1) El ritual expresa transición, con base en las consideraciones de los ritos de paso de Van Gennep; 2) Los rituales

expresan dependencia a los parientes, vivos o muertos, jefes y sus ancestros, etc. 3) En los rituales existe reconciliación entre los miembros de una sociedad; 4) Expresan simpatía y confort, los participantes pueden alegrarse o llorar uno con el otro; 5) Los rituales son reflejo del orden social con una jerarquía de derechos y obligaciones. (pp. 64-67). Por lo tanto, cada una de estas características puede ser tomada en cuenta en el desarrollo del estudio de los rituales como medio de relación entre el hombre y la naturaleza.

Sumando a los aportes mencionados, uno de los antropólogos más conocidos en los estudios rituales viene a ser Víctor Turner, que estudia a la población Ndembu de África. A modo de iniciar con sus aportes tomamos su definición de ritual, por ello Turner refiere:

Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por una rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica en un contexto ritual. (2013, p. 21)

La ausencia de tecnología no exenta de otras características más simbólicas a los rituales, he ahí la importancia de las fuerzas místicas a la que refiere Turner. Estas fuerzas, para la presente investigación, vienen a ser las acciones que pueden desarrollar la naturaleza en el contexto andino. La naturaleza puede actuar, en nuestro caso nos referimos a los *Apus* y la *Pachamama*, para poder definirla de alguna manera en el contexto andino. Siguiendo esa línea de espíritus o fuerzas místicas, Turner se refiere a los “rituales de los espíritus ancestrales” cuando hace el estudio de ritos de procreación en los ndembu, y, siguiendo la línea de Wilson, los termina por denominar sombras (1988, p. 23). Al final, los ritos de procreación de los cuales habla Turner tienen como finalidad una reconciliación entre agentes visibles e invisibles, estos últimos denominados las sombras. Por lo que se puede ver, las características que Wilson propone a los rituales se pueden cumplir en el rito que desarrolla Turner, pero la descripción puede ir más allá si tomamos las propuestas que el antropólogo inglés da a la *liminalidad* y *communitas*⁷.

⁷ La *liminalidad* que viene a ser el momento ambiguo de separación de la estructura, he ahí podemos ver el alejamiento del orden social, es decir, no hay un status definido y todos pueden ser homogéneos; posteriormente viene el *communitas*, un sentimiento de comunidad, definido como un momento en y fuera del tiempo. Ver Turner (1988).

Es importante esta relación que se establece entre la transición y el cambio temporal de la estructura, debido a que, en momentos rituales, muchas de las diferencias entre las personas quedan de lado. En el caso de la comunidad andina, se puede ver que los rituales realizados hacen que las interacciones de los hombres con la naturaleza, de alguna forma, sean directos o gracias a mediadores.

Las finalidades de los rituales que estudia el antropólogo inglés en los ndembu nos dejan un claro ejemplo de dos tipos de rituales

Una clase de rituales se sitúa cerca del vértice de toda la jerarquía de instituciones reparadoras y reguladoras que corrigen las desviaciones de la conducta prescrita por la costumbre. Otra clase previene las desviaciones y los conflictos: en ésta se incluyen los rituales periódicos y los rituales de las crisis vitales. (Turner, 2013, p. 50)

Los rituales buscan fomentar el equilibrio, generar una conciliación; a pesar de entrar en una etapa ambigua, hacen que haya reparaciones en los daños que hayan ocurrido. Esa misma intención es la que se muestra en los rituales andinos, donde se busca agradecer y dar de comer a las deidades andinas, que conforman parte de la naturaleza.

Un aporte para la reflexión de los rituales lo podemos tener desde el lado filosófico, es aquí donde las aproximaciones de Byun Chul Han (2020) son necesarias. A lo largo de las descripciones de los rituales dentro del punto de vista antropológico se ha descrito un proceso de transición que genera un momento de comunidad para, después, volver al orden social, además que puede solucionar conflictos y traer de vuelta la armonía. Sin embargo, no se ha observado el cambio que han tenido los rituales en la época actual. En ese sentido, veremos que la tendencia a la individualización ha generado un alejamiento de las personas hacia los rituales. Los rituales “generan una comunidad sin comunicación, mientras que lo que hoy predomina es una comunicación sin comunidad” (Han, 2020, p. 6). Ese es el motivo que impulsa al filósofo coreano a plantearse la necesidad de los rituales en nuestro mundo actual, donde lo efímero es lo que nos caracteriza, la información vuela y todo se hace recuerdo, nada perdura, debido a ello hay una necesidad de durabilidad, “esa misma función cumplen los rituales. Estabilizan la vida gracias a la mismidad, a su *repetición*. Hacen que la vida sea duradera.” (Han, 2020, p. 7). Esa durabilidad hace que las cosas no tengan un concepto de gasto, sino de uso, es decir, cuando algo es usado en

un ritual no pierde su efectividad o función, mientras que en la vida de hoy en día todo se considera reemplazable.

Lo mismo pasa con los sentimientos, en los rituales estos pueden ser compartidos, debido a que tienen la característica de ser colectivos. Un ejemplo puede ser un entierro, uno no se puede sentir solo. Y esos son los sentimientos que fortalecen a la comunidad. Estos tipos de rituales pueden ser vistos en las comunidades donde se puede compartir hasta lo más mínimo y no solo entre personas, sino con la naturaleza misma.

Lo que propone Han es una vuelta a los rituales que hacen que la vida pueda ser vivida en el sentido de no enfocarse en lo efímero que genera nuestras actividades diarias, sino de darnos un tiempo para crear comunidad.

Ahora, para finalizar con este análisis del ritual, revisaremos el concepto del ritual andino, para ello el concepto que brindan Valderrama y Escalante (1988) nos parece adecuado porque sustentan que los rituales son las diferentes maneras de dirigirse y proceder frente a los seres y elementos de la naturaleza. Esta definición es la que generó mi interés para empezar a estudiar las relaciones entre los hombres y la naturaleza. Además de ello, al inicio de la cultura andina, se pueden tener algunas apreciaciones como las que da a conocer Rozas Álvarez:

Controlar y manejar el comportamiento del tiempo, fue siempre una preocupación permanente entre los andinos de entonces, porque la supervivencia y el bienestar de la sociedad tenían que ser garantizadas. Es así, que la angustia constante al riesgo climático se manifestó desde la época de los inkas. (2007, p. 19)

Por ello, las descripciones que se tienen desde Garcilaso hasta los últimos cronistas, relatan la importancia de los rituales para la purificación y la limpieza. Asimismo, se encuentra alguna suerte de evidencia de sacrificios humanos, pero que no han sido registrados debido a los valores que representaba la cultura católica traída por los españoles. Más bien, lo que sostiene Rozas (2007) es que la mayoría de los rituales que podemos observar hoy no sean del todo inkas, sino que hayan sido desarrollados por los *ayllus*.

Para los estudios etnográficos contemporáneos sobre los rituales, se tiene mayormente información de los pastores altoandinos y de la cosmovisión y religiosidad andina, sin un grado completo de profundidad para descubrir más allá de las observaciones realizadas. Lo que se

propicia con los rituales de los pastores, es el papel que juega en su economía para tener un mejor ganado.

A lo largo de la descripción de los rituales desde el punto de vista antropológico y filosófico, se puede apreciar la importancia que tienen los rituales para la vida cotidiana, ya que generan una transición de un lugar a otro, pueden ser el motivo para crear comunidad: un *ayllu* que va más allá de lo humano y toma consigo a la naturaleza, soluciona conflictos y trae armonía, hace que las sensaciones sean duraderas y completas. Entonces, las relaciones que se establecen entre los hombres y la naturaleza son recíprocas, pero esta reciprocidad puede ser vista dentro de los rituales que se establecen mediante calendario o momentos de necesidad de esa interacción. Esos puntos son reflejados en el sector de Chiquis, ya que la naturaleza siempre está presente y los comuneros establecen contacto con ella mediante diversas acciones rituales y diarias.

4.2.5. EL GIRO ONTOLÓGICO EN LA ANTROPOLOGÍA

Al inicio de la investigación se mencionó la palabra ontología, término que se toma prestado de la filosofía y que vendría a ser, en términos generales, el estudio del ser, pero este ser es uno metafísico, no material. Sin embargo, para los fines de este estudio tomaremos prestado la ontología, dándole una significancia antropológica. El giro ontológico en la antropología se refiere al cambio de orientación del objeto de estudio, esto quiere decir que, si en un principio se estudiaba al hombre y su cultura, ahora el estudio va más allá de lo humano y empieza a estudiar el medio que lo rodea: en este caso la naturaleza. Esto se debe a que las formas de ver el medio ambiente o lo que rodea a diferentes poblaciones a lo largo y ancho del mundo es diferente y no necesariamente erróneo.

Por ello, el giro ontológico puede ser definido “como el estudio de la ‘realidad’-una que abarca, pero no está limitada a los mundos construidos por los humanos.” (Kohn, 2015, p. 312; traducción mía). En sí mismo, la definición de una antropología ontológica toma la realidad no solo creada por el punto de vista de los humanos, sino que suma otros puntos de vista que pueden ser expresados por seres no humanos. En ese entender, Kohn sostiene

Si aceptamos que la ontología tiene que ver con el estudio de la realidad, la antropología ontológica se vuelve una particular pero amplia forma de estudiar la realidad que toma en cuenta dos elementos principales de nuestro campo: una metodológica, la otra teórica. La

mayor innovación metodológica de nuestro campo es la etnografía (...). Al ser etnográfico (el método), y al desarrollar recursos conceptuales de este compromiso, la antropología ontológica, (...), brinda una contribución única a lo que de otra manera podría parecer un tópico reservado para la filosofía. (...)

La contribución definitoria de la antropología es el concepto de cultura, ampliamente construido, y la antropología la toma de forma crítica y conceptual con sus capacidades y limitaciones de manera sofisticadas. (2015, pp. 313-314; traducción mía)

Este estudio de la realidad atañe a dos conceptos claves que realiza y estudia la antropología, es por ello que se brinda una propuesta etnográfica bajo los propios patrones de las poblaciones estudiadas. Es ahí donde Kohn hace referencia a los representantes de lo que se denomina giro ontológico en la antropología, define el gran y estrecho giro ontológico. El primero hace referencia a las condiciones en la cuales se cuenta las diferencias y relaciones entre naturaleza y cultura, en los temas de paisajes, religión, medicina, etc., muchos de ellos englobados en la cosmovisión de una población. Por otro lado, y al que le tomaremos importancia, será a los que Kohn denomina el estrecho giro ontológico, integrado por Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro y Bruno Latour, quienes tienen como referencia de estudio a Lévi-Strauss, quien revela que el pensamiento refleja las propiedades ontológicas de universo.

Ya se ha tocado lo referente a la propuesta de modernidad de Latour en páginas anteriores. Su contribución muestra que la modernidad ha afectado que la separación entre naturaleza y cultura se haga aún más extensa, es por ese motivo que critica la composición de la constitución moderna. Así que podemos inferir que esas separaciones no se hacen presentes a quienes podemos definir no modernos, y en esa categoría podemos encontrar las poblaciones amazónicas y andinas, sobre las cuales se hizo una revisión. Para esta investigación es importante reconocer la no separación entre naturaleza y cultura, o, en otras palabras, fundamentamos la relación entre los hombres y su naturaleza.

Latour (2009) escribe acerca del debate entre las propuestas de Philippe Descola sobre los modos de interacción de la naturaleza y el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro. En resumen, detalla que los modos de interacción son una característica que define que las relaciones entre naturaleza y cultura existen: naturalismo, animismo, totemismo y analogismo⁸, como

⁸ Ver Descola (2003), Descola & Lloyd (2013)

propuesta de Descola; por otro lado, el perspectivismo tiene mucho que ver con un pensamiento salvaje que se relaciona más como una filosofía elaborada, que propone el multinaturalismo⁹ donde existe una cultura para los mundos creados por los propios humanos. Entonces, se resalta, que la propuesta de perspectivismo no puede estar incluida en los modos de interacción que sugiere la clasificación de Descola.

En cuanto a la ontología andina, Tantalean (2019) sostiene algunos puntos base para entender la forma de ver el mundo desde la perspectiva andina. Las ontologías andinas han sido estudiadas desde el plano de la etnohistoria, etnografía, lingüística, materialidades, etc. En esta investigación se dará una mayor importancia a la etnografía como medio para estudiar las ontologías andinas. Es en este tipo de estudios donde se realiza el término animismo bajo nuevas consideraciones. Desde una perspectiva simple se puede definir el animismo como interioridades semejantes y exterioridades diferentes entre los humanos y no humanos, a diferencia del gran relato de Occidente, donde predomina el naturalismo, semejanza exterior y diferencia exterior (Descola, 2003). Este animismo se encuentra en los mitos, ya que ejemplifican un contínuum cultural; son los mitos en donde se encuentra la cultura y conjunto de normas de las plantas y animales. Otra de las características que posee la propuesta de animismo es la de la posibilidad de metamorfosis.

Y esto es posible solo en dos conjuntos de circunstancias: ya sea cuando las plantas y animales o los espíritus que son sus hipóstasis visitan a los humanos, tomando la misma apariencia que los últimos (usualmente en los sueños) o incluso cuando los humanos, generalmente chamanes, van a visitar a estas mismas entidades. (Descola & Lloyd, 2013, p. 138; traducción mía)

En los sueños y las acciones chamánicas se producen estos cambios y, de alguna manera, relaciones entre los hombres y la naturaleza, categorizada como no humano. Estas propiedades también se pueden observar en la zona andina, como lo expresan las etnografías que hemos descrito dentro del estado del arte. Entonces, como se ha definido las relaciones entre humanos y

⁹ Ver Viveiros de Castro (2010)

no humanos, en otras palabras, los hombres y la naturaleza, es recíproca¹⁰ y sobre ello Descola, también, sostiene:

Como modo de identificación, el animismo puede ser especificado por lo menos a tres tipos de relación: depredación, reciprocidad y protección (...). La reciprocidad (...) define esos sistemas anímicos en los cuales las relaciones entre humanos, así como entre humanos y no-humanos [categoría para definir plantas, ríos, montañas, etc.], son alimentados por un constante intercambio de servicios, almas, comida o vitalidad genérica. La creencia dominante en estos sistemas es que los humanos tienen una **deuda** hacia los no-humanos, notablemente por la comida que estos últimos proporcionan. (2001, p. 115)

De alguna forma vemos las conexiones de estas formas de interacción que pueden darse mediante la metamorfosis expresada en los sueños o actos rituales (chamánicos) pueden llegar a expresar la reciprocidad simétrica o generalizada entre los humanos y la naturaleza. Todas estas características pueden ser englobadas dentro de una nueva propuesta de animismo que es retomada por Descola y propuesta por Tantalean. Aunque, quien ha trabajado mucho más esta propuesta para los estudios andinos es Catherine Allen (2015) quien señala que el animismo fundamenta las relaciones entre los humanos y animales u objetos. Lo mismo tiene que ver con los lugares, como también lo señala Salas Carreño (2019) cuando refiere a la comensalidad y cohabitación. Este animismo se expresa mediante la reciprocidad que ya se ha descrito en relación con los estudios de Descola, sin embargo, Allen resalta, de igual forma, los aportes de Viveiros de Castro en cuanto a la propuesta del multinaturalismo. Aunque, vale recalcar que las propuestas que toma son solo herramientas conceptuales para el proceso de comprensión del animismo en el mundo andino, ya que el proceso mismo de creación de diferentes objetos toma la apropiación recíproca de quienes vendrían a ser los no humanos, es decir, cuando se hace un tejido, una casa, una actividad, se toma prestado la habilidad de un santo o *tirakuna* dentro de la experiencia etnográfica de la antropóloga americana. De igual manera, Allen (2019), menciona que las aproximaciones hechas por Descola o Viveiros de Castro en las poblaciones donde hacen sus estudios —sociedades cazadoras donde las relaciones son principalmente entre humanos y animales— son diferentes al caso andino. Esto se debe a que las relaciones son expansivas y estratificadas.

¹⁰ Esa reciprocidad, sin embargo, no es simétrica si contamos con el animismo jerárquico de las comunidades andinas. Ver Cometti (2016) y Allen (2019)

Las relaciones con la tierra y con los artefactos son tan importantes como la relación con los animales. Los humanos, artefactos y lugares se encontraban dentro de cadenas complejas de autoridad, jerárquicamente organizadas y siempre en peligro de ruptura. (Allen, 2019, p. 277)

Además de ello, hace un análisis interesante sobre la propuesta de Descola sobre las relaciones que se establecen entre humanos y no humanos, esto debido a que en un primer momento se definió la relación como animista, sin embargo, Allen asegura que esta relación es analogista que significa que hay diferencias internas y externas. Esto se debe a que existe una multiplicidad de formas y sustancias. Estos contrastes, en sí mismos, pueden darnos una amplia gama de analogías. Esto no quiere decir que el animismo no sea considerado como tal en estas relaciones que se han descrito, solo que Allen sigue la crítica que Sahlins (2014) realiza de la propuesta de Descola, donde menciona que el analogismo es una forma de animismo jerárquico y el totemismo es un animismo segmentario. Sobre estos puntos haremos una revisión durante el proceso de investigación.

A lo largo de la verificación de teorías hemos descrito una variedad de temas que son importantes para el desarrollo de la investigación. La propuesta de diferenciación entre naturaleza y cultura nos muestra que estos dos dominios no pueden estar separados, ya que uno implica al otro y los intentos de separarlo son aquellos que nos alejan de su propio cuidado. Es así que dentro de la literatura podemos definir que quienes no aceptan esta separación vendrían a ser considerados no modernos o antiguos, etiqueta para quienes no comparten un discurso que separa, sino que une, como es el caso de las poblaciones andinas. Y es por eso que, si existe una relación entre estos dos dominios, la pregunta sería ¿de qué manera se expresa esta relación? La respuesta que se propone es una relación recíproca entre los hombres y la naturaleza. Desde el punto de vista de la antropología se tocó el tema de los dones, donde todo lo que se da, debe ser devuelto; asimismo, de los conceptos de reciprocidades generalizadas y equilibradas, o simétricas y asimétricas, en las descripciones etnográficas. Este tipo de reciprocidades tiene mucho que ver con lo que se da, en esta relación del hombre con la naturaleza se da comida, pero no en el sentido literal del término, sino que se da el *samay*, *kallpa*, *animu*; que vendría a ser como la energía que llena a los *Tirakuna* y la *Pachamama*. Estos procesos se dan mediante los rituales que han venido a ser definidos como procesos de transición y orden, es por eso que en el ritual el hombre puede ponerse en contacto con la naturaleza de forma directa o la presencia de mediadores. El

fundamento del ritual es que hace que las cosas tengan una función permanente y no solo suntuaria. Gracias a la función de los rituales, estas relaciones se han podido mantener y con ello todo el significado que guardan. Es ahí donde se trata de explicar el porqué de estas actividades, las prácticas en sí mismas se definen por disposiciones que han sido establecidas a lo largo del tiempo y moldean el tipo de actividad en cada momento de la vida, las acciones no siguen un camino unívoco, sino que sus finalidades son distintas y en el caso ritual es para pedir y al mismo tiempo agradecer. Esa expresión es parte de un sentido práctico que le da significado a las prácticas mismas en el momento que son realizadas dentro de contextos determinados.

Todo lo descrito guarda referencia a la apuesta por el animismo como medio de relación que fundamenta prácticas cuya finalidad es establecer relaciones con la naturaleza de una manera recíproca. El fundamento que se toma en la investigación es que el animismo como práctica y forma de ver al mundo da pie a fundamentar las relaciones existentes entre los hombres y la naturaleza, en nuestro caso la relación entre los comuneros de Chiquis con su naturaleza expresada en los *Apus* y la *Pachamama*.

4.3.MARCO CONCEPTUAL

De acuerdo con los a las teorías anteriormente expuestas, se desarrollarán en esta parte los conceptos que serán más tratados a lo largo de la investigación. Para el desarrollo del marco conceptual se toman los conceptos que definen el título de la presente tesis; en ese sentido, se presentará una serie de definiciones que brinden un panorama general a las conceptualizaciones para después elegir una o realizar una síntesis de ellas. Con ello se contribuirá a una mejor comprensión de la presente investigación.

4.3.1. HOMBRE

La pregunta sobre qué es el hombre ha sido tomada desde la filosofía, generando una corriente denominada la antropología filosófica. Buber (1995) hace mención de las preguntas de Kant que corresponden a una filosofía en el sentido estricto de la palabra, tomando en cuenta ¿qué es el hombre? Teniendo como respuesta la antropología, una antropología filosófica. Entonces, el mismo de acto de pensar en uno mismo, la reflexión sobre su existencia y devenir es la manera como se puede definir al hombre. Sin embargo, esta reflexión tiene que tomar algunos aspectos, por ello un conocimiento del hombre

(...) tiene que saber que no sólo existe un género humano sino también pueblos, no sólo un alma humana sino también tipos y caracteres, no sólo una vida humana sino también edades de la vida; sólo abarcando sistemáticamente éstas y las demás diferencias, sólo conociendo la dinámica que rige dentro de cada particularidad y entre ellas, y sólo mostrando constantemente la presencia de lo uno en lo varío, podrá tener ante sus ojos la totalidad del hombre. (Buber, 1995, p. 18)

Entonces, el concepto de hombre, más allá de su reflexión, tiene que tener en cuenta su experiencia, el cómo afronta la vida misma cada día. En la línea seguida de Kant, el desarrollo de su antropología, Foucault resalta: “El hombre, en la *Antropología* (de Kant), no es ni *homo natura*, ni sujeto puro de libertad, sino que es tomado en las síntesis ya operadas de su ligazón con el mundo” (2013, pp. 70-71). Tomar la experiencia en el mundo nos permite conocer al hombre en relación con lo que implica ser en el mundo: relacionarse en cada instante —con otros hombres o con la naturaleza.

Tomando el aporte filosófico como una base, las aproximaciones antropológicas nos brindan una perspectiva mucho más amplia. El hombre en sociedad es lo que estudia la antropología como ciencia; las relaciones, expresiones, costumbres, en otras palabras, su cultura, son el centro de atención. Este hombre que se hace a través de la cultura, no está exento a los avatares biológicos que lo preceden, por ello el hombre se define como un ser biológico y social.

Para finalidades de la investigación, la definición de un hombre dentro de la cultura andina se relaciona con las actividades que hace en el día a día, por eso su trabajo, relaciones y sobre todo, en algunos contextos, el masticado de coca es lo que lo define como hombre, como *runa* (Allen, 1981). En el lugar de estudio, esta definición corresponde a lo que viene ser una persona.

Tomando en cuenta las definiciones mencionadas, se puede definir al hombre como aquella persona que, además de pensarse a sí misma en un ejercicio reflexivo, tiene la experiencia del mundo que consiste en establecer relaciones con otros hombres y el entorno que lo rodea. Ello implica desarrollar una suerte de actividades de acuerdo en el contexto que cada persona se desenvuelve, en el caso andino se cumpliría, además de las actividades diarias, en las acciones que contengan un poco de ritualidad como el masticar coca y compartir con los hombres y la naturaleza.

4.3.2. NATURALEZA

De acuerdo a lo mencionado en la teoría, Lévi-Strauss (1985) sostiene que todo lo universal pertenece al ámbito de la naturaleza y todo lo particular, al de la cultura. Entonces, la naturaleza es un dominio donde el hombre no ejerce fuerza o influencia, o sea, está fuera de nuestras manos. Desde otro punto de vista, Descola (2003) menciona que en la experiencia misma del museo de Buenos Aires, cuya estructura muestra a la naturaleza en un piso y la cultura, en otro. Todo esto corresponde a lo referido en el caso de Lévi-Strauss, las mismas consideraciones se expresan de la separación de ambos, se cumplen en la distribución del espacio; sin embargo, en los últimos años se puede ver, como sostiene Descola, que estos dominios separados están siendo afectados por las consideraciones de los derechos de la naturaleza y los animales, las semejanzas de chimpancés con bebés de menos de un año, entre otros.

Esta intención de separar a la naturaleza de la cultura o sociedad se ve reflejada en el actuar moderno. Latour (2007) estudia una constitución denominada moderna que tiene como finalidad la realización de los ejercicios de traducción y purificación que mantienen a los polos de la sociedad y la cultura separados. Esa actividad define a los modernos, por otro lado, los premodernos vendrían a ser quienes, en vez de separar, unen. Esta podría ser utilizada en las poblaciones campesinas. Es por ello que años más tarde Latour (2017) refiere que esa misma intención moderna de separar a la naturaleza y la cultura es una empresa sin sentido, ya que la naturaleza siempre ha estado ligada a la cultura: los une un fuerte elástico; en otras palabras, no se puede pensar a una sin la otra.

Tomando en cuenta que la naturaleza es un elemento fuertemente ligado a la cultura mediante las acciones que las propias poblaciones realizan, las cosas que los hombres hacen. Por ello, para efectos de la presente investigación, la naturaleza con la cual la comunidad de Sahuancay, sector Chiquis, interactúa, la paso a denominar —en el más amplio sentido de la palabra— como Apus y Pachamama. Esta definición se nutre de las definiciones de *Pachatira* y *Tirakuna* (Allen, 2008a), *earth beings* (de la Cadena, 2015) y *ruwales* (Salas Carreño, 2019) que, bajo el estudio etnográfico, pasan a denominar la naturaleza o parte de ella. Entonces, la naturaleza no es un polo alejado de la vida diaria, por ello el hombre puede tener una interacción con ella.

4.3.3. RELACIONES HOMBRE NATURALEZA

La relación, entendida como interacción, entre los hombres y la naturaleza, tiene fundamento en lo que Descola (2013) menciona respecto a los modos de identificación y de

relación con la naturaleza. Los modos de identificación nos permiten conocer cómo las personas interpretan su naturaleza. Para fines de la investigación se ha tomado el modo de identificación animista que supone semejanzas internas y diferencias externas en tanto a la corporalidad e interioridad de los hombres y la naturaleza; sin embargo, el término no es aún suficiente teniendo en cuenta las jerarquías presentes en las comunidades campesinas. Es así que se toma el animismo jerarquizador para tratar de definir el modo de identificación para el sector de Chiquis.

Teniendo ese modo de interacción, las formas de relación vienen a ser 6, sin embargo, para la investigación se tomó en cuenta las consideraciones de Cometti (2016) sobre las relaciones entre humanos —reciprocidad andina— como acciones recíprocas: *ayni* y *minka*; entre humanos y divinidades como protección y de don asimétrico; de humanos a animales o plantas: protección y de don asimétrico; entre humanos y ancestros como don asimétrico y transmisión. Entonces, se resalta el don asimétrico, entregar un don y recibir otro que no necesariamente es equivalente al entregado; protección, ejercicio del cuidado; transmisión, enseñanza y cuidado.

Junto con las definiciones anteriormente mencionadas, uno de los elementos que puede hacer que este tipo de relaciones tenga sentido es el ritual, como una transición (Wilson, 1971) de un estado de transición a un estado de relación. Es mediante los rituales diarios, acciones de *picchar coca* o *ch'allar* una bebida pueden ser consideradas en esta transición, al igual que las ofrendas y otros elementos que permiten que los hombres interactúen con la naturaleza.

Tomando en cuenta todo lo mencionado, la relación del hombre y la naturaleza se define como un proceso donde existe fines e intereses y estos son expresados en la manera que las personas quieren interactuar con la naturaleza. En este sentido, se debe considerar que la presencia del animismo jerarquizador que se presenta en las comunidades campesinas define la forma de las relaciones que se expresan mediante los actos rituales. Una relación entre el hombre y la naturaleza, entonces, se define como la entrega de diversos tipos de dones con la finalidad de una respuesta que ayude a la vida en el mundo, en cuestión de mejora de productividad, fuerza para trabajar, salud, educación, entre otros.

4.3.4. RITUAL

El ritual, como una acción que permite la relación entre los hombres y la naturaleza, puede ser definida bajo los preceptos que Wilson (1971) propone, por lo tanto, un ritual puede tomarse como una transición, un acto de respeto a los ancestros, la reconciliación con los miembros de la

sociedad, la expresión de confort o simpatía; cada una de estas aproximaciones nos acerca al concepto mismo de ritual que viene a ser una muestra del orden social con una jerarquía de derechos y obligaciones.

Por otro lado, Turner (2013) define que los rituales son conductas que tienen características formales y que está relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas, cuyo medio de interacción es el símbolo. Entonces, de lo que se puede resaltar de Turner es la relación con esos seres o fuerzas místicas que en nuestro caso vendrían a ser los Apus y la Pachamama.

Para culminar con una interpretación de los rituales, tomaremos los apuntes elaborados por Han (2020) respecto a la necesidad de hacer los rituales para que la vida misma pueda ser vivida, esto quiere decir que la pausa que implica el ritual en nuestras actividades diarias, permite un momento de reflexión frente a lo fugaz que puede ser la experiencia humana: la volatilidad de nuestras acciones. Es por ello que los rituales nos hacen volver a la comunidad y brindan refuerzos para la vida misma.

Con todo lo mencionado, el ritual vendría hacer una transición, ya que nos permite ir de un estado a otro; esta transición está íntimamente relacionada con seres místicos —para nuestro caso Apus y Pachamama— y permite darle un sentido a nuestra existencia, una pausa en lo fugaz que puede ser el mundo. Un ritual implica tanto para darle sentido a las mismas acciones que realizamos.

4.3.5. COMUNIDAD CAMPESINA.

La definición de una comunidad campesina puede encontrarse en los aportes de Gonzales de Olarte (1986) al definirla como una organización social reconocida y legitimada por el Estado, que necesita de un tratamiento especial de parte de las políticas estatales. Esto se debe a que en la ley 24656 —Ley general de comunidades campesinas— se menciona que la propia comunidad campesina es una organización social conformada por familias que están ligadas por diversos vínculos y estos se pueden expresar en la propiedad comunal de la tierra, trabajo conjunto, una buena convivencia y demás. Muchas de las actividades que han realizado, durante el paso del tiempo, se han definido dentro de la economía de subsistencia; sin embargo, yendo más allá podemos encontrar otras características.

Tal cual se ha visto presente en las aproximaciones de la Ley general de comunidades campesinas, estas tienen diversos vínculos. Uno de los más importantes es el de parentesco, es así que Sato (1981) resalta la presencia del *ayllu* dentro de la comunidad en sí misma. El *ayllu* vendría a estar conformado por la familia nuclear y sus integrantes, tomando en cuenta el parentesco ficticio que pueda existir en el proceso. Entonces, la comunidad vendría a tomar una categoría mayor que el *ayllu*, pero tomando muchos de sus conceptos para definirse como una red de parentesco en el mayor sentido de la palabra.

Esta concepción de comunidad campesina como *ayllu* es mejor tocado por de la Cadena (2015) cuando se refiere a que las personas no viven en un lugar, sino que viven con el lugar y el *ayllu* no es únicamente la organización social, sino el entorno que la rodea; es decir, la comunidad entendida como un *ayllu* extenso no solo comprende a los humanos, sino que su naturaleza misma hace parte de ella. Dentro de sí —la comunidad— guarda una serie de red de relaciones que van más allá de lo humano.

Entonces, la comunidad campesina puede ser definida como una organización de humanos y no humanos unidos por diferentes vínculos que permiten su desarrollo frente a los azares de la vida, pero que se mantienen debido a su interdependencia. Uno no es solo parte de una comunidad o un territorio, uno es con la comunidad y el territorio.

4.3.6. SECTOR DE COMUNIDAD CAMPESINA

La definición misma de la comunidad contempla la presencia de un territorio, es por ello que para una mejor administración del mismo se ha dividido en sectores que permitan una mejor gestión de la misma organización. La comunidad de Sahuanqay Pukara, para poner un ejemplo, se divide en 7 sectores Caimaco, Qanccalaya, Qanchapata, Chiquis, Parina, Layampampa y Huancarayoc. (Ordoñez Santisteban, 2020). Cada uno de ellos participa activamente dentro de la vida de la comunidad y comparten el territorio de la gran comunidad.

Una cosa que hay que recalcar en este proceso de sectorización en Marcapata, es que con el paso del tiempo algunos sectores se han independizado de una comunidad y con ello generaron nuevas. Este proceso de sectorización ha generado que las comunidades se dispersen, pero que no olviden su pasado, un ejemplo de ello es su participación en el *wasichakuy* de Marcapata.

Entonces, en términos simples, un sector de la comunidad campesina viene a ser un territorio definido y habitado por los miembros de la propia comunidad que realizan sus actividades de acuerdo a su propio contexto. Sin embargo, ellos siguen siendo parte de la comunidad y ejercen sus deberes y cumplen sus deberes de acuerdo a las exigencias de la comunidad. La comunidad comprendida como un *ayllu* donde la red de relaciones escapa más allá de lo humano.

CAPITULO II: MARCAPATA Y SU HISTORIA

1. LA LLEGADA A MARCAPATA

La llegada a Marcapata se caracteriza por lo largo del viaje que toma hacerlo desde Cusco, cruzas todo el recorrido hasta Urcos, capital del distrito de Quispicanchi y de ahí tomas el desvío de la carretera interoceánica que te dirige hasta el Brasil. Durante el trayecto te encuentras con dos tipos de abras que muestran lo variante que es la geografía cusqueña. Uno de los aspectos más interesantes de las abras es la ubicación de capillas donde los creyentes van a dejar velas o solo entran para rezar. Esta es una de las más grandes cualidades de la población cusqueña dentro de las comunidades campesinas, a pesar de la presencia —dentro de las últimas décadas— de religiones diferentes a la católica.

Durante el viaje, otro de los dos puntos para tomar una pequeña pausa viene a ser el inicio de la ruta al señor de Q'oyllur Rit'i. Este es uno de los principales centros religiosos para muchos de los peregrinos que vienen desde diferentes partes del Cusco, pero sobre todo del distrito de Ocongate. En esa peregrinación el distrito de Marcapata no se queda atrás y a menudo trata estar presente en los meses entre mayo y junio, de acuerdo al calendario anual de festividades. Otro de los lugares importantes del cual no se tiene una parada específica es el Apu Ausangate, uno de los más importantes a nivel regional y según relataron muchos de nuestros informantes, el más poderoso de todos. La compañía del Ausangate durante el viaje se siente. Estás en un territorio que de por sí ya te presenta su magia. Entrando a la zona alta te das cuenta del cambio de los primeros tramos del Valle cusqueño hasta Urcos, al pastoreo de las comunidades altas de Quispicanchi.

La interoceánica es una carretera caracterizada por su alto tránsito. Se ven carros de productos o que llevan combustible que hacen largas colas por lo complejo de la carretera. Eso genera que en el camino haya varios sitios para tomarse un descanso.

Marcapata, como distrito, empieza en la comunidad de Yanakancha, el clima es frío y las casas hechas de piedra y barro con un techo de calamina empiezan a formar parte del paisaje modo que vas avanzando en el viaje. Avanzando en la carretera, se puede ver el inicio de la vegetación, estás empezando a bajar un poco de las alturas y poco a poco llegas a divisar la capital del distrito. La vegetación y la neblina son características propias de Marcapata. Divisando el distrito, uno se

puede dar cuenta que se ha asentado sobre las faldas de una montaña. Es el Apu Pachatusan, uno de los más imponentes y más respetados a nivel de todo el distrito. Llegando a la plaza del distrito puedes observar al templo de San Francisco de Asís. Uno de los templos más representativos de la ruta debido a una actividad realizada cada cuatro años denominada el Wasichakuy. Esta actividad corresponde al techado del templo con paja. El repaje es el acto ritual que incluye a todas las comunidades de Marcapata.

Esos son algunos de los paisajes que encontrarás en tu camino a Marcapata. El distrito más oriental de los Andes peruanos, lugar donde se encuentra nuestra comunidad de estudio.

2. UBICACIÓN

El distrito de Marcapata está ubicado en el distrito de Quispicanchi, departamento de Cusco. Representó, en la antigüedad, el distrito más oriental de los Andes peruanos (Sendón, 2019) debido a su cercanía con el piedemonte amazónico. Marcapata es una palabra quechua que podría ser traducida como “sobre la cumbre” (Ordoñez Santisteban, 2020) o como “pueblo de la sierra alta” (Sato, 1981).

Una de las más grandes características de este distrito es que presenta una variedad de pisos ecológicos que vienen desde los 5000 a 1000 msnm (Champi, 2009; Sendón, 2004). Debido a la característica de estar cerca de la zona amazónica, los vientos calientes que llegan al distrito producen neblina que rodea al distrito durante largos lapsos del día.

Por el distrito se unen los ríos Putumayo y Cachubamba que forman el río Araza, también conocido como Marcapata, que viene a ser un tributario del Inambari que desemboca en el río Madre de Dios (Champi, 2009; Douglas, 1933; Ordoñez Santisteban, 2020).

Sendón (2009) y Ordoñez Santisteban (2020) brindan los **límites** del distrito de Marcapata y centro poblado de Marcapata, los cuales son:

- Norte: distrito de Camanti
- Este: departamento de Puno
- Sur: provincia de Canchis (distrito de Pitumarqa)
- Oeste: distrito de Ocongate y provincia de Paucartambo

El centro poblado de Marcapata ha sido estudiado por la presencia del templo San Francisco de Asís, caracterizado por el repaje del templo denominado “El Wasichakuy” celebrado cada cuatro años, del cual se hablará más adelante.

Las primeras visitas que se dieron a Marcapata fueron registradas mediante algunos informes donde se observa la expedición de Douglas (1933) donde se presentan las dificultades que se tenían para la primera mitad del siglo XX para acceder al conocido Valle de Marcapata que pertenece a lo que se denomina como el nudo del Vilcanota que comprende el grupo de montañas del Ausangate, Callangate, Huiscachani y Chimboya. Por ello que en ese informe de Douglas se menciona el porqué de las consideraciones del denominado Valle de Oro de Marcapata¹¹ y la presencia de deslizamientos o huaycos que no permitían un acceso fácil a la zona.

Tal como lo recuerda Sendón (2012) el interés de los estudios etnográficos en las provincias de Canchis y Quispicanchis iniciaron en 1940 con los trabajos de Bernard Mishkin y Óscar Núñez del Prado; a ellos se les suman los estudios realizados en 1980 por Peter Gow, Norio Yamamoto, entre otros. Este interés naciente es debido a que es en estas dos provincias se eleva el Ausangate. Sin embargo, de todos los mencionados quien desarrolló un estudio mucho más detallado del distrito, al cual se enfoca el presente estudio, fue Norio Yamamoto.

3. DISTRIBUCIÓN DE MARCAPATA

El distrito de Marcapata comprende, en la actualidad, nueve comunidades que son reconocidas dentro del último Directorio de Comunidades Nativas y Campesinas (INEI, 2018) y el Directorio de comunidades campesinas (Instituto del Bien Común, 2016). Estas comunidades son las siguientes:

COMUNIDADES Y POBLACIÓN EN MARCAPATA			
DEPARTAMENTO, PROVINCIA, DISTRITO Y COMUNIDAD	PUEBLO INDÍGENA U ORIGINARIO	IDIOMA O LENGUA INDÍGENA U ORIGINARIA	POBLACION CENSADA

¹¹ Ver Ordoñez Santisteban (2020)

DISTRITO MARCAPATA			2 232
CCOLLASUYO	QUECHUAS	QUECHUA	227
HUARACCONI	QUECHUAS	QUECHUA	62
INCACANCHA YANACOCCHA	QUECHUAS	QUECHUA	121
MARCAPATA COLLANA	QUECHUAS	QUECHUA	641
PUYCA	QUECHUAS	QUECHUA	242
SAHUANCA Y	-	QUECHUA	619
SOCAPATA	QUECHUAS	QUECHUA	95
UNIÓN ARAZA	QUECHUAS	QUECHUA	143
YANACANCHA	QUECHUAS	QUECHUA	82

Cuadro 2. Las comunidades en el distrito de Marcapata. Fuente: Directorio de comunidades nativas y campesinas (INEI, 2018)

Estas nueve comunidades participan en las diferentes actividades que tienen que ver con el distrito, como fiestas tradicionales, efemérides, entre otros. La presente investigación se asienta en la comunidad de Sahuanqay que a la muestra del cuadro se presenta como una comunidad quechua con una población de 619 personas.

Cada una de estas comunidades representa diferentes tipos de pisos ecológicos. Uno de los ejemplos que se puede mostrar es el de Unión Araza con Collasuyo; el primero representa la parte baja del distrito donde la mayor producción es de frutas, el segundo, por otra parte, es una de las zonas altas dedicada al cultivo de papa y pastoreo de camélidos sudamericanos. En los estudios de parentesco de Sendón (2016) se muestran que tipo de alianzas matrimoniales se dan dentro de Marcapata, tomando en consideración la comunidad de Marcapata Qollana, se observa que un gran porcentaje de comuneros de Collana Marcapata tienen uniones matrimoniales con los comuneros de Sahuanqay, asimismo la presencia de uniones exogámicas con presencia de comuneros de Pitumarqa. Estos elementos muestran, sobre todo, el interés de heredar tierras que quizá en tu propia comunidad o distrito no tengas. Tal como se ejemplificó, la presencia de variedad de tierras y la posibilidad de ampliar la frontera agrícola del producto es uno de los motivos que lleva a generar alianzas con otros distritos —en el caso de Marcapata y Pitumarca— y con otras

comunidades —en el caso de Marcapata Collana y Sahuanqay— es de ahí que los estudios de parentesco se han hecho visibles dentro del distrito de Marcapata.¹²

4. CLIMATOLOGÍA EN MARCAPATA

Para poder diferenciar los pisos ecológicos en Marcapata, Yamamoto (1981) realizó una propuesta:

- Rit'i kuchu
- Puna
- Llaqta
- Yunga

La zona del rit'i kuchu —rincón de hielo— representa la zona más alta de Marcapata, cerca de lo que entonces eran los nevados; por otro lado, la puna es el sector designado para el cultivo de la papa y la crianza de los animales. La llaqta o el pueblo representa la zona donde se encuentra la capital del distrito de Marcapata; y la yunga es la zona más baja donde se encuentran los cultivos de maíz y los frutales. Cada uno de estos pisos comprende las alturas antes mencionadas de 1000 msnm a 4200 msnm.

Por otro lado, sumando a esta identificación, la Municipalidad distrital de Marcapata (2021) ha identificado en su Plan de Desarrollo Local 2 tipos de pisos ecológicos:

- La zona alta o alto andina
- La zona de piso valle o interandina

La primera la ubica entre los 3600 msnm a los 6732 msnm, tomando en cuenta las zonas altas del distrito; la segunda, entre los 2000 msnm a los 3600 msnm, incluyendo a la zona baja del distrito y toda la cuenca del río Araza.

Entre ambos documentos —el de Yamamoto y de la Municipalidad de Marcapata— se presenta más de 40 años de diferencia, sin embargo, para efectos del estudio etnográfico se tomará las recomendaciones de Yamamoto, ya que nos permiten ubicarnos de mejor manera en la comunidad de Sahuanqay y más específicamente en el sector de Chiquis. Por ello, se puede ver

¹² Ver Sendón (2016) y Sato (1981)

que la comunidad se encuentra entre los sectores de la Yunga y la Puna, puesto que su producción agropecuaria contiene los cultivos de papa, maíz y la crianza de ganado.

5. ACTIVIDADES ECONÓMICAS EN MARCAPATA

Una de las principales actividades en Marcapata es la agricultura debido a la variedad del ambiente que presenta, sin embargo, con el paso de los años esta actividad ha ido reduciéndose gracias a la migración de la población a la capital del distrito u otras regiones como Madre de Dios en busca de otras oportunidades. Este caso es el mismo en la ganadería, hay una reducción notoria. Por otro lado, se tiene una presencia de actividades mineras y el comercio con porcentajes mínimos.

Los cultivos en Marcapata se siembran de los 1000 msnm hasta los 4000 msnm, es en esa variedad del ambiente que, para los estudios etnográficos de los antropólogos japoneses, se tenían cerca de 40 variedades de productos entre tubérculos, cereales, frutales, de los cuales los más importantes son la papa y el maíz; el primero comprendido entre los 3000 a 4200 msnm; y el segundo, entre los 1000 y 3100 msnm aproximadamente. (Yamamoto, 1981)

Entonces, para el caso de la comunidad de Sahuanqay y el sector de Chiquis se pudo observar que su producción está enfocada en su mayoría entre la papa y el maíz, con presencia de otros tubérculos como la oca o lizas; así como con el tarwi, las habas y demás.

Uno de los puntos a tomar en cuenta dentro de las actividades económicas dentro del distrito de Marcapata tiene que ver con la presencia de la carretera Interoceánica, cuya finalización se dio en el año 2010. Marcapata está en el tramo II de la carretera que comprende desde Urcos hasta Quincemil. Su presencia no afecta de manera positiva a todas las comunidades de Marcapata, siendo las comunidades de Puyca, Unión Araza y Yanacancha las más beneficiadas con la carretera. Sin embargo, la condición de muchas de las carreteras de Marcapata es mala y su conexión con la Interoceánica no es la mejor. En la actualidad se viene mejorando esa conectividad, pero será un trabajo arduo para mejorar la condición de vida de los marcapatinos.

Un aspecto importante dentro de Marcapata y las comunidades son los tipos de cultivos que se tiene de acuerdo a las épocas del año y los pisos ecológicos que se tienen. En cuanto a la papa, se puede cosechar 4 veces al año:

COSECHA DE PAPA		
PAPA	Mishka	2600-3400 msnm
	Maway	3200-3600 msnm
	Puna	3600-4100 msnm
	Luki	4200 msnm ->

*Cuadro 3. Cosecha de papa en el distrito de Marcapata y su distribución por pisos ecológicos
Fuente: Sendón (2016); Yamamoto (1981)*

Estas cosechas de las papas son una característica propia de las comunidades de Marcapata, algunas trabajan unas más que otras. En el caso del sector de Chiquis, de la comunidad de Sahuanqay se presentan casos de la papa mishka, maway y puna.

En cuanto a la cosecha de maíz, se tiene de igual manera una identificación parecida

COSECHA DE MAIZ		
MAIZ	Llaqta	1000-3000 msnm
	Wari	
	Yunga	

Cuadro 4. Cosecha de maíz en Marcapata y su distribución por pisos ecológicos. Fuente: Sendón (2016); Yamamoto (1981)

Las diferencias en la actualidad de producción de ambos alimentos son altos, ya que para el año 2017 se tenía que la producción de papa representaba el 39.0% de la producción total de Marcapata, mientras que el maíz solo representa un 5.8%. (Municipalidad distrital de Marcapata, 2021). Sin embargo, es en estos dos productos que se ha creado una tecnología y calendarios que son resaltados por la misma población.

La presencia de la minería, según los datos recogidos por la Municipalidad distrital (2021), se tienen 27 concesiones y 40 están en trámite en el distrito de Marcapata, teniendo un total de 67 concesiones que en un aproximado representan el 10% del territorio del distrito. Teniendo presencia en la actualidad en la comunidad de Sahuanqay. Esto de por sí es un aviso para las autoridades que quieren un desarrollo sostenible en el distrito. Es por ello que para cuidar las zonas de bosques que están presentes en el distrito se está tomando la propuesta de las Áreas de Conservación Regional (ACR) en el caso de Marcapata-Camanti cuyo objetivo es cuidar la diversidad biológica, teniendo en cuenta la participación de la población.

En cuanto al comercio, se tienen algunas tiendas formales e informales en todo el distrito; sin embargo, las ferias dominicales en el distrito son las que reúnen a la población de todo el distrito y de otros lugares —Ccatcca, Ocongata o Camanti— para comercializar lo que producen. Es aquí donde aún se guardan algunos aspectos de la reciprocidad vistos en los trueques que anteriormente tenían una preponderancia dentro de las comunidades y el distrito. En Chiquis, por el contrario, solo se encontró una pequeña tienda.

6. EL ESPACIO EN MARCAPATA

Este punto se centra en la distribución espacial y la distribución de las tierras en Marcapata para tener una imagen panorámica de todo el distrito, mayormente enfocándonos en las comunidades. Dentro de Marcapata se tiene un paisaje natural conformado por sus zonas altas y bajas. En todo el recorrido es posible tener en cuenta los Apus que lo rodean. Según los datos brindados por Sendón (2009, 2012, 2017), tenemos los siguientes Apus para las denominadas comunidades madres:

APUS DE LAS COMUNIDADES DE MARCAPATA		
MARCAPATA	Qollana	
	Marcapata	Apu Pachatusan
	Sahuancay	(Apu Piñuta) Apu Sahuancay Pukara
	Puyca	Apu Saqsayhuaman
	Qollasuyo	Apu Huhuallani

Cuadro 5. Apus de las comunidades de Marcapata

La información recogida en el cuadro 4 muestra cada uno de los Apus que Sendón en sus diversas investigaciones pone de referencia; sin embargo, para motivos de la presente investigación se debe recalcar que el Apu representativo de la comunidad de Sahuancay es el Sahuancay Pukara.

Además de esos Apus, a nivel general, también se encuentran otros en menor medida o jerarquía. Cabe resaltar que cada uno de ellos está bajo el amparo del Ausangate que es el principal de todos.

Además de esa consideración del espacio, la distribución de la tierra es uno de los elementos principales en Marcapata. Desde los estudios de Yamamoto hasta los actuales realizados por Sendón, y la comprobación en campo, se tiene 2 tipos de chacras en las comunidades de Marcapata: la kita o sapa chacra y la banda chacra. El primero puede ser considerado como los terrenos de los vecinos¹³ —cultivada a nivel familiar (nuclear)—, en otras palabras, son terrenos que rodean a la capital de Marcapata; el segundo, la banda chacra, son terrenos de mayor extensión; la cual es cultivada a nivel de comunidad de acuerdo a sus necesidades y exigencias (Sendón, 2016; Yamamoto, 1981).

Sobre la banda *chakra* se tiene un aspecto fundamental que existe dentro de las comunidades de Marcapata, existe la rotación de tierras o suertes. En palabras de Yamamoto

La parte de la banda chacra destinada al cultivo de la papa maway se encuentra dividida en cinco sectores que reciben el nombre también de “muyu”. En general el cultivo de la papa es rotativo y la tierra donde se ha sembrado se deja descansar por varios años. (...) Para impedir el ingreso de animales y del ganado a los campos de cultivo o chacras se construyen cercos de piedra o de maleza (...) y en las partes que dan a los caminos se colocan unas puertas que llaman “tranga” (1981, pp. 109-110)

Cada sector que menciona Yamamoto representa un terreno donde se cultivará la papa de acuerdo a las decisiones que tome la comunidad, para ello se tienen faenas para el arreglo de las pirqas o paredes que los limitan con los terrenos de pastoreo, además de fechas establecidas para hacer el barbecho, sembrío y cosecha. Ninguno de los comuneros debe dejar pasar el tiempo o si no se quedaría sin producto. En el caso de la comunidad de Sahuanqay tenemos que “así, por ejemplo, la banda chacra destinada por la comunidad de Sahuanqay al cultivo de papa *maway* se encuentra dividida en cinco sectores sometidos a un proceso de rotación y descanso cada uno de los cuales se denomina *muyu*.”(Sendón, 2016, p. 208)

¹³ Las referencias a este grupo de personas, en contraposición a los campesinos, se puede ver de mejor manera en Gose (2004). En la actualidad, las diferencias entre vecinos y comuneros no son vistas, ya que muchos de los comuneros de Marcapata viven en la capital distrital o en las cercanías como los baños termales.



Imagen 1. Muyus o suertes en Chiquis en plena cosecha del Hatun Tarpuy

En el caso de la rotación de Sahuanqay se puede presenciar la rotación de acuerdo a la información recopilada por Yamamoto y Sendón, sin embargo, en la actualidad muchos de los terrenos ya están descansando por más de cuatro años, que era la media durante mucho tiempo. Esto se debe a que muchos comuneros dejaron sus viviendas y el trabajo en la comunidad para irse a otros lugares. Otro síntoma de esto es que las parejas jóvenes dentro de las comunidades y sectores solo dependan de las suertes y no tengan la posibilidad de tener un terreno de explotación familiar.

Estos aspectos del espacio de Marcapata son importantes porque es lo que ha rodeado el trabajo de campo que se realizó dentro de la comunidad de Chiquis. Junto a ello, la presencia de los Apus en las actividades diarias, no solo de la chacra, sino en los quehaceres de la casa. Con el paso de los días pude experimentar el hatun tarpuy que es la gran cosecha, caminando largos tramos para llegar al sector de la banda chacra. Esas son experiencias que el trabajo de campo te da.

7. EL ORIGEN MÍTICO DE MARCAPATA

El sur andino peruano tiene por características la presencia de iglesias alrededor del valle del Cusco y el lago Titicaca. De acuerdo a Flores Ochoa et al. (2020) hubo una concentración

demográfica en el siglo XVI en estos lugares —el valle y las orillas del Titicaca— hecho que fue resultado de las reducciones y concentraciones de aquellos años ordenados por el virrey Toledo.

Producto de ello se generó una arquitectura propia de la época con calles y plazas centrales. El centro de estos lugares estaba destinado a los centros administrativos y la iglesia. Algo que forma parte de la visión de las poblaciones es que estos centros en la actualidad son el lugar de encuentro, funcionando como un mercado los días domingos, en el caso de Marcapata.

Es producto de las reducciones y el reasentamiento de las poblaciones del valle de Cusco que se dio origen a la iglesia de Marcapata. Una de las grandes finalidades fue lograr la catequización de las poblaciones. Sin embargo, otro de los elementos que más interesaron a los próximos visitantes, fue la producción de oro en zonas cercanas. La más conocida fue la de Camanti que generó la creación de rutas de acceso a esta zona y su posterior establecimiento.

Entonces, las reducciones, la creación de la iglesia y el inicio del mito del posible Paititi — por la presencia de oro— hicieron de Marcapata uno de los puntos que generaba más interés durante un largo periodo a los visitantes y exploradores.

Para este caso, nos enfocaremos en la iglesia del distrito debido a que guarda en sí mismo una variedad de relatos que son parte de su creación mítica y la posterior distribución en comunidades. Sobre este tema podemos encontrar lo siguiente:

La iglesia de Marcapata es muy significativa por su ubicación a 3150 metros sobre el nivel del mar, antes de los descensos bajos de la ceja de selva. Está edificada con adobes que forman macizos muros y contrafuertes sobre los que se apoya una singular cubierta de paja. En la fachada de pies existe una expresiva representación mural en la que figura un sacerdote franciscano con una calavera en la mano y la cruz en la otra, adoctrinando a tres nativos selváticos vestidos con una *cushma*, adornados con unas plumas en la cabeza, que portan arcos y flechas. Las pinturas murales de esta iglesia son un ejemplo tardío de adoctrinamiento, pues son de principios del siglo XVII. (Flores Ochoa et al., 2020)

Con ello se pueden sacar muchas observaciones a lo que es la iglesia de Marcapata, su posición y lo que representa. La ubicación se caracteriza por la zona geográfica donde se encuentra, justo en el piedemonte amazónico, el punto donde se empieza a divisar todo el valle. Su construcción conocida por ser una de las tradicionales en el departamento de Cusco. No cambia

por nada su techo de paja que se mantiene por la costumbre del Wasichakuy o repaje del templo, una actividad realizada cada cuatro años. El mural que tiene y lo que representa, a través del sacerdote y los nativos, muestra que el templo era un lugar límite —último punto de la cadena de iglesias en la Frontera Cusco/Madre de Dios— para el adoctrinamiento católico de las poblaciones selváticas. Cada uno de estos elementos suma para dar una importancia cultural y religiosa a la iglesia de Marcapata y su influencia en toda la población que lo rodea. Desde las primeras cuatro comunidades madre y las actuales nueve comunidades.

Por otra parte, tenemos los estudios de Florentino Champi (2009) que, en su trabajo del Wasichakuy, menciona que existe dos tipos de relatos sobre el origen del templo de Marcapata: una versión *runa* y una *misti*. La versión *runa* relata que la iglesia es de la época inca y que sirve de un modo de resaltar la identidad de los pobladores. El carácter particular en este relato es la presencia de Phuyutarki, quien representa a un inca de poderes sobrenaturales, entre ellos dominar el curso de los ríos, caminar largos senderos (entre montañas). El relato se ubica en lo sagrado, por la muestra religiosa que brinda. A ello se suma el tema de que, si está construido de una manera, y alguna u otra forma la pudiera transformar, eso podría acarrear un castigo.

La versión *misti*, en cambio, menciona que unos viajeros camino a Marcapata divisaron entre la neblina a tres sacerdotes, los buscaron, pero no los lograron encontrar. Fue en ese lugar donde se estableció la iglesia. En este relato también está la figura de Phuyutarki, quien es el inca que mando a construir la iglesia. La mención de los sacerdotes hace mención a las iglesias hermanas de Marcapata: Ollachea, en Puno, y de Pitumarka en Canchis.

Las versiones que brinda Champi se relacionan más con una parte histórico-mágica que con lo ofrecido por Flores Ochoa ya que está más relacionado a la construcción y fines del templo tal cual. Lo bueno de ambas descripciones es que nos dan una aproximación que se relaciona con lo que se mencionará respecto a la característica mítica de la fundación de Marcapata en relación a las andanzas de *Phuyutarki* y como el aspecto mágico-religioso está conectado con muchos aspectos de la vida cotidiana de los pobladores de Marcapata y las comunidades.

Pasando por el recuento histórico de la iglesia de Marcapata que relaciona su creación con la finalidad cristiana y de adoctrinamiento de los siglos XVI y XVII, también se han podido obtener relatos que relacionan este punto religioso con uno mágico ritual. Esto quiere decir que, al margen de una historia que cuenta en base a hechos y finalidades la construcción de la iglesia,

existe una historia compartida de parte de las poblaciones de Marcapata que aparte de tener puntos de relación con lo religioso, guarda en sí misma un mito de creación de esta localidad. Esta historia tiene que ver con el héroe de Marcapata denominado *Phuyutarki*.

Sobre el tema de la fundación de Marcapata a través del relato oral, se tiene una serie de versiones que relacionan diferentes hechos la iglesia del distrito y su posterior división en comunidades. Para este caso recurriremos a los estudios que Pablo Sendón (2017) realizó para encontrar el origen mítico de Marcapata.

En la actualidad, muy pocas personas conocen el origen mítico de Marcapata más allá de la presencia de Phuyutarki y otras aproximaciones, sin ahondar mucho en el tema. Sendón, por otra parte, hace una serie de entrevistas a comuneros de las comunidades madre de Marcapata para entender el proceso de creación del templo y posteriormente de Marcapata. En este caso, trataremos de hacer un resumen de ellas para después establecer las relaciones entre los casos de los siglos XVI al XVIII y los relatos de los comuneros de Marcapata.

Uno de los puntos fundamentales en la creación de la iglesia de Marcapata es su nombre: iglesia de San Francisco de Asís. Es con esa personalidad que se presenta la primera versión del mito de Phuyutarki. Bajo el relato de Sendón (2017) San Francisco es uno de los tres curas que vienen del Asia y llegaron a la zona del Ande, cada uno en ese momento toman tres caminos diferentes para los lugares de Marcapata, Pitumarqa y Ollahecha. San Francisco se queda en Marcapata. Estando allá, sube al cerro Pachatusan para pedir consejo de cómo guiar a los hombres de esa zona. En ese momento es que los diferentes *ayllus* que estaban en ese lugar lo observan y quieren atraparlo. Es ahí donde se puede dar pie a las cuatro primeras comunidades de Marcapata. “Los hombres del ayllu Collana lo vigilaron desde Pachatusan, los de Sahuancay desde Tinta/Amaru, los de Puiqa desde Saqsayhuaman y los de Qollasuyo desde Huahuallani”. (Sendón, 2017, p. 176). El orden que se presenta es parte una jerarquía, ya que el qollana es conocido como el que lidera al grupo y el último es conocido como chanaku, como el último *ayllu*. El *ayllu* que atrapa a San Francisco es Collana, ese es el motivo que la iglesia se encuentre en el territorio de esa comunidad.

En el caso de Phuyutarki se relata que este es hijo de una mujer que se lo dio a un cura después de bautizarlo. Un día el cura y Phuyutarki se encuentran con el diablo y Phuyutarki le hace una treta convirtiéndolo en una mula. Con esa mula, Phuyutarki se moviliza de lugar en

lugar. Siempre yendo a escuchar la misa a Lima por Limaqpunku y regresando. Es así que con ella puede fundar Marcapata, Pitumarqa y Ollachea. Aunque una vez, Phuyutarki, había dejado a su mula amarrada en Lima, y así una señora se apiada del animal y decide liberarlo, con ello Phuyutarki no tuvo otra opción que volver caminando a pie a Marcapata. Empezó a trabajar con el oro, y así pudo, también, fundar el Cusco. Sin embargo, en una misa de Ollachea, el héroe se encuentra con el Diablo y este se lo lleva a sus tierras. Así termina la historia del padre de Marcapata.

La segunda versión del mito de Phuyutarki empieza con la presencia de tres hermanos que toman caminos diferentes hacia Marcapata, Pitumarqa y Ollachea. Entonces, de modo que va el hermano a Marcapata, se hace atrapar en el cerro Pachatusan. Una vez capturado deciden bajarlo poco a poco, deciden sahumar un poco y de ahí se duermen los captores. Al despertarse se dan cuenta de que el capturado no estaba entre ellos, sino que se había quedado un poco alejado. Es en ese lugar donde se decide construir el templo. Por otro lado, Phuyutarki se considera al fundador de ese templo. “Sí. Phuyutarki ahí definitivamente fundó [...]. Phuyutarki ese fundador. Posiblemente, sea el jefe de los incas [...].”(Sendón, 2017, p. 183). Además, se hace referencia a la rapidez de su traslado de lugar en lugar gracias a la presencia de su mula.

La tercera versión se relaciona mucho más con Phuyutarki y la fundación de las iglesias. A diferencia de las dos primeras versiones se menciona la posibilidad de un hermano más de los viajeros que se dirigieron a Marcapata, Pitumarqa y Ollachea. Se resalta el origen de Phuyutarki, debajo de la tierra, y el pacto que se hizo con la mula que viene a representar al diablo. Este relato termina con la liberación de la mula de parte de una viejita. Esta parte muy relacionada con la primera versión.

Y la cuarta versión muestra la imagen de Phuyutarki como el aventurero que cabalga su mula y el encuentro con San Francisco. Los viajes de Phuyutarki comprenden Lima y Marcapata mediante la entrada de Limaqpunku. Sin embargo, al igual que en los otros relatos, una vieja desata a la mula que tenía amarrada en Lima y Phuyutarki tuvo que volver a pie. Pasando muchos días en una de las iglesias de Pitumarqa u Ollachea, Phuyutarki se encuentra con el diablo y este se lo lleva. De ahí no se volvió a tener ninguna información más del fundador de Marcapata. Esta versión suma que además de fundar la iglesia de Marcapata, “Todavía no había pueblo ni iglesia.

Nada. Mucha pampa desnivelada, desnivelada, árboles, monte, pampas había sido. (...) Desde entonces [está] lo que ha compuesto Julián Phuyutarki.” (Sendón, 2017, p. 186).

Cada una de las versiones tiene elementos en común; sin embargo, algo que resalta Sendón es el camino del fundador de Marcapata se relaciona con otros mitos recopilados por Guaman Poma de Ayala. Esto se debe a que los episodios que han sido relatados pasan de la persecución, doblegamiento, conversión y milagro. La persecución es caracterizada por el viaje de los tres hermanos y su llegada a cada uno de los pueblos donde se fundaría una iglesia. El doblegamiento se relaciona con el encuentro de Phuyutarki con San Francisco y los engaños al diablo. La conversión es del diablo a mula y Phuyutarki como un héroe. Todo termina con el milagro de la fundación de las iglesias y, por lo tanto, de los pueblos del mito. Estos pasos dentro de los relatos míticos que tienen un protagonista han sido compartidos en otros contextos, es por ello que las relaciones que se pueden obtener pueden dar un análisis más complejo de la creación de distintos lugares en el país.

Sin embargo, volviendo al tema de la fundación mítica de Marcapata, se puede observar que durante el proceso de las cuatro versiones hay elementos que suman para una mejor descripción de la estructura del distrito y las actividades rituales que se practican. Como primer punto, se comenta de quienes fueron los responsables de capturar a la imagen de San Francisco de Asís, esa jerarquía muestra la relación existente entre las comunidades madre:

- a. Qollana Marcapata
- b. Sahuanqay
- c. Puiqa
- d. Qollasuyo

Junto a ello bajo, los estudios de Sato (1981) y Sendón (2004, 2009, 2010, 2017) se menciona una manera de relación entre cada comunidad y su patrón, cuya celebración representa la fecha representativa de cada comunidad. Entonces, la presencia de patrones es la siguiente:

- a. San Francisco de Asís con Qollana Marcapata
- b. Qollana Qhapaq con Sahuanqay
- c. Virgen Purificada con Puiqa
- d. Virgen Concebida con Qollasuyo

En este punto, otro de los temas que se han tomado con importancia es la jerarquía de los Apu en cuanto al propio distrito. El Apu Pachatusan es conocido como el más poderoso y guarda relación con todas las comunidades, aunque se le considera el Apu de Qollana Marcapata. Para el caso de la comunidad donde se ha hecho la investigación —la comunidad de Sahuanqay— el Apu es el conocido como el Sawanqay Pukara. Además de ellos se encuentran el Huahuallani, Toqoruni, Saqsaywaman, Pinkulluni, entre otros.

Esta característica propia de las comunidades campesinas de estar rodeadas de una naturaleza que se considera viva muestra un nivel de relación que puede existir con el medio ambiente. Es así que Catherine Allen (2015) relata este tipo de experiencias desde su trabajo etnográfico. De la misma manera que Mannheim y Salas Carreño (2015) hablan acerca de la cohabitación en un determinado lugar y cómo se establecen las relaciones. En este caso, la réplica de estas acciones tiene elementos en común que serán uno de los puntos fundamentales en la presente investigación.

8. REPAJE DEL TEMPLO O WASICHAKUY

Lo explicado en cuanto a la distribución espacial de Marcapata y los Apus que lo rodean también tiene su punto conexión al mencionar el repaje del templo de San Francisco de Asís, denominado el *Wasichakuy*. Sobre esta tradición que une lo ritual con la historia de Marcapata se han elaborado diferentes estudios (Champi, 2009; Ordoñez Santisteban, 2020; Sendón, 2004). En esta parte, a niveles generales, se mostrarán los aspectos que relacionan lo ya descrito con esta costumbre tan representativa en el distrito de Marcapata.

El repaje del templo se da en el mes de agosto. Este mes es uno de los más representativos para las comunidades campesinas debido a que la tierra se considera abierta y los Apus empiezan a tener hambre, y esto es porque ya se hicieron las cosechas y todo está almacenado. En otras palabras, es el comienzo para las nuevas actividades. Es en este mes donde las diferentes comunidades empiezan a hacer sus despachos para la tierra y los Apus para que las actividades que hagan durante lo que resta del año salgan de la mejor manera. A diferencia del conocido calendario gregoriano. Agosto tiene una importancia tal como lo menciona Ricard Lanata:

El mes de agosto es propicio para las ofrendas a los *apu*. En esta época, se dice que los *apu* están «vivos», tras un periodo de sueño que comienza después de Carnaval y se prolonga a

lo largo de toda la duración de Cuaresma, hasta la Pascua de Resurrección: La resurrección de Cristo es concomitante al «despertar» de los *apu* (2007, p. 195)

En el caso que se describe, se da como un rol importante a los *Apus* en las comunidades alto andinas; sin embargo, Lanata también hace una referencia a que “En los valles interandinos, el primero de agosto se realiza ofrendas a la *Pachamama* («pago a la Pachamama»). Ya hemos indicado que, en las Tierras altas de vocación pastoril, la *Pachamama* desempeña un rol secundario, si no es nulo”. (2007, p. 197). Las comunidades de Marcapata se dedican tanto a la agricultura como a la ganadería. En el caso de Sahuanqay se tiene como actividad principal la agricultura, a diferencia de otras comunidades como la de Qollasuyo que además de la agricultura también tiene una gran atención a las actividades ganaderas de camélidos americanos. Es en ese entender, relacionando la vida de las comunidades con la propuesta de Lanata, se puede decir que la presencia de ambas deidades andinas —los Apus y la Pachamama— es casi igual de importancia porque las actividades que se hacen —agricultura y ganadería— en las comunidades tienen igual presencia, pero, de acuerdo a su piso altitudinal, diferente preponderancia.

Volviendo al repaje. La iglesia de San Francisco de Asís por una semana es el encuentro de las diferentes comunidades de Marcapata. El mes de agosto es el mes del descanso después de las cosechas en las comunidades, por ello es que cada una se da un tiempo para asistir y ser parte del repaje. Durante cada cuatro años en el mes de agosto se realiza esta actividad, sin embargo, el cuidado del templo de Marcapata es constante, el ecónomo es el encargado de revisar si el templo y su techo se encuentran en buenas condiciones, ya que el clima de Marcapata puede afectar de diferente manera cada cierto tiempo.



Imagen 2. Iglesia de San Francisco de Asís en Marcapata (fotografía de Florentino Champi)

La finalidad del repaje es cambiar el techo de paja de la iglesia de San Francisco de Asís en el distrito de Marcapata, para ello cada comunidad tiene una parcialidad que le fue designada. Con el paso del tiempo cada comunidad madre fue teniendo sus hijas, pero ello no afectó del todo la realización del acto en sí mismo. La actividad misma encubre una serie de aspectos dentro del distrito de Marcapata, entonces

El repaje es una recreación simbólica de los procesos sociales de Marcapata, como de la organización de los cuatro ayllus importantes, con su jerarquización correspondiente. El sistema de trabajo colectivo y competitivo, recreado por los *qollanas* y sus seguidores, demuestran destreza física y conocimiento técnico, sobre todo del liderazgo que se realizaba y aún se realiza en diversas actividades colectivas. De igual manera, la preeminencia del patrón en la faena festiva es la recreación del sistema de arrieraje, actividad importante hasta antes de la llegada de la carretera. Finalmente, las *llamas* representan a los viajeros altiplánicos que migran en tiempo de la cosecha para efectuar el trueque en los valles interandinos de Marcapata. (Champi, 2009, p. 293)

La vida social dentro de Marcapata dentro de los días del repaje del templo se hace visible gracias a la representación de diversos aspectos, como se ve en la cita, la distribución y jerarquización de las cuatro comunidades que forman parte de la distribución espacial del distrito.

De manera curiosa se puede hacer esa extrapolación tomando como punto de referencia al templo de San Francisco de Asís y la distribución de las comunidades. Junto a ello se ve la forma de trabajo que se efectúa en las comunidades, teniendo en cuenta al *qollana* y sus seguidores que, de igual forma que en los mitos fundadores de Marcapata, forman las jerarquías entre comunidades. Las formas de vida durante el paso del tiempo también se hacen presentes. Y, como última parte de descripción, existen las llamas que son representadas por los jóvenes de las comunidades para representar la carga de la paja para la acumulación en los cuatro puntos donde se asientan las comunidades en el repaje. Hay una representación casi total de la vida en Marcapata, por ello desde una postura se ha decidido nombrarlo como “hecho social total” (Sendón, 2004), ya que cumple con la interacción de las características de la vida cotidiana, el mito y el rito.

La duración del repaje puede ser entre 6 a 8 días y constituye uno de los eventos que logra congregarse a casi toda la población de Marcapata. El inicio, como toda actividad dentro de la vida en comunidad, empieza con un pago a la Pachamama y a los Apus que rodean Marcapata con el objetivo que todo pueda salir según lo planeado. De ahí, se comienza con el proceso del repaje en sí mismo.

Los primeros días aparecen las comunidades con sus mayordomos o *karguyoqs*, estos representan a cada responsable de las actividades de las comunidades madre —Qollana Marcapata, Sahuanqay, Qollasuyo y Puyca— en el distrito de Marcapata. El primer día cada una se presenta con música y con una mula de madera. Las comunidades se ubican en cada una de las esquinas del templo que desde la antigüedad ha sido designada. Ahí ponen la mula y empiezan con la designación de los responsables. El tema de la mula es uno de importancia ritual, ya que vendría a representar la mula que el fundador de Marcapata, *Phuyutarki*, montaba para sus aventuras entre Lima y Marcapata, es por ello que ni bien cada comunidad se asienta, se tapa la cabeza de la mula con una prenda o bufanda, a modo de que no se espante, dándole una característica mucho más ritual.

El repaje tal cual de la iglesia de Marcapata empieza cuando se baja el crucifijo del templo a cargo de los representantes o *qollanas* de cada comunidad. Desde ese punto se empiezan a hacer todas las actividades de juntar la nueva paja o *icchu*, organizarse por comunidades y empezar con cada parcialidad. Uno de los temas importantes en este punto es la donación de la comunidad de

Marcapata Qollana a Yanacocha-Incacancha una parte de su parcela para que empiecen a hacer el repaje.

En cuanto a la participación en el proceso mismo, este está destinado a los comuneros varones, las mujeres tienen un rol diferente durante todo el proceso, ya que solo una vez durante los días que se hace el repaje pueden entrar al templo. Esto pasa en el tercer día del repaje del templo,

Este tercer día, también, se les permite a las mujeres —por única vez— ingresar en el recinto sagrado del templo. Ellas traen en grandes *puyñus*, *rakis* o *urpus* la chica que será distribuida entre las autoridades y parte de los participantes que ocupan cada una de las mesas que rodean la iglesia. (Sendón, 2004, p. 63)

De alguna manera, la distribución del trabajo está representado en los quehaceres de los comuneros y las comuneras. Los primeros se dedican a las actividades que requieren fuerza, en cambio, las segundas, dedicadas a la preparación y distribución de alimentos. Sin embargo, uno de los puntos interesantes del *wasichakuy* es la falta de presencia femenina dentro del templo durante el proceso.

Terminado el repaje el sexto u octavo día, dependiendo del avance, se hace un acto de subasta simbólica de la mejor mula, representada por los jóvenes que han asistido al repaje. Esta subasta es mayormente ganada por los próximos mayordomos de lo que comprende el *wasichakuy*.

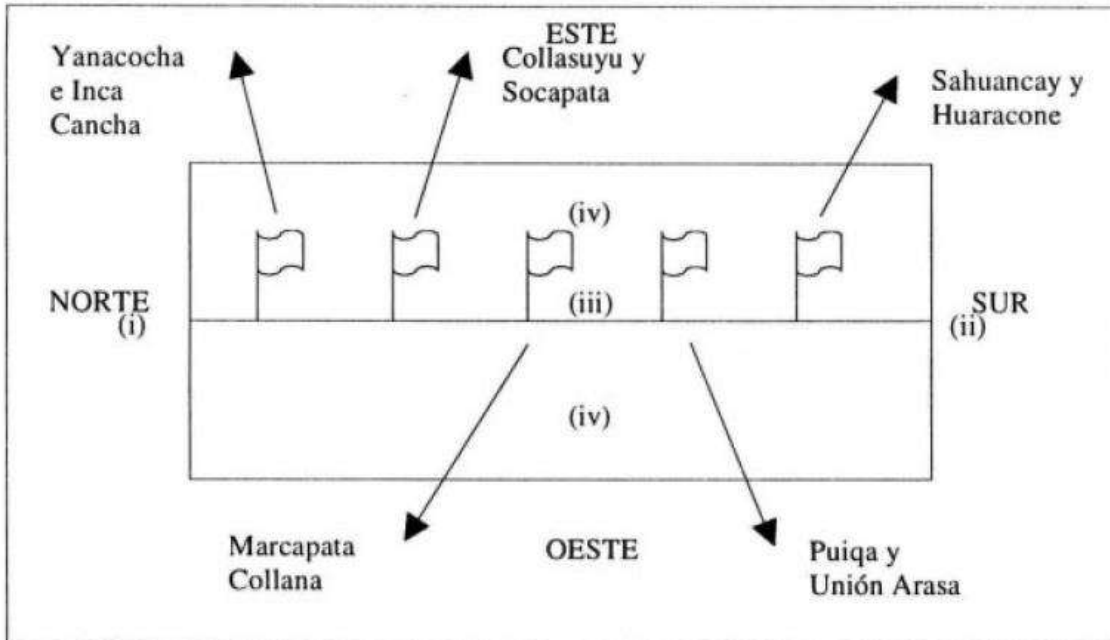


Ilustración 1. Distribución de las comunidades en el Wasichakuy. Fuente: Sendón (2004)

En términos generales se tiene esa descripción del repaje de la iglesia de Marcapata cuyos orígenes podrían estar relacionados con la falta de culminación de su construcción a cargo de *Phuyutarki*, ya que muchas de sus construcciones no llegaron a ser terminadas debido a que su mula lo abandonó en el camino, tal como lo relatan los mitos que se han puesto líneas arriba. Este acto ritual es uno de los más importantes y en el año del 2015 fue declarada Patrimonio cultural de la Nación, bajo la resolución viceministerial No 097-2015-VNPCIC-MC, que bajo su primer artículo dicta lo siguiente:

Declarar Patrimonio Cultural de la Nación a los “Conocimientos, prácticas y rituales asociados a la faena comunal del ‘repaje’ o wasichakuy de la iglesia de San Francisco de Asís, provincia de Quispicanchi, departamento de Cusco, dado que a través de esta actividad se reproduce y mantiene un conjunto de conocimientos y de prácticas ritualizadas, y una noción compleja del espacio y de la armonía social que tienen origen prehispánico y que se combinan con manifestaciones andinas contemporáneas”. (en Ordoñez Santisteban, 2020, p. 87)

Todo lo presentado en cuanto al *wasichakuy* es una forma de representar la forma de vida de las personas en Marcapata, a lo largo de las pequeñas descripciones que se han presentado se ha tratado de resumir una de las actividades más importantes a nivel comunal de la provincia de

Quispicanchi y de la región de Cusco. Si hay más interés se recomienda leer las descripciones de Sendón (2004), Champi (2009) y Ordoñez Santisteban (2020); en este trabajo solo se han puesto ideas generales de esta festividad, pero estos autores ponen muchas más descripciones que servirán de ayuda.

9. HISTORIA DE LAS COMUNIDADES DE MARCAPATA

Durante el desarrollo de las descripciones de Marcapata se ha mencionado comunidades madre y comunidades hija, esto tiene que ver con algo particular. En los primeros estudios sobre Marcapata, Yamamoto (1981) y Sato (1981), se menciona la cantidad de cuatro comunidades en Marcapata. Como se refirió anteriormente, fue en la década de los 80 cuando equipos de investigación antropológica se interesaron por poblaciones que rodeaban al Ausangate (Sendón, 2012), es así que la presencia de antropólogos japoneses pudo dar pie a investigaciones en Marcapata. De esta manera, las descripciones de ese entonces con las que actualmente se posee nos permiten trazar un plano histórico para conocer los cambios en cuanto a las comunidades de Marcapata.

Para los estudios de Yamamoto y Sato se mencionan a 4 comunidades: Qollana Marcapata, Sahuancay, Puiqa y Qollasuyo; para la década de los 80 se tenían reconocidas a esas comunidades y la presencia de las que vendrían a ser llamadas hijas entraban en un plano de los sectores de alguna de ellas, tal es el caso de Huaracani e Incacancha que Yamamoto las toma como aldeas de Sahuancay y de Qollasuyo cuyas actividades principalmente eran el pastoreo.



Ilustración 2. Las primeras 4 comunidades de Marcapata y la ubicación de Chiquis. Fuente: Yamamamoto (1981)

Pero ¿Por qué se les ha denominado comunidades madre? Ello tiene que ver con los mitos de fundación del templo y por ende de Marcapata que en un principio se mencionó. Bajo el punto de vista de los pobladores de Marcapata se pudo observar que la presencia de San Francisco de Asís y de *Phuyutarki* hizo que los *ayllus* de Qollana, Sahuanqay, Puiqa y Qollasuyo se asienten en el territorio hoy conocido como Marcapata, bajo sus jerarquías, características y actividades que fueron explicados durante el desarrollo de los mitos y del *wasichakuy*.

Ahora, bajo los nuevos estudios de Sendón, Champi y Ordoñez Santisteban, se ha visto el cambio a 8 comunidades y en la actualidad a 9. Uno podría preguntarse, ¿por qué se ha llegado a esa cantidad de comunidades? La respuesta a priori vendría a ser el desmembramiento de algunos sectores de cada comunidad, pero, antes de ello, vayamos con algunos aspectos históricos.

Tanto en los trabajos de Sendón y Champi, se menciona que el desmembramiento de las comunidades fue producto de la reforma agraria (1969). Sin embargo, un dato no menos importante es el que años después brinda Sendón:

En efecto, de acuerdo con los libros de matrículas de contribuyentes conservados en el Archivo Regional del Cusco, el repartimiento de Marcapata estaba conformado por los cuatro *ayllus* Collana Marcapata, Sahuancay, Puiqa y Collasuyu desde por lo menos el último cuarto del siglo XVIII. Es recién a mediados de la década de 1980, cuando son reconocidas las comunidades de Yanacocha-Inca Cancha, Unión Araza, Huaracone y Socapata (2009, p. 115)

Entonces, desde el Archivo Regional del Cusco desde los finales del siglo XVIII ya se tenía conocimiento de las comunidades en el distrito de Marcapata y las 4 nuevas comunidades ya son resultado de años después. Este ejemplo nos puede ayudar para conocer el porqué del incremento de las comunidades en diferentes localidades. Aumentando a esta pequeña descripción, tenemos que

Las fuentes tributarias conservadas en el Archivo Regional del Cuzco (en particular el fondo “Intendencia-Real Hacienda”), junto con el *Inventario de los libros de la Tesorería Fiscal* de la provincia de Quispicanchis, permiten confirmar que, desde 1778 hasta 1845, el repartimiento de Marcapata constaba de los cuatro ayllus de Marcapata, Sahuancay, Puyca y Collasuyu, los cuales, luego de la creación del distrito en 1869, pasaron a denominarse “parcialidades”, tal y como consta en el libro de 1889. El reconocimiento de estos ayllus-parcialidades como “comunidades” se produce desde 1920, década a partir de la cual el Estado peruano comienza un trabajo de legislación sobre las comunidades —primero “indígenas”, luego “campesinas”— que continúa hasta hoy. Collasuyu y Sahuancay fueron reconocidas como comunidades indígenas en 1927, Marcapata Collana en 1955 y Puyca en 1966. Los restantes cuatro grupos adquirieron el estatus de comunidades campesinas casi dos décadas después de la Reforma Agraria (1969): Huaracone en 1984, Yanacocha-Inca Cancha y Unión Araza en 1988 y Socapata en 1989 (Bernex y Equipo CCAIJO en Sendón, 2016, p. 212)

Terminando con esta parte esta descripción, esta última cita nos da mucha mayor información que la precedente. Ya que la mención del último cuarto del siglo XVIII se ve aquí cómo fue el cambio de *ayllus* a parcialidades en el ya distrito de Marcapata, y de ahí entrando al siglo XX su reconocimiento como comunidades tal cual. Lo curioso en este caso es contraponer

las fechas de creación para cada una de las comunidades, ya que, si hablamos de los orígenes míticos, se podría decir que Qollana fue la primera y Qollasuyo la última, en cambio, bajo la información que se presenta Sahuanqay y Qollasuyo fueron tituladas antes que Marcapata Qollana y Puiqa. Siempre es curioso contraponer la costumbre frente al derecho y ver de qué manera influye en las perspectivas de la población.

Entonces, con esta recopilación de información que nos permite conocer un poco más de la historia de las comunidades, el punto ahora es ¿cuál comunidad es hija de cuál? Como se ha empezado a hablar de la fundación de Marcapata y la importancia que tiene el *wasichakuy* en este proceso, se mencionó que cada parcialidad de la iglesia de San Francisco de Asís está destinada a una comunidad en específico, y esta comparte con su hija, entonces, dentro de las descripciones de los investigadores de Marcapata, tenemos la siguiente relación de comunidad madre e hija. Por ello tenemos el siguiente relato de un entrevistado:

Ya. Ahora, otras comunidades, son pequeñitas que se han desmembrado en 1994. Por eso ahora somos 9 comunidades porque 2 anexos tienen ahora Puyca: Unión Araza, ahora ya se está convirtiendo ya hasta, comunidad aparte ya. Ya no es anexo. Ahora, Yanakancha, sí, porque no quiere firmar el presidente de la comunidad (de Puyca). Entonces, a la comunidad de Qollana Marcapata, pertenece la comunidad de Inka Kancha, es como su hijo, como su anexo; ahora, a la comunidad de Sahuanqay, nos pertenece Huaracani, porque más antes, en nuestro título había sido, este, alto Sahuanqay, entonces, por eso, por lo que era hacienda, entonces, la familia Choquepata y Fernández han ajetreado, habrán gastado su plata, habrán perdido su tiempo. Entonces, ellos se han anexado, ellos son los vecinos principales: Huaracani. Eso es su anexo de Sahuanqay, de la comunidad. (Martín Champi, 84 años)

Los desmembramientos de las comunidades madre muestran una suerte de paternidad. Por ejemplo, para el caso de la comunidad de Sahuanqay, su hija es Huaracani. Y se resalta una historia de familias que existían en ese entonces. Lo importante aquí es el carácter simbólico que tiene ser hija de una comunidad, porque eso se representa en el acto ritual más grande que tiene Marcapata que es el *Wasichakuy* donde cada comunidad madre le da una parcela a la comunidad hija. Por otro lado, la información histórica recopilada se complementa con los estudios de desmembramiento que se han dado de parte de las instituciones que han trabajado por la provincia de Quispicanchi y que Sendón (2016) lo ha mostrado.

COMUNIDADES MADRE E HIJAS EN MARCAPATA		
Yanaocha-Incacancha (sureste)	es hija de	Qollana Marcapata (oeste)
Huaracone (sureste)		Sahuanqay (este)
Unión Araza (noroeste)		Puiqa (oeste)
Socapata (noreste)		Qollasuyo (este)

Cuadro 6. Comunidades madre e hija en Marcapata. Fuente: Sendón (2004, 2009)

Con estas aproximaciones a las comunidades de Marcapata de parte del relato mítico, de parte de la presencia de *Phuyutarki*, y del histórico, con referencia a los documentos históricos que se presentan, se puede tener un panorama más amplio de la imagen que paso Marcapata desde sus inicios hasta la actualidad. Estos aspectos nos sirven para conocer y adentrarnos en el lugar donde se está realizando la investigación.

10. CONOCIENDO CHIQUIS

La comunidad de Sahuanqay tiene siete sectores: Caimaco, Qanccalaya, Qanchapata, Chiquis, Parina, Layampampa y Huancarayoc. (Ordoñez Santisteban, 2020). Junto a ello, tenemos la descripción de un expresidente de la comunidad “(...), el primer sector es Chiquis, el segundo es Layampampa, el tercero es Kanchapata y sobre eso también hay todavía 4 a 5 sectores pequeños. Como por decir Qanqalaya, Qanimaku, Mayubamba, Huancarayoq y Limaqpunku” (IVS, 52 años), por lo que podemos ver la correspondencia en cierta medida con lo ofrecido por Ordoñez Santisteban. La presente investigación se realizó en el sector de Chiquis que se encuentra a unos 40 minutos del pueblo de Marcapata.

Durante el siglo XX el acceso a Chiquis era mediante un camino de herradura y todos los comuneros tenían que llegar al pueblo de Marcapata caminando. La caminata duraba entre las 2 horas y media, entonces, los comuneros tenían que llevar caminando y con animales de carga sus productos para poder comercializarlos en las ferias dominicales o, en otros casos, llevar sus productos hacia otras zonas como Quincemil. Para el caso de los niños, ellos tenían que ir en

grupos para llegar a la, para entonces, única escuela del lugar: San Francisco de Asís. Es así que el acceso a pueblo de alguna manera era complicado.

Esa dificultad de acceso hacía que las diferencias entre los comuneros y los vecinos o mistis de alguna manera fuera imperante. En este caso Sato muestra la diferencia que existía entre indios y mistis en el pueblo de Marcapata al momento de ejercer algunos cargos mayores, “los ‘misti’ tienen el control y el poder de tomar decisiones, en tanto que los indios solo se ocupan de trabajos manuales o subalternos” (1981, p. 144). Muchas de las amplias diferencias que existían fueron desapareciendo a partir de la reforma agraria (1969). En adelante se empezó a cambiar teniendo algunos aspectos de las diferencias antes mencionadas. Actualmente, de acuerdo a Champi (2009), muchos de los anteriormente conocidos como *mistis* se han empadronado en las comunidades de Marcapata y ya no solo participan de observadores en las actividades de Marcapata, sino que también realizan los trabajos manuales. De alguna forma u otra, muchas de las grandes diferencias establecidas por la lejanía al pueblo y las relaciones de parentesco fueron disminuyéndose con la reforma agraria en términos sociales. En este caso, sobre este tema, uno de nuestros informantes hace mención a algo que es importante dentro de este debate entre la diferencia entre mistis y comuneros.

Entonces, legalmente, legalmente, la gente española no es de otro material, tampoco tiene otro Dios. Solamente el diluvio universal ha sido antes de Cristo, ¿no es cierto? Ya.

Entonces, allí, quedo dentro del arca solamente Noé, no más ya, con su señora, con sus tres hijos, con sus tres yernos. Ya. Entonces, ahora estoy con experiencia, sabrás en qué país queda el cerro Araras. En la puerta del cerro Araras está sentado el arca yendo al (...) de agua. Entonces, pasando de los 40 días, 40 noches se disminuyó el agua, entonces, juntamente, también han bajado del arca.

Llegando a buenas, a la pampa de Buenos Aires, ya estaba en el suelo ya. Primeramente, lo han mandado para que lo vea, para que verifique animal que decimos ese *acchi*, ese ángel que vuela, ¿no es cierto? Igual, más o menos, parecido al cóndor. Entonces, como que era sabía volar, tenía bastante aguante en el vuelo, así que el agua buena, no sé dónde, no ha regresado; entonces, lo mandaba a paloma ya también. Paloma vuela poca distancia, no tiene, pues, ese aguante. Entonces, no podía sentarse, ¿dónde? Por lo que era todo agua. Regreso a la misma arca diciendo que no se puede.

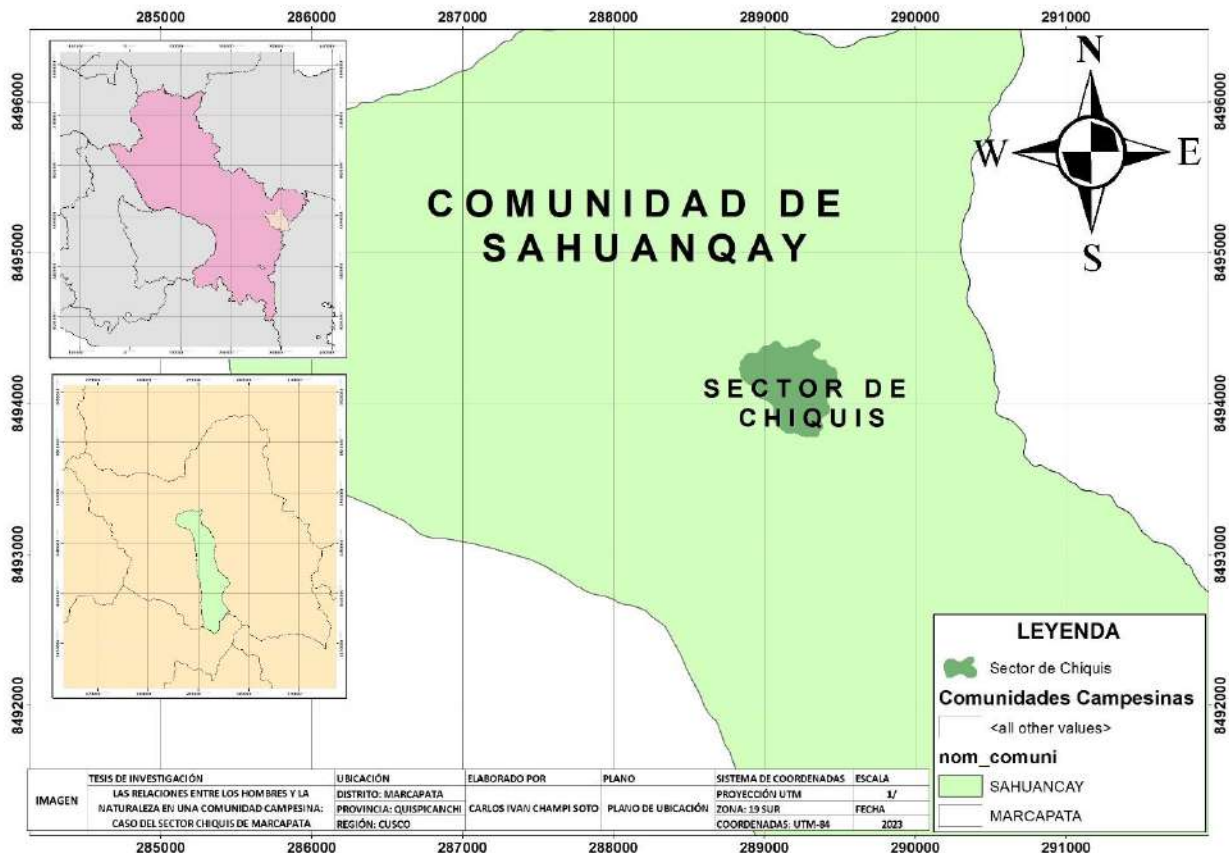
Segunda vez, otra vez. Él manda, entonces, llevando un poquito en su pico, había regresado ya el Noé, entonces, el Noé se da cuenta de que ya está en el suelo ya, ya está en el suelo ya. Ya sabía, entonces, otra vez, tercera vez, manda, ya todo estando pastito ya. Ya no regresa. Entonces, él, el Noé estaba dando peregrinación al padre. Abriendo la ventana del arca, lo miro. Entonces, en la vista de que el suelo estaba seco ya, no había ni pasto, nada, solo arenal. Entonces, a la buena habían tomado un vinito con sus tres hijos, con sus tres yernos y con su esposa.

Entonces, al momento de tomar, le dan ganas de orinar, de soltar la bomba, entonces, salió su papá (Noé) tomadito ya. Entonces, se había caído cargando a su compañera, entonces, eran tres hijos de Noé: Santos, Cafés, Caín. (...) Entonces Cafés no era capaz de jalar así la bandera a sus papás, al mismo tiempo se ha vuelto negro. Eso formo el continente de África para él. Lo ha destinado. Entonces, Cafés (en este caso sería Santos) ya también ya salió (...) Y a su hermano le ha dicho, oye, así también está nuestro papá. Vamos, nos va a levantar. Entonces, Cafés (Santos) lo levanto, lo jalo de su mano y el Caín lo empujo, entonces, el Cafés (Santos) se ha vuelto blanco, para él el continente España (Europa), los mistis. Caín, por haber ayudado, se ha vuelto moreno, entonces, eso significa que todos los campesinos somos morenos. Entonces, por eso, la gente del campo somos campesinos parecido a España. Entonces, por eso, la familia de España son blancones, mestizos. En nombre de Caín del hijo menor, todos los campesinos somos morenos. Pero sí, dentro de ello, ni el negro, ni el blanco, ni moreno, no son de otro material, tampoco no tienen otro Dios. Somos hermanos. (Martín Champi, 84 años).

Martín, bajo el amparo de la religión cristiana, relata el inicio del poblamiento del mundo y muestra basándose en la familia de Noé que no existen diferencias entre los hombres. De esa manera, cada uno de sus hijos fue a poblar diferentes lugares con base en los colores de piel. Esa diferencia fenotípica es la única que resalta Martín y propone una igualdad en otros aspectos. Esta igualdad tomó un nuevo rumbo cuando apareció la reforma agraria. Desde ese hecho a la actualidad, se pueden ver los cambios que menciona Champi en su trabajo sobre el repaje del templo de Marcapata.

De la imposibilidad de tener un mejor acceso a Chiquis en los finales del siglo XX a los primeros años del presente siglo, se cuenta con una carretera que permite una mayor conexión de

las comunidades con el pueblo de Marcapata, tal como se ha mencionado líneas arriba. Ahora existe la posibilidad de llevar productos en mayor cantidad y poder venderlos en las ferias dominicales, donde la presencia de compradores locales o no, se ha ampliado.



Mapa 1. Ubicación del sector de Chiquis en el distrito de Marcapata. Fuente: Elaboración propia (Programa ArcGis)

Chiquis en la actualidad cuenta con un promedio de 30 a 35 familias que tienen como actividades principales la agricultura, una pequeña ganadería y otras actividades de servicios como albañilería. Años atrás, cuando la agricultura era una de las actividades principales, se tenía un corredor de intercambio con pobladores de Puno que llegaban mediante un camino y traían consigo carnes, queso, entre otros, para intercambiar con el maíz producido en Chiquis. Es de esas imágenes de visitantes de Puno que la representación de llamas en el *wasichakuy* es una muestra de su influencia en el distrito. Sobre este tema, uno de nuestros informantes nos decía lo siguiente:

IVC1. También nosotros practicábamos el trueque. Ellos (los de Puno) traían queso, carne hasta quispíño. Todas esas cosas por el lado de Puno. Y nosotros, ya también, acá, le dábamos maíz. Eso nosotros le llamamos un cambio, un trueque. Entonces, así.

CC. ¿Eso hace cuantos años se daba más o menos?

IVC1. Ya, eso era ya, hace 15 años atrás. De ahí ya, bueno, prácticamente, contamos con una carreterita y con eso no más ya ahora trasladamos.

Al no haber antes una carretera, la forma de vender los productos estaba muy limitada, por lo cual se recurría al trueque con otras comunidades fuera del distrito. Mayormente, esto se hacía con comunidades de Puno.

Años atrás, ante la falta de carreteras, solo se contaba con llamas para la carga del maíz, ahora los comuneros cuentan con caballos para llevar el maíz. Las llamas en gran parte eran de los comerciantes puneños que iban al sector de Chiquis a intercambiar productos, especialmente el maíz. Ahora, con la presencia de la carretera, los propios comuneros llevan a sus animales a recoger el producto y los comerciantes puneños llegan en sus camiones de carga para la compra y venta de productos.

Las cosas han tenido muchos cambios en los últimos años y más cuando se tiene como referencia a la carretera. Estos son algunos de los cambios que se han podido ver en el sector de Chiquis, en otras palabras, la presencia de las carreteras ha permitido la integración de las comunidades a un mayor flujo de comercialización de productos, pero no siendo aún el más óptimo.

11. ORÍGENES DE CHIQUIS

Otra de las partes importantes en el proceso de formación de Chiquis es la presencia de probablemente los dos primeros vecinos más notables que ha tenido, ellos son Agustín Huayllar y María Rosa Chankara, como primeros pobladores les dan dado unos sectores para que puedan tener un pequeño altar. A continuación, Martín nos comenta algo sobre estos altares.

CC. ¿Entonces, ahí te han enseñado lo de Agustín Huayllar y María?

MC. Ellos son vecinos notables de acá, del sector Chiquis. Después del diluvio universal o antes del diluvio, no sé, que será eso. No me explico yo también. Entonces, cómo dicen yo soy Chiquis *kinsaltar Intiqawarina*. Volteo aquella narigada *Auqasenqa*, ¿cuáles son los tres altares? Justamente ni yo mismo naciendo acá, ni me he dado cuenta. Entonces, él que está enterrado en el cementerio, ya abajito, hay un altar, el primer altar. Donde está

nuestro canchoncito con árbol de pino, es segundo altar. Tercer altar, principal, es acá, el sector Chiquis. Ya. Entonces, en nuestra casa, atrás, que se lo he vendido a compadre Feliciano, ahí hay un grandazo, entonces, acá está su cabeza (dibujando en el suelo), entonces, así, así y así. Entonces, cada rayita que estoy haciendo significa su camino.

Agustín Huayllar y María Rosa Chankara son los primeros vecinos de Chiquis después del diluvio universal. Su presencia ha sido tan importante que ha generado que tengan altares de los cuales las personas no deberían olvidarse. En la descripción se muestra que hay una mención al *kinsaltar* que vendría a significar tres tipos de altares. Para ello, otro de nuestros informantes nos ha mencionado la presencia de este camino de altares.

Acá, dentro del lugarcito (Chiquis), también hay otros apus. Hay Agustín Huayllar y María Changara. Estos están en el sector, no más. Y hay otro, este, como se llama, Troje-Taqe, son piedras, eso tiene su nombre. Acá no más está, al lado de nosotros, no más está. (IVC, 60 años)

Estos son los puntos para el conocimiento del *kinsaltar* en el sector de Chiquis. Cada uno de ellos está ubicado en forma de un camino y mencionan muchos informantes que deben ser valorados. Sin embargo, con el paso de los años, la fe y creencia en este tipo de representaciones se ha ido dejando de lado. Las personas ya no lo toman como algo serio e ignoran su presencia. Tal es el caso de los altares que anteriormente se han mencionado que muchas personas han empezado a olvidarse o faltarles el respeto. La conversación de Martín junto con Elizabeth brinda algunas características más.

MC. Acá nosotros entre Agustín Huayllar y María Rosa Chankara somos entre la esposa y el esposo. Ya. Nosotros somos casados, ustedes malcriados nos están orinando.

EC. *Chisi onqoychillan allchataka riki* (Anoche a lo arreglado lo han hecho enfermar, ¿verdad?)

MC. Ajá.

EC. *Maria Chankararaq chaypi kunan bañochanpas taqushanki*. (En María Rosa Chankara, ahí, ahora lo han hecho baño pintándolo con taku.

MC. *Noqa millani. Hoqari kay bañuykita, pero causanmi kayqa (...) altomisata hallpamus (...). Chaypi paguchata ruwanpuni cajonchata ruwaspa chay (llanancha) manapas nishuta onqochishan*. (Yo estoy afeado. Levanta ese tu baño, pero debe haber una causa (...) el

altomisa había entregado (...). Ahí el paqo siempre haciendo el cajoncito había hecho eso. Y no mucho estaba haciendo enfermar.

Acá se puede ver que en estos lugares las personas orinan y eso puede generar un daño o enfermedad hacia las personas. Martín aprendió sobre los altares de manera más directa a través de una experiencia con el *altomisa*, un evento en el que un sacerdote andino llama a los Apus para que puedan ayudar a los que necesitan algo.

Uno de los lugares que más llama la atención en Chiquis es una pintura rupestre que representa unas manos, denominado *Santuyuyq*, este está ubicado en las alturas del sector. Desde el mismo poblado de Chiquis hacia la zona de la pintura rupestre se tiene como unos 35 minutos de caminata. Muy poca información se tiene de estas pinturas, lo que mayormente se refiere es que fue hecho por el demonio. No podemos dar mayor información de esta pintura porque no sabemos a qué fecha puede remontarse, sin embargo, adelantamos a decir que pudo haber sido hecho por los primeros pobladores de Marcapata. A continuación, se presenta una conversación respecto al tema entre dos de los entrevistados.

IVC2. Acá también hay pinturas rupestres, ¿no? *Santuyuyq*.

CC. ¿A cuánto está para ir a visitar? ¿Lejitos está?

IVC2. No es tanto, hay camino pe. En el camino mismo está. Eso está, puedes ir a ver siempre. De qué tiempo todavía será esa pintura.

MC. Hay ratos que aparece clarito, hay ratos como se podría, está borradito. Después otra vez aparece claro. Así de vez en cuando no más aparece así.

IVC2. Pero significado *hoq chay kashan nin* (uno tiene eso, dicen) (...). Tiene puerta, la entrada.

CC. ¿Entonces, eso puede ser de los gentiles?

IVC2. Ah, no sé.

MC. No, antes de los gentiles, no sé en qué tiempo todavía será eso.

A pesar del transcurso del tiempo, los colores persisten y las representaciones de la cruz pueden ser efectuadas por los residentes, dado que la religión católica se mantiene en este ámbito. Esperamos que algún día pueda darse un valor a este bien patrimonial.

La presencia del *Santuyuyq* las pinturas rupestres que están en la parte alta de Chiquis, no tiene un fundamento en específico. Solo se sabe que hay momentos que está bien colorido y otros que no. Cuentan que esto se encuentra antes de los gentiles.



Imagen 3. Pinturas rupestres o Santuyuyq en Chiquis.

12. ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE CHIQUIS

Chiquis como uno de los 7 sectores de la comunidad de Sahuanqay, forma parte de la organización política de la comunidad; es decir, que cada vez que se renueva la junta directiva de la comunidad de Sahuanqay, siempre está un representante de Chiquis dentro de ella. En varias ocasiones he llegado a escuchar que los representantes de Chiquis ocupan cargos altos, como fue el caso de dos de mis informantes que ocuparon el presidente comunal en diferentes periodos.

La estructura de la junta directiva de la comunidad de Sahuanqay está integrada por:

- Presidente
- Vicepresidente
- Secretaría

- Tesorería
- Vocal
- Fiscal

Esta estructura está de acuerdo a la ley de comunidades campesinas (ley 24656), y muestra cómo está organizada la comunidad de Sahuanqay. Entonces, siendo cada uno de los miembros de la junta parte de cada uno de los sectores, ellos vienen a ser el o la representante de la comunidad dentro de cada sector. De igual manera, cada uno de los miembros de los sectores que estén reconocidos como comuneros calificados pueden participar dentro de las reuniones comunales y de esa manera poder ejercer sus derechos y cumplir con sus obligaciones. De acuerdo a Martín, existe la presencia de comuneros temporales, ellos son quienes vienen de otros lugares, mayormente de Cusco o de Madre de Dios para hacer trabajar sus terrenos de cultivo y posteriormente regresarse. Ellos, en la consideración de comunero calificado, no podrían entrar.

Una vez entendida la organización dentro de la comunidad de Sahuanqay, pasaré a dar una descripción del sector de Chiquis. Las primeras veces que iba a Chiquis, año 2015, no existía un letrero que anunciara tu llegada al sector, solo pude llegar de la mano mi papá quien es natural de este sector. Con el paso de los años se fue instaurando un letrero que informara de tu llegada a Chiquis. Es así que con ese letrero pude darme cuenta de algo: Chiquis es considerado como Centro Poblado; entonces, desde mucho más antes hay otra autoridad que existe dentro de Chiquis que vendría a ser el teniente gobernador. Esta autoridad viene a ser un representante del gobierno central, pero designado por el subprefecto del distrito. Las funciones que tiene este teniente son de representar al gobierno central y hacer que las relaciones dentro del sector y con otros sectores sean buenas, evitando las conflictividades.

Las autoridades que se han mencionado hasta el momento son aquellas que se rigen dentro del aspecto formal, es decir, que están reconocidas mediante la ley. Sumado a ello, se tiene otro tipo de autoridades que representan otro tipo de espacios de la vida social de los comuneros de Chiquis, a ellos se les hará una mención

- El *arariwa*, conocido como el guardián de las chacras, ejerce su función dentro de la jurisdicción y protege las tierras del sector.
- Juntas de agua, son los encargados de que los trabajos comunales de distribución de agua para que el líquido elemento llegue a cada sector. En lo que fue el 2022-2023 estuvieron

encargados de la ejecución y fiscalización del proyecto de saneamiento que se implementó en Chiquis.

- Los *qollanas* son aquellas personas líderes dentro de cada una de las actividades que se realiza dentro del sector de Chiquis. Como se pudo ver en los mitos de relatos de Chiquis, los *qollanas* fueron quienes lideraron la búsqueda de *Phuyutarki* o son quienes lideran el repaje del templo o *Wasichakuy*. Entonces, esta categoría de *qollana* se relaciona directamente con ser líder y eso implica que su imagen imponga respeto.
- Los catequistas son otros de las figuras con influencia política dentro del sector de Chiquis, ya que el sector está muy influenciado por las creencias católicas, la presencia del catequista también tiene un espacio de influencia en las actividades cotidianas y rituales dentro del sector.

Además de este tipo de organizaciones, dentro de Chiquis se puede encontrar los comedores populares, el vaso de leche, pensión 65 entre otros. Estas organizaciones van desde agrupaciones internas del sector a las que son organizadas por el municipio.

CAPITULO III: LA NATURALEZA EN CHIQUIS

Cuando se empezó a tocar el tema de la naturaleza en la presente investigación nacían muchas dudas y eso se debía a que si dentro de una comunidad andina-quechua-hablante se podría encontrar una palabra que la pudiera definir de forma completa. Esta pregunta nace, ya que muchos de los esfuerzos que la antropología ha tomado para dejar de ser antropocéntrica, comprenden un grupo de estudios etnográficos desarrollados en las zonas amazónicas y andinas.

De esta manera, los primeros esfuerzos para este objetivo pueden ser representados por Philippe Descola (1988), Eduardo Viveiros de Castro (1992) y en la actualidad la etnografía de Eduardo Kohn (2021), todos estos para la zona amazónica. Sin embargo, al momento de emprender este trabajo se trató de poner en el campo muchas de las reflexiones que estos trabajos daban a conocer sin llegar a muchos puntos de coincidencia, es por ello que para ponernos en contexto se hizo una revisión a trabajos etnográficos como los de Valderrama & Escalante (1988), Javier Ricard Lanata (2007) y Washington Rozas Álvarez (2007) para conocer el contenido del ritual que se relaciona con la presencia de los Apus y la Pachamama, que a priori pueden representar nuestra primera definición de naturaleza.

Ya en los últimos años se han dado una serie de investigaciones en la zona andina que tratan de generar un concepto de naturaleza que va más allá de encasillar todo a una simple dualidad y se enfocan en dar un concepto mucho más amplio y relacional, es decir, que todo lo que existe se da mediante interacciones. Estos estudios están representados por Marisol de la Cadena (2015), Geremia Cometti (2016) y Guillermo Salas Carreño (2019).

Entonces, gracias a la aproximación etnográfica, se podrá tener mayores posibilidades de definir la tan complicada naturaleza que a menudo termina siendo uno de los temas más conocidos dentro de la antropología, pero muy poco tratados en relación con su uso dentro de trabajo de campo. Para este caso los pondremos a prueba en Chiquis.

1. LA ANTROPOLOGÍA DE LA NATURALEZA Y LA COMUNIDAD ANDINA

La naturaleza en los términos de una persona de a pie puede ser definida como todo aquello que nos rodea y no ha recibido ningún cambio por la mano del hombre. Tan simple como esa definición quizá no la encontremos cuando empezamos a reflexionar más sobre esta palabra,

porque la primera respuesta representa una forma de ver las cosas, y tiene que ver en el cómo identificamos y relacionamos las cosas dentro de una sociedad. Entonces, una persona de otro país que haga el mismo ejercicio de pensar la naturaleza, pero bajo sus propias creencias, pensamientos y opiniones, quizá no sea del todo parecido. Ahora, vayamos un poco más lejos, una persona de una comunidad amazónica o andina tendrá, obviamente, un concepto diferente y hasta existe la posibilidad de que el término naturaleza no exista dentro de su lenguaje. Es ahí donde queremos rastrear los caminos que nos puede dar la antropología para definirla.

Sin tratar de remontarnos mucho en el tiempo, empezaremos con una de las citas más representativas en la historia de la antropología, aquella que fue hecha por uno de los antropólogos más famosos, nos referimos a Claude Lévi-Strauss, que sostiene que

[...] todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a la norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y particular. (1985, p. 41)

Entonces, en esta aproximación, Lévi-Strauss le da el nombre de naturaleza a un gobierno aparte, un espacio donde la cultura no tendría cabida. De ahí ya es conocido la intención de demostrar que el paso de uno al otro vendría a ser el tabú del incesto, sin embargo, los términos de parentesco para nuestra primera finalidad no nos serán de mucha ayuda. Al definir que la naturaleza es el reino de lo universal y que no tiene normas, uno puede imaginarse una naturaleza libre y sin límites, pero por la propia experiencia sabemos que no es así. Esto se debe a que la aproximación de Lévi-Strauss se funda en la forma en como una persona puede ser socializada, entonces, una persona expuesta a la naturaleza no tendrá las mismas particularidades frente a aquella que creció dentro de una sociedad. Pero, ¿para qué importa todo lo que se ha estado mencionando? La respuesta no puede ser del todo sencilla a causa de que, en vez de intentar definir, quizá estemos complicando más el tema. Quizá otro ejemplo nos ayude un poco más a entender este proceso. Durante muchos años se ha estudiado que lo que es naturaleza no puede ser considerado cultura, sin embargo, se han dado algunos hechos que han podido cambiar esa perspectiva, Descola (2003) toma algunos ejemplos como: 1. Los animales como personas jurídicas; 2. Los ejemplos de la psicología experimental que establece semejanzas entre los niños de 1 año con los chimpancés frente a reacciones de su entorno; 3. La presencia de la cultura animal tomando en cuenta las condiciones geográficas. Cada uno de estos ejemplos muestra que de alguna

manera la división establecida entre naturaleza y cultura no se ha mantenido con el paso del tiempo.

La misma intención de separar a la naturaleza y la cultura da el inicio de la modernidad. Sobre este punto, Latour (2007) muestra en los estudios de la modernidad que dentro de la reflexión misma de la sociedad se han dado trabajos de mediación y purificación para sostener la constitución moderna. Esto quiere decir que mientras más se separe los polos de naturaleza y cultura, lo que se pueda crear en ese umbral se define como humano, no humano y una nueva categoría híbrida, todos ellos se mantienen gracias a esos trabajos. Entonces, lo social corresponde a lo humano, lo natural a lo no humano¹⁴ y lo híbrido a lo que Descola anteriormente mencionaba: la mezcla de ambos polos. ¿Cuál es el problema? Dejamos de ver la unificación de las cosas para mantenernos en una visión dualista de las cosas. Es por ello que Latour menciona que los modernos, aquellos que han separado la naturaleza y la cultura, son culpables de su propio éxito, pero sin sustento, ya que es imposible separarlos.

Lo que significa que no nos hallamos ante *dominios*, sino ante un solo y mismo *concepto* dividido en dos partes que se encuentran ligadas, si puede decirse así, por un fuerte elástico. (...) Nacieron juntas, tan inseparables como unos hermanos siameses que se hacen caricias o se pelean a puñetazos sin dejar de compartir el mismo tronco. (Latour, 2017, p. 29)

En otras palabras, el plan de hacer una separación entre naturaleza y cultura corresponde a miradas que la modernidad trae consigo, por lo cual puede nacer la pregunta ¿una comunidad campesina es moderna? Si consideramos que la comunidad no separa, sino que relaciona por principios de complementariedad y reciprocidad¹⁵, entonces, la comunidad campesina quedaría definida como pre moderna; sin embargo, esa definición quedaría solo para fines de relacionarla con la propuesta de Latour. Esa no es la finalidad de esta parte.

De esta manera se puede ver que durante una buena parte de nuestra historia de las ideas, no únicamente en la antropología, se pretendió separar a la naturaleza y cultura, es así que en respuesta a ello se introdujeron nuevas corrientes que tratarán de entender este cambio dentro de los estudios de la naturaleza; para la antropología se dio el denominado giro ontológico que como

¹⁴ Damos el papel de no humano a aquello que no comprende dentro de su significado lo referente a la persona humana, por lo tanto, en esta descripción está incluida la naturaleza, aunque de manera genérica.

¹⁵ Ver Van Kessel & Enríquez Salas (2020)

su mismo nombre indica da un giro en torno al ser que estudia, dejar los estudios antropocéntricos y enfocarse en otro elemento, el que nos rodea: la naturaleza; en palabras de Kohn, se puede definir a la ontología “como el estudio de la ‘realidad’-una que abarca, pero no está limitada a los mundos construidos por los humanos.” (2015, p. 312; traducción mía), entonces, la forma de tomar ontología como estudio de la realidad significa, dentro de la antropología, usar las herramientas metodológicas y teóricas que tiene para poder estudiarla. La metodología es la etnografía; la teoría, la cultura misma. Por esa misma razón es que se ha tomado con mucho interés los estudios etnográficos que han desarrollado este tema y cómo han utilizado la teoría de la cultura para poder realizarlo.

Dentro de las propuestas establecidas para esta nueva apertura en el estudio antropológico resaltaré dos: la propuesta de modos de identificación y relación de Descola (2001, 2003; 2013) y la del perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro (2010). Empezando por el primero, Descola, al querer generar una suerte de clasificaciones, para no inducir a ese quiebre entre naturaleza y cultura, propuso cuatro modos de identificación entre los humanos y no humanos, estos son: naturalismo, totemismo, animismo y analogismo. Cada uno de ellos toma parte en las semejanzas y diferencias, interiores y exteriores, entre los humanos y no humanos. El naturalismo, semejanza externa y diferencia interna, es propio de las culturas occidentales que dan por sentada la separación entre naturaleza y cultura, los demás tienen particularidades que el trabajo de campo ha permitido ejemplificar; el totemismo tiene que ver con las semejanzas externas e internas, esto más que nada visto en poblaciones australianas; el animismo, se define por la semejanza interna y la diferencia externa; y el analogismo que interna o externamente es diferente. Por otra parte, la propuesta de Viveiros de Castro se enfoca en un punto de vista propio de las poblaciones amazónicas, el cual denomino perspectivismo amerindio. Este se desarrolla dentro de la propuesta del multinaturalismo. ¿Qué quiere decir todo esto? Es bien conocida la propuesta política del multiculturalismo y la interculturalidad, la primera hace referencia al conocimiento de existencia de muchas culturas y la segunda a la convivencia entre todas ellas; por el contrario, el multinaturalismo propone la existencia de muchas naturalezas y una cultura. Esto lo hace en razón a que cada animal, planta o ser viviente ve al mundo bajo una perspectiva diferente, porque está definida para mundos diversos. Una persona ve a un animal como animal, y viceversa, pero entre animales se pueden ver como personas.

Tomando en cuenta las dos propuestas que muestran una manera diferente de ver a la naturaleza en relación con las personas, se podría sugerir a priori que el perspectivismo es una forma de animismo, deduciendo que la forma de interioridad sea igual para todos; sin embargo, el perspectivismo sectoriza esa visión de las cosas para cada especie. Todo ello es aún más visto en la relación de cazador y presa, el animismo puede brindar a cada uno de estos actores características sociales, mientras que el perspectivismo generaría diferencias bien establecidas.

Después de esta breve reseña de las más importantes teorías dentro del giro ontológico de la antropología, quiero aterrizar al contexto donde se realiza la investigación: la zona andina. Para ello, Tantaleán (2019) hace un recuento de las formas en las cuales se ha ido utilizando consciente o inconscientemente esta propuesta en los estudios andinos, uno de esos ejemplos es la ontología en los estudios etnográficos. Es en estos estudios donde se retoma uno de los conceptos antropológicos más conocidos, pero actualizando su definición: el animismo. Es así que retomar el concepto de animismo hace que la propuesta de Descola, de alguna manera, pueda ser aplicada a la realidad andina, ya que al momento de relacionarlos con aquellos que somos semejantes en lo interior, corre un flujo de intercambios que dentro de las comunidades se puede interpretar como reciprocidad. Sobre esto, Descola menciona que

Como modo de identificación, el animismo puede ser especificado por lo menos a tres tipos de relación: depredación, reciprocidad y protección (...). La reciprocidad (...) define esos sistemas anímicos en los cuales las relaciones entre humanos, así como entre humanos y no-humanos [categoría para definir plantas, ríos, montañas, etc.], son alimentados por un constante intercambio de servicios, almas, comida o vitalidad genérica. La creencia dominante en estos sistemas es que los humanos tienen una **deuda** hacia los no-humanos, notablemente por la comida que estos últimos proporcionan (2001, p. 115).

Entonces, contamos con los elementos necesarios para poder usar la propuesta del animismo y estudiar a la naturaleza y de alguna manera poder definirla, sin embargo, en este punto hay algo que quisiera recalcar para conocer a fondo a este tema. Si ponemos en contraste el animismo, definido como la semejanza interna y la diferencia externa, se está diciendo que aquello que es no humano es parecido a las personas, a nosotros, internamente; sin embargo, en muchos casos, las diferencias de jerarquías entre los humanos y los entes que pasaremos a definir Apus y Pachamama no es del todo igual, sino que se basa en el contexto. Con esto quiero decir que las

relaciones se dan en lugares precisos y con acciones de alguna manera determinadas. Para ahondar en este tema, Allen menciona lo siguiente:

Si seguimos la terminología de Descola, la mayoría (probablemente todas) de las culturas andinas son analogistas. De hecho, cualquiera que esté familiarizado con el juego de relaciones evidenciadas en el registro etnográfico y etnohistórico andino podrá reconocer la precisión de esta designación. Sin embargo, prefiero no usar el término analogismo porque oscurece el animismo que sí existe en las orientaciones ontológicas andinas. Coincido con Marshall Sahlins (...) en considerar que el analogismo es simplemente un animismo con énfasis jerárquico. (2019, p. 277)

Aquí hacemos una pausa para poder interpretar todo lo que hasta el momento se ha descrito. En un primer momento, se ha tomado la propuesta animista de Descola para poder entender a la naturaleza y de esa manera poder definirla, al menos con las herramientas teóricas, sin embargo, como segundo punto vemos que, dentro de la etnografía y etnohistoria andina, como menciona Allen, la mayoría comunidades andinas son analogistas. Uno de los ejemplos que podemos encontrar en este punto es el estudio de Geremia Cometti (2016) para dar a conocer la propuesta analogista entre los Q'eros, ya que hay ciertas particularidades que nos llevan a conocer a las comunidades andinas como jerarquizadas en cuanto a poder y capacidad de *animu*¹⁶. Es así que Cometti menciona

Además, otra forma de sistematizar el universo de las singularidades en las cosmologías analógicas consiste en jerarquizar (...). Los Q'eros no se escapan de esta práctica, aplicable horizontalmente, es decir con los otros miembros de la comunidad o de manera general con los seres humanos, y verticalmente, es decir con los Apus, la Pachamama, los espíritus de los machula, las piedras, los fenómenos atmosféricos, las alpacas, las papas, etc. (2016, p. 183; traducción mía)

Por lo que se puede ver, existen aproximaciones de la propuesta del analogismo a jerarquizar a los participantes dentro de las relaciones. Esa es una práctica que se ha dado durante

¹⁶ El *animu* se relaciona con el concepto de fuerza vital, algo que comparten todos los seres del mundo. Para Ricard Lanata (2007) viene a ser la “fuerza eficaz” que da vida a todas las cosas. Sin embargo, dentro del juego de palabras que puede generar espíritu, *animu*, *sami* o alma, se prefiere tomar las definiciones que Cometti (2016) toma en cuanto a que el *animu* es la energía vital que todos tienen, humanos y no humanos, mientras que el *sami* es la energía intercambiable en los ritos andinos que puede también verse como un aliento al momento de hacer el soplado de la coca o *phukuy* (Allen, 1981)

los estudios etnográficos que de alguna manera los separan de un modelo animista. Sin embargo, separarlo no significa que no tenga algunos elementos para su comprensión, por ello, uno de los elementos también que se pueden encontrar en la comunidad andina es la transfiguración que pueden tener los Apus, Pachamama, *machulas*, entre otros a través de los rituales o de los sueños (Descola & Lloyd, 2013), y estos elementos sí representan al modo animista.

Entonces, ¿cómo definimos esta relación con lo que pretendemos denominar naturaleza? Allen menciona un aspecto importante en todo este entramado teórico, la propuesta de Marshall Sahlins (2014) para resumir en pocas palabras lo que ha tratado de poner Descola sobre la mesa, en otras palabras lo que se denomina animismo no es más que un concepto que engloba a las demás relaciones opuestas al naturalismo; por ello el animismo por sí tiene sus propias particularidades, pero, por el contrario, Sahlins define al analogismo como un animismo jerarquizador y al totemismo como un animismo que sectoriza. Con estos puntos sobre la mesa, la propuesta de analogismo-animismo no será mencionada, sino que se tomará el animismo jerarquizador como lo propuso Allen líneas arriba.

Al brindar una forma de entender la antropología de la naturaleza y trayéndola hasta la realidad andina, se ha recorrido muchos pasajes de diferentes autores que, a base de su experiencia y conocimiento de la zona andina, nos serán de mucha ayuda en la investigación. Pero, ¿qué es naturaleza? Si seguimos la postura desde el punto de vista animista, se puede definir como algo que nos rodea y con el cual tenemos interacción. No obstante, pasaremos a la parte del trabajo de campo para profundizar en el tema y de ahí poder tener las primeras conclusiones.

2. LA TEORÍA EN EL CAMPO EN EL SECTOR DE CHIQUIS

La mejor manera de saber si una teoría cumple en determinados contextos es ponerla a prueba. Es de esa manera que la propuesta animista como primer acercamiento tuvo que ser auxiliada por el trabajo de campo de otros antropólogos. Entonces, para conocer la perspectiva de la naturaleza en el caso del sector de Chiquis, debemos conocer su forma de vida y cómo estas actividades hacen que se relacionen con el medio que los rodea.

Para conocer el modo de vida de Chiquis, me hospedé en la casa de Martín y Elizabeth, mis abuelos. En esa experiencia me di cuenta de que una de las principales características de la vida en la comunidad campesina es la jornada que empieza a las primeras horas del día. Desde muy

temprano los comuneros se alistan para ir a la chacra o pastear a sus animales. Por su parte, Martín hace la oración de la mañana, junto con Elizabeth. Terminado el rezo de la mañana, se dirigen a la cocina a calentar la comida de ayer o preparar el desayuno con los alimentos que tienen a disposición.

Una vez tomado el desayuno parten a la chacra o hacia los animales, es así que uno de nuestros informantes (IVC 2, 57 años) mencionaba lo siguiente:

CC: En primer lugar, este, ¿cómo es un día, así, para ti en el campo? Desde que te levantas hasta que termina el día.

IVC 2: Bueno, acá, pues, hay mucho trabajo. Siempre nosotros nos levantamos temprano, después, a veces vamos a la chacra, hay veces cuando tenemos animales, también, madrugamos a nuestros animales. Después llegamos, desayunamos, después a la chacra. De ahí también todo el día trabajando. Después tenemos *picchu*, después del *picchu*, también. *Picchamos* coquita siempre. Siempre normal es la coquita en el campo, cuando trabajas. Después hora del almuerzo, de ahí también otro *picchu*, de ahí ya, pues, hora de descanso. De ahí llegamos a la casa, ahí descansamos tomando nuestra cena. Ya descansamos pe. Hasta el otro día.

El día a día en Chiquis comprende las actividades de la chacra o del cuidado del ganado, en cada uno de esos lapsos existe un espacio para el *picchu* que significa masticar la coca. Esto es uno de los elementos más particulares en la vida de la comunidad campesina, ya que son estos momentos en los cuales la persona descansa para poder seguir avanzando en sus actividades, pero dentro de sí también guardan una relación con el medio ambiente. Uno de los ejemplos que el trabajo etnográfico nos puede dar es el desarrollado por Allen (1981) donde se define como *runa*, termino quechua para denominar a los hombres, a quienes *picchan* coca, debido a que esta actividad puede traducirse como el resumen de su experiencia cultural. Una forma de vida.

En el caso de la vida de las mujeres, la rutina puede ser de igual manera en cuanto al apoyo al esposo, sin embargo, cuando ello no pasa, se tienen que quedar en casa para hacer las labores del hogar y cuidar de la casa hasta la vuelta del esposo. Sobre ello, Elizabeth nos comenta

ACC. ¿Imayna sapa p'unchay puriyinyki Chiquispi? Sayariskaykimanta hasta tarde

puñunaykama imakunatas ruwanki ch'isiaq, ruwanaykipa. (...) Sayarikaykimanta pacha.

ACC. ¿Cómo caminas cada día en Chiquis?
Desde que te levantas *hasta tarde* hasta que

duermes, ¿qué cosas haces en el día? Desde
el tiempo que te levantas

EC. *Mañanamanta chakrata ruwayku, machallata puriyku sara llankaq. Machallata puriyku hasta las 4 de la tarde. Sahuanqayta puriyku sara llankaq hasta 4 de la tarde. Puna papa yapuq puriyku hatun chinchasta, 5 de la mañana lloqsiyku, 6 de la tarde chayanpuyku. (Ata) puriyku, huch'uy chinchasta puriyku kaqlлатаq. Cincuta lloqsiyku, seis chayamuyku. Kanchapatata qatimayuta puriyku, qatimayu. Qatimayuta purillaykuta papa yapuq kaqlлатаq. Cinco de la mañana puriyku, seis de la tarde chayamuyku. Qocha qonqata puriyku papa yapuq. Chakrata kamallapuniy puriykuyqa.*

EC. Desde la mañana trabajamos la chakra. A machalla vamos a trabajar maíz. A Machalla vamos *hasta la 4 de la tarde*. A Sahuanqay vamos a trabajar maíz *hasta las 4 de la tarde*. Vamos a barbechar la puna papa al gran norte. *5 de la mañana* nos despertamos, *6 de la tarde* llegamos. Vamos al pequeño norte, caminamos. A las 5 nos levantamos, a las 6 llegamos. A Kanachapata, al Qatimayu, vamos. Solo vamos al Qatimayu a barbechar la papa. *Cinco de la mañana* vamos, *seis de la tarde* llegamos. A la laguna Qonqa vamos a barbechar la papa. A la chakra vamos a hacer.

EC. *Wasipi ch'isiaspaq taqsakuyku, animalchakunaman qarana. Ima qolqachu chayman purina. Hina wasipi ch'isipa pacha taqsana. Tarde cenay listo suyana chakra puraqta. Awana, pushkana, tejina; wasipi kaspaga*

EC. En la casa para el día nos lavamos, a los animalitos (...). A los depósitos de alimentos vamos. Como en la casa en el día se lava la ropa. En la tarde se cena y listo, se descansa en la chakra. Coses, hilas, tejes. En la casa estando.

Las jornadas empiezan desde muy temprano 4 o 5 de la mañana para ir a la chacra, ayudar con la siembra o cosecha, tanto para la papa como el maíz. El regreso a casa se da entre las 4 a 6 de la tarde, depende cuán lejos uno se vaya y que actividades esté realizando.

En el caso de las mujeres no se van directamente a la chacra, sino que preparan los alimentos para los comuneros y muchas veces llevan el almuerzo a los hombres cuando están en el trabajo. Además de preparar alimentos, las mujeres, limpian la casa, cuidan y dan de comer a los animales, lavan la ropa, y de ahí cenan y a descansar para día siguiente. Es particular ver esta distribución de las actividades dentro de una unidad doméstica, ya que corresponde a una funcionalidad en todo el sentido de la palabra (Allen, 2008a). Sin embargo, cuando se presentan algunas ocasiones en las cuales el esposo debe ir a trabajar a otros lugares, las mujeres junto con

los hijos son los que se encargan de las actividades de la chacra o del ganado. Esto lo pude ver en una de las cosechas del *Hatun Tarpuy*, en el cual los hombres trabajaban de lunes a viernes, teniendo solo los fines de semana para continuar con la cosecha.

Por otro lado, con relación a lo que dijo nuestro anterior informante, sobre los descansos, Elizabeth, también, nos ha dado algunos alcances para poder tomarlos en cuenta, de los cuales tenemos:

ACC: *¿Hayka kutita chakrapi samakun?*

ACC. ¿Cuántas veces descansas en la chacra?

EC: *Kinsata. Tutamanta sayku, tawa (...)*
Tutamanta sayku, tutamanta hallpa, doce, doce, la una, las tres, cuatro samarikuy.

EC. Tres veces. En la mañana, descanso de la mañana, *doce, doce, la una, las tres, cuatro* me descanso.

ACC. *Tutamanta hallpa, 12 punch'ay, tarde hallpa, chantataq lloqsipunku, riki*

ACC. El descanso de la mañana a las 12, descanso de la *tarde*, en eso se levantan, verdad.

EC. *Ari.*

EC. Sí.

Son tres los momentos en el día en los cuales se tiene un descanso. Primero, a en la mañana, a medio día y en la tarde. Las horas pueden cambiar, pero son las veces en las que se toma el tiempo para reposar, *picchar* un poco de coca e invitar a los Apus y la Pachamama.

Entonces, la función de los descansos y de la coca guarda un significado dentro de la vida misma de la comunidad, ya que permite que las fuerzas vuelvan al cuerpo y, además, son un momento de interacción y ejercer un *ayni* en cuanto a compartir las hojas de coca; por esa misma razón Allen (1981) menciona que la coca tiene un papel de reciprocidad porque se comparte entre las personas, y de igual manera funciona de mediador. Es aquí donde hacemos el primer acercamiento a la naturaleza en Chiquis porque antes de cualquier *picchado* siempre se hace un *phukuy* o soplado a los Apus que rodean a la comunidad, y en este caso al sector. Esa actividad de soplar la coca proporciona un elemento clave en la relación que las personas puedan tener con la naturaleza, brinda un vínculo de confianza que espera ser devuelto en forma de mayor energía para las actividades o, a la postre, un buen producto. Sobre este elemento uno de nuestros informantes relata.

Bueno, prácticamente para todo eso (se les sopla), para cualquier cosa, ya sea para trabajar nuestra chacra, venerar a nuestros animales, para todo, algo que te va a salir bien. Hasta para ti mismo, siempre de todas maneras a los Apus. A los Apus más nosotros lo, como se llama, los más mentados, este, Sawanqay¹⁷ (Pukara), Pinkulluni, después, este, Tururuni (Toqoruni) se llama, Choquechanka, y también siempre el Pachatusan. Todos ellos nosotros desde aquí nosotros siempre le ofrecemos y hablamos siempre esas palabras. Acá, dentro del lugarcito (Chiquis), también hay otros apus. Hay Agustín Huayllar y María Changara. Estos están en el sector, no más. Y hay otro, este, como se llama, Troje-Taqe, son piedras, eso tiene su nombre. Acá no más está, al lado de nosotros, no más está. (IVC 1, 60 años).

De esta manera, se logra introducir dentro de la investigación a los Apus Sawanqay Pukara, Pinkulluni, Toqoruni, Choquechanka y Pachatusan. Esos son los que representan tanto a la comunidad de Sahuanqay como al distrito de Marcapata. A ello podemos sumar los propios del sector de Chiquis que vienen a ser Agustín Huayllar y María Chankara, que se relacionan con el relato de Martín en cuanto al origen de Chiquis; de igual manera con el Troje-Taqe que vienen a ser piedras que se ponen en los almacenes de la casa.

Con esta primera descripción logramos encontrar el primer eslabón en la búsqueda de un conocimiento de la naturaleza en Chiquis, aquel que puede incluir a los Apus. Sin embargo, en esta descripción de las cosas, hay un elemento que no debe ser obviado: la presencia de la Pachamama. Como anteriormente se había observado, Ricard Lanata (2007) mencionaba que en las poblaciones donde se dedicaban al pastoreo había más presencia de los Apus que la Pachamama, ya que la última representaba a las sociedades agrícolas, y viceversa; en este caso definimos la relación de Apus y Pachamama como Latour (2017) define la relación de naturaleza y cultura: íntimamente relacionados. En otras palabras, no se puede a la Pachamama sin los Apus.

Sobre la consideración de los Apus y la Pachamama se puede encontrar muchas propuestas para definirlos y de esa manera poder tratar de entenderlos, sin embargo, esos esfuerzos tienen muchas limitaciones de las cuales este estudio también cuenta. De los primeros estudios dentro de la comunidad andina, Allen (2008a) define a las deidades andinas como los nevados, cerros o

¹⁷ Para efectos de diferenciar la comunidad del Apu, se ha decidido nombrar a la comunidad como Sahuanqay y al Apu como Sawanqay (Pukara).

Apus con la categoría de *tirakuna* una aproximación que incluye el pluralizador *kuna* del quechua junto con la dicción *tira* que tendría su equivalente de tierra; la influencia que estos tienen depende del lugar donde se encuentren porque de acuerdo a ello su poder puede ser ejercido. Es con ellos con los que se establece relaciones mediante la hoja de coca y a través de las ofrendas mediante despacho. Por otro lado, tenemos la presencia de la *Pachatira* o Pachamama, este vocablo contiene el *pacha* que tendría una variedad de significados “*Pacha* puede referirse tanto a todo el cosmos como a un momento experimentado brevemente” (Allen, 2019, p. 227) y al igual que en la primera definición *tira* vendría a ser tierra. Ambos elementos cumplirían la definición de naturaleza dentro de su ámbito de estudio.

Por otro lado, tenemos a la propuesta de Marisol de la Cadena (2010) que define tanto a la Pachamama y los Apus como *earth beings*, que puede ser traducido como seres de tierra, y de esa manera darle una agencia —acción política— a la naturaleza. Estos elementos existen mediante la interacción que se tenga con ellos, con definirlos no basta, ya que dentro de la propia relación son más que eso.

Una última propuesta de acercamiento a la definición, sobre la base de los trabajos que se han venido dando a lo largo de la zona andina, es el concepto de *ruwal* o su equivalente de lugar. Salas Carreño (2019) cambia por el término de lugar por el de *ruwal*. Esto viene con relación al concepto de lugar mismo, en el cual se puede hablar de uno mientras haya conocimiento de este y se haya establecido alguna suerte de relaciones que lo puedan conectarlo con algún aspecto o momento de la vida; o sea, la forma en la cual se vive dentro de un lugar también ayuda a definirlo. Es mediante las relaciones que estos parajes demuestran agencia o intencionalidad.

Entonces, dentro de la literatura antropológica encontramos las denominaciones de *tirakuna*, *earth beings* o *ruwales*, que corresponden al sector donde cada antropólogo ha desarrollado su trabajo de campo. En el caso de Chiquis en ningún momento se ha logrado escuchar ninguna de estas palabras, mucho menos la propuesta de Marisol de la Cadena, por obvias razones; en cambio, siempre se ha optado por mencionar a los Apus y la Pachamama como tales, es por esa razón que durante el trabajo me referiré a ellos de esa manera. El tratamiento de los Apus y la Pachamama dentro de los estudios andinos es conocido, ya que se ha referido que los animales, en el caso de las sociedades pastoriles, pertenecen al Apu y que los animales con fibra o lana han sido entregados por la Pachamama (Flores Ochoa, 2020a).

Pero, ¿de qué manera nos ayuda la teoría para ponerla a prueba en campo? Con relación a ello podemos definir que el Apu “[...] es el espíritu del cerro (*urqu*); no tanto en cuanto el cerro esté habitado por un espíritu, sino más bien en el sentido de que el cerro es un *apu*, un espíritu tutelar, un jefe”. (Ricard Lanata, 2007, p. 54), junto a ello es quien pone un orden a las cosas que comúnmente conocemos y permite la vida dentro de la comunidad o, en términos generales, de un *ayllu*. Ese poder puede ser expresado desde el punto de vista de los comuneros de Chiquis (IVC 3, 45 años):

CC. Y tú, ¿cómo consideras al Apu? ¿El Apu es, este, uno como nosotros o es alguien, un ser superior, o sea, no tiene nada relacionado con nosotros?

IVC 3. Yo pienso que los Apus deben ser algo superior porque son poderosos, pe. ¿No? Porque, a ver, mi abuela me contaba de que los Apus tienen poder, ¿no es cierto?; entonces, no es similar, pues, al poder que ellos tienen, ¿no? Entonces, ellos pueden curar, te pueden proteger, hasta es, pues, tu esto... el, tu guardián: el que te cuida, el que te guía. Tu estrella como dicen, ¿no?

El poder de los Apus se expresa en las acciones, buenas o malas, que puedan hacer a niveles personales o comunales. Entonces, de acuerdo a Ricard Lanata, esta característica de ser ordenador y poderoso, se cumple dentro de Chiquis. Esta es una forma de verlos, ya que mientras más localizado este una comunidad la presencia de Apus se hace más específica, esta característica está conectada con la presencia de un animismo jerarquizador como el que se ha mencionado líneas arriba.

Además, Ricard Lanata describe dentro de sus estudios al Apu Pachatusan, el principal para el distrito de Marcapata. Esta aseveración se puede complementar con lo mencionado por otro de nuestros informantes (IVC 4, 66 años):

CC. ¿A qué Apus más que todo se encomiendan?

IVC 4. Más que todo creo Qollana son, Huahuallani, Sawanqay Pukara, Pachatusan.

CC. ¿A los tres?

IVC 4. Ellos son qollanas.

Pachatusan puede definirse como Sostén del cielo o Eje de la Tierra (Ordoñez Santisteban, 2020) y viene a ser en sus faldas donde el poblado de Marcapata se ha asentado. Es el Apu principal a nivel del distrito y es considerado uno de los Qollanas. Como se ha descrito al inicio de la investigación, los Qollanas son aquellos títulos brindados a quienes son los líderes y encabezan los diferentes trabajos dentro de la vida en comunidad. Por ello, en la visión de las cosas de las comunidades de Marcapata, incluyendo al sector de Chiquis, se le considera al Pachatusan como uno de los más importantes. Sin embargo, una de las particularidades de las relaciones animistas en la comunidad es la tendencia a la jerarquización de los Apus. No es igual un Apu ubicado en una comunidad de Ocongate a una ubicada en Marcapata, y de la misma manera no sería igual un Apu ubicado en la comunidad de Qollana Marcapata a una ubicada en Sahuanqay; lo que quiero decir es que un Apu actúa en un determinado espacio y es ahí donde puede ejercer su agencia e intencionalidad, de la misma manera que las personas pueden interactuar con él.

Para los intereses de la investigación, en el caso de Chiquis, la situación es igual de particular al momento de interactuar con los Apus, ya que se tienen los siguientes:

CC. Por ejemplo, en Chiquis, ¿qué Apus nos rodean?

IVC 2: Acá, pues, nos rodean Pinkulluni, Sawanqay Pukara, al frente Huahuallani.

Mientras un Apu esté más cerca de un lugar en particular, mayor será su presencia y podrá ejercer su poder y relacionarse con las personas. Junto a la descripción de estos Apus, también se tiene los lugares conocidos como *kinsaltar* dentro de Chiquis y esto es

Acá, dentro del lugarcito (Chiquis), también hay otros apus. Hay Agustín Huayllar y Maria Changara. Estos están en el sector, no más. Y hay otro, este, como se llama, Troje-Taqe, son piedras, eso tiene su nombre. (IVC 1, 60 años).

Chiquis, entonces, está rodeado por tres Apus y la conformación del *kinsaltar*. Con cada uno de ellos se pone en contacto en la medida de los intereses de la comunidad o de los comuneros. Ya que muchas de las acciones diarias, como se ha podido ver, requieren los descansos y el *picchado* de coca. Es ahí donde se hace presente las relaciones que los Apus puedan tener con los comuneros de Chiquis.

Generar la creencia hacia un Apu es un proceso de convivencia o cohabitación, como menciona Salas Carreño (2019), uno no vive en el lugar, sino que vive con el lugar. Es así que en

esa convivencia se pueden presentar ciertos eventos que generen que las personas crean en un determinado Apu. Este es el caso del Apu Pinkulluni en el sector de Chiquis; por muchos años dentro del distrito de Marcapata se celebraba la fiesta de la cruz (3 de mayo) peregrinando al Apu Pachatusan; por ello, muchos comuneros dejaron en el olvido a sus Apus que los rodeaban y ese mismo olvido se veía reflejado en la poca cantidad de producto o la muerte de sus animales. La historia fue contada en una conversación con Martín y el informante IVC 2 (57 años).

CC. ¿Cuál es la historia del Pinkulluni?

MC. Allá en el cerro hay una cruz grande, en una piedra grande, así como tallado.

CC. Una cruz dentro, o sea, en el Pinkulluni.

IVC 2. Y eso también es como una puerta, algo así. *Mana chayna maypipas kanmanchu.*
(No habría eso en ningún lugar)

MC. *Manapuni maypipas (Siempre no había).*

IVC 2. Eso, *noqapas* (yo también)

MC. *Mayqenta ichaqa* (cualquiera, pero) escribiendo *hinalla* (solo así). Pero cuerpo *cuerpopuni* (siempre con cuerpo), de este tamaño, a esta altura.

CC. Ah, grande es.

IVC 2. Grande es, también

CC. O sea, ¿eso ya estaba allí cuando ya vieron ya?

IVC 2. Sí, pero *allinta riki* (bien, verdad) mama grande *willasqasunki* (había avisado)

MC. *Apay allinta willakuwan* (Trajo con un buen cuento)

IVC 2. Ella ha sido como un autor, *riki*. (verdad)

MC. Ella como autor era pe. A ella le ha aparecido, pues, eso.

CC. ¿A quién, a quién?

IVC 2. A mi abuelita había aparecido, pues. Así fragante.

CC. ¿Sí? ¿Y hace cuánto tiempo?

IVC 2. Tiempo ya. *Hayk'a watanichu kakuman chay* (Cuántos años habrá sido eso), tío. Unos cien tantos.

MC. Así debe ser.

IVC 2. Ciento veinte o treinta, *aqnallachu* ya.

MC. Más o menos va por allí.

CC. ¿Hace tiempo ya a tu abuelita le apareció?

IVC 2. Ajá.

CC. Entonces, desde allí, empezaron a...

IVC 2. No, a ella pe. *Payqa riki manchakuyman runakunaman rimaypas kachun*. (Ella, verdad, se había asustado hablando de eso).

MC. *Manchakuy* ya.

IVC 2. Tenían miedo, dice, pe. Porque su marido, su esposo dice, era medio celoso, ajá, y por eso no quería contar a nadie. Y también en sus sueños le había dicho (...), se había enfermado tres meses, *imayna*.

MC. *Maskha piña yakapun*.

IVC 2. *Ari, mana willakusqanmanchu*. (Sí, no había avisado). Eso de lo que no aviso, se había enfermado.

MC. En su sueño dice que estaba hablando, en su sueño le había dicho entonces cuando desperté un misticito había subido a esa roca para que vaya a verlo

IVC 2. *Chay p'unchaymanta riki, hay mijuychis kapun nishanki*. (Desde ese día, verdad, hay nuestra comida está, están diciendo).

MC. *Chaymantaq cheyka*. (Después de eso).

IVC 2. Antes no había, dice que acá había pobreza, no producía papa, nada

MC. A lo menos en esa recta, hasta ahorita es buen producto da la papa.

El cuento, sobre la abuela de este informante, muestra esas relaciones entre la religiosidad andina y la católica. Al aparecer una cruz en el cerro Pinkulluni, empieza la historia de peregrinación cada tres de mayo. De manera particular, su abuela fue quien dio inicio a esta creencia. Con esta aparición se ha empezado a tener una mejor producción por estos lugares, ya que antes se consideraban áridos. Anteriormente, al no tener un sitio donde velar a la cruz, muchos del sector de Chiquis iban a visitar al Pachatusan, sin embargo, una vez tomada en cuenta esta experiencia en Chiquis, se ha vuelto una tradición ir hasta el Pinkulluni. Entonces, al hacer una visita por la fiesta de la cruz, hay una respuesta de parte del mismo Apu para todas las actividades que harás. Es gracias a que se recordó a este Apu que el crecimiento de los productos y demás en Chiquis comenzó a ser más vistoso, llegando a ser la envidia de otras comunidades. Su relación con el Apu en referencia a la peregrinación, velada, fiesta y despedida hace que Chiquis sea un lugar donde crezca todo y no haya pierde

Al volver a Chiquis y dejar de peregrinar al Pachatusan que está ubicado en Marcapata, el Pinkulluni se volvió uno de los Apu en los cuales se tiene mucha más fe, por ello, al momento de volver a recordarlo y hacer las peregrinaciones del 3 de mayo, la producción volvió a mejorar. De esa manera se pueden ver las relaciones recíprocas¹⁸ que pueden existir entre los hombres y la naturaleza y de igual manera las consecuencias que pueden resultar del quebrantamiento de estas relaciones.

Por otro lado, es mediante los sueños en los cuales se puede ver esa transfiguración tan vista dentro de las ontologías animistas. Y es así como se le aparece a la abuela de nuestro informante mediante un sueño, entonces ¿es posible que el Apu haga soñar? La respuesta la podemos ver aquí

El *apu* puede «hacer soñar»: *musqhu-chi-y*: hacer que el otro sueñe. Se dice también «hacer, fabricar sueño»: *musqhuychay*. ¿Cómo sería ello posible, si no es a través del *animu*, que es el verdadero sujeto de percepción (tiene ojos) y de la acción (tiene boca, habla)? Tenemos que entender el verbo *musqhuchiy* de manera más literal: los *apu*

¹⁸ Estas relaciones la defino como recíproca, pero bajo dos elementos particulares: simétricas y asimétricas. Mayer (2004) define al *ayni* como una reciprocidad simétrica, mientras que la *mink'a* tiene más contenido asimétrico. La primera se hace entre iguales o equivalentes; los segundos están afectados por las jerarquías. Teniendo en cuenta la presencia de jerarquías entre humanos y los Apus y Pachamama, las relaciones recíprocas entre ellos serán asimétricas.

«producen» el sueño en el espíritu del soñador, es decir que ellos «ordenan» su *animu*, de tal manera que él «vea» los sueños. (Ricard Lanata, 2007, p. 99)

La presencia de los sueños en muchos casos puede ser relacionado con las buenas cosas. Si te sueñas con los Apus o la Pachamama, te irá bien en las actividades que hagas, sin embargo, a veces también puede ser tomado como una forma de reclamo frente a las acciones que haces o el olvido que ejerces. Sobre esto se desarrollará más adelante.

Hasta este punto hemos tratado de definir el poderío de un Apu en relación a un determinado lugar, pero no hemos hecho referencia a la Pachamama. Rozas Álvarez (2019) hace hincapié en dos términos para poder definir a los Apus y la Pachamama: fuerza y poder, ya que son estas deidades las que las ejercen. En este punto desarrolla lo siguiente:

[...] sin embargo, la distinción que explican los comuneros más sabios acerca del *Apu* y *Pachamama*, está en su forma de conceptualizar el poder y su manifestación que emana de ellos, vale aclarar, entre unidad y multiplicidad. *Pachamama* simboliza la unidad con la idea de una fuerza generalizada e infinita y el *Apu* la multiplicidad como una fuerza particular. (Rozas Álvarez, 2019, p. 251)

Entender a estos elementos de la naturaleza de la comunidad, nos permite conocerlos mediante sus acciones que desprenden poder y fuerza en relación a las personas en un lugar. Sin embargo, algo que sí podemos tomar en cuenta es que hay jerarquías en torno a los Apus y su poder; en cuanto a la Pachamama, podemos decir que es su presencia es ubicua, no por algo lleva en si misma el término *Pacha* que evoca al tiempo en el más amplio sentido de la palabra.

Cuando se propuso pensarlos como una unidad, con el trabajo de campo nos dimos cuenta de algo, son una unidad complementaria, es decir, se los considera como esposos. Dentro de los principios que guían la vida en los Andes, nos encontramos con el de relacionalidad y complementariedad; una persona existe en grupo, no por sí misma y las oposiciones no son contrarias, sino complementarias. Eso significa que no hay muestra de conflicto, es la cooperación que se muestra (Van Kessel & Enríquez Salas, 2020). Al tener en cuenta ello Martín nos menciona:

La Pachamama es, este, significa una madre. La madre nos cría, ¿no es cierto?, haciendo comer, haciendo vestir, haciendo nuestra limpieza, así igualito el fruto de la Santa Tierra

estamos comiendo. Cualquier producto de cualquier nación, de cualquier continente es la gracia de Dios, trabajado en la santa tierra. Entonces, entre Santa Tierra y ente los Apus son marido y mujer, así es. Tal conforme, a ver con su abuela, ella es mujer y yo soy varón, somos entre esposos.

La Pachamama se complementa con los Apus. Ellos nos crían¹⁹, ese uno de los términos más importantes al hablar de las relaciones que se pondrán a conocer a lo largo de la investigación. Entonces, ellos tienen muchas semejanzas a la forma en la cual las personas vivimos en la tierra, pero a la vez son diferentes a nosotros porque el poder que ejercen no es compartido por nosotros. Lo que podemos hacer es agradecerles mediante diversos actos rituales que permitan una vida armónica dentro de la comunidad.

Otro de los puntos que existe entre los Apus son las relaciones de parentesco, ya que entre muchos de ellos se tratan en una relación de amistad y se pueden comunicar como nosotros, Martín decía:

(...) entre Choquechanka, entre Pachatusan, Sawanqay Pukara, son amigos. Ellos están en contacto no más. Tal conforme en la gente también con otro pueblo, con pueblo lejano, somos amigos. Ahora, todavía, hay celular, en celular, entre profesionales también están conversando, igualito ellos también como si fuere estarían conversando en celular están conversando mentalmente.

Al margen de las relaciones de parentesco que puedan identificarse como el matrimonio entre los Apus y la Pachamama, se puede conocer que entre Apus conversan entre ellos respetando sus localidades y jerarquías (Allen, 2015), por ello, es importante comportarse de una buena forma y siempre guardando respeto y cariño por los Apus y Pachamama, de lo contrario los castigos no pueden ser de una parte, sino de otras más.

3. EL PODER Y JERARQUÍAS EN CHIQUIS

Un tema que ha quedado pendiente en poner en consideración a la jerarquía de Apus, y a ello vamos. En uno de los días de escarbe de papa de la campaña del *Hatun Tarpuy*, nos tuvimos

¹⁹ En quechua sería *uyway* y es la manera en la que los Apus y la Pachamama brindan protección a los comuneros de Chiquis. Este es un modo de relación que se inscribe dentro de los modos de identificación propuestos por Descola (2001; 2013)

que dirigir a unas de las suertes ubicadas como a 45 minutos de Chiquis. Durante 3 días escarbamos toda la papa y al terminar el escarbe, Elizabeth saco unas hojas de coca y agradeció a los Apus por permitir el escarbe en el lugar. Cerca de nosotros estaba el Pinkulluni y hacia él se refirió. Al igual que otras jornadas, juntamos todo lo recogido y nos llevamos algo de lo que se escarbó. Aquí se puede observar que se agradeció al Apu que estaba más cerca, pero no se hizo lo mismo con los otros que hemos ido mencionando. Esto se debe a la presencia que tienen los Apus dentro de las localidades, lo que genera una suerte de jerarquías.



Imagen 4. Elizabeth soplando hojas de coca hacia el Pinkulluni

Pero, ¿quién dono de poder a estos poderes a los Apus a la Pachamama? Aquí la respuesta no es tan fácil como uno pudiera imaginarse. Cuando en mis primeros viajes a Marcapata y a Chiquis me dedique a observar el nivel de acciones que los comuneros tenían con la naturaleza, me decía a mí mismo que las relaciones con aquellos entes están siendo desarrollados desde la formación de la civilización andina, es así que la respuesta podía tomarla, a priori, desde esa perspectiva. Más equivocado no podría estar, la historia de cada localidad es diferente. Es así que me dediqué a hacer las preguntas que me permitan conocer la fuente de poder que tienen cada uno de los seres de la tierra, o como hemos dicho, no humanos; entonces, dentro de los relatos me encontré con una aproximación bastante particular y que de alguna manera rompe con la

consideración de los estudios animistas. Es así que nuestro informante, en una conversación con Martín, nos comentó:

CC. (...) uno de los puntos que me dices es que, si nosotros damos algo a la tierra, ¿significa que los Apus y la tierra tienen vida?

IVC 2. Supongo, creo que en la biblia también dice, ¿no tío? (a Martín) Segundo poder tienen los Apus. Los Apus siempre existen.

Esa fuerza y poder que se le brinda a la naturaleza es dada por un superior a ellos que vendría a ser Dios. De esta manera, al preguntarle a Martín este aspecto de la vida dentro de la comunidad, este hizo el hincapié.

En caso mío, a la vez creía y a la vez no también. Ustedes creen que estos cerros altos, Apus, ¿qué no tienen su poder? Ellos también son poderosos, segundos poderosos son ellos porque el Dios mismo le ha dado su poder para que ellos también ellos sean segundos poderosos. Ya. A ver alguien se encontrará en la biblia, ya sea en la carta, ya sea en el evangelio. Ya sea en Antiguo Testamento. Entonces, una fecha con IVC 3 estábamos haciendo la oración de la mañana en la capilla y yo le dije, bueno, vaya buscándome tal libro, yo voy a estar haciendo rezar a la gente. Buscando, de un momento a otro, de frente había deshojado ese libro que justamente siempre habría sido segundo poderoso los Apus grandes. Ellos también tienen su contacto, tienen su convenio.

Uno de los fundamentos que se expresa en el trabajo de campo es la consideración de los Apus y la Pachamama como segundos poderosos. Este punto es brindado desde la perspectiva católica ya que es la religión más difundida en todo el sector. Martín es el catequista de Chiquis aún en su avanzada edad; así que durante una de sus tertulias asegura haber encontrado el motivo para fundamentar que los Apus y la Pachamama son los segundos poderosos en esa jerarquía de entidades. Para el caso de la Pachamama, Martín mencionaba lo siguiente:

CC. ¿Cuándo dices que Dios es el que es el primer poderoso y los Apus son los segundos poderosos, en qué nivel queda la madre tierra o está igual que los Apus?

MC. No. La Pachamama es, este, significa una madre. La madre nos cría, no es cierto, haciendo comer, haciendo vestir, haciendo nuestra limpieza, así igualito el fruto de la

santa tierra estamos comiendo. Cualquier producto de cualquier nación, de cualquier continente es la gracia de Dios, trabajado en la santa tierra.

El sector de Chiquis es uno donde se puede encontrar una gran cantidad de creyentes católicos, es por ello que la presencia de Dios es ubicua, está en todas partes. Es así que la creencia compartida es que Dios ha creado a los Apus y la Pachamama como los segundos poderosos después de él. Esta definición está lejos de las primeras aproximaciones de los teóricos del giro ontológico porque introducimos a un actor más en la ecuación, es más, aumentamos algo que quizá en algunos contextos es suprimido.

Dentro de los estudios elaborados en la provincia de Quispicanchi, Marzal (1970) muestra, en un estudio de la imagen de Dios en Urcos, algunos puntos que para esta parte de la investigación es necesario mencionar. Uno de ellos es que la religiosidad andina, está centrado en Dios, a pesar de la presencia de los Apus y la Pachamama. De alguna manera, el rol que cumple el Dios cristiano es relacionado con las cosas importantes de la vida, mientras que los Apus y la Pachamama se relacionan para la agricultura o ganadería. Del mismo modo, cuando se van a hacer peticiones a Dios, no se va con las manos vacías. Esa forma de petición es conocida como la reciprocidad asimétrica dentro del estudio de las relaciones con la misma naturaleza. Por otro lado, vemos que la presencia de lo andino y lo católico se entremezclan, sobre ello se puede decir que “No existen conflictos de fe entre las dos creencias, puesto que van por caminos que no se entrecruzan, aunque se pueden aproximar produciendo confusión. Se recurre a una de ellas cuando se considera que una u otra es mejor” (Flores Ochoa, 2020b, p. 128). Es de esa manera que el carácter práctico de los comuneros se expresa en esa decisión de ver cuál de ambas creencias en un contexto definido es mejor.

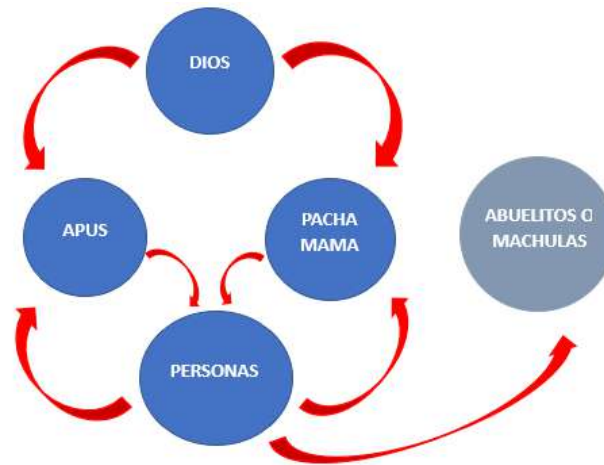


Gráfico 1. Relaciones entre las jerarquías entre Dios, Apus y Pachamama con los hombres. Además, se incluye la presencia de los abuelitos o machulas. (Elaboración propia)

Teniendo en cuenta que la presencia de Dios es parte fundamental en la percepción de las cosas de los comuneros de Chiquis, ya se puede dar la primera aproximación que su poder proviene de un poder mucho más grande. Tomando a Dios como el que da poder, de ahí ya podemos tener un acercamiento a la jerarquía en cuanto a poder dentro de niveles nacionales o internacionales, regionales, distritales y así sucesivamente.

En primer término, encontramos al Ausangate que viene a ser el más poderoso de los Apus por su estatura; por ello, tiene una voluntad fuerte y ordena sobre todos los demás. (Ricard Lanata, 2007). De igual manera Martín menciona:

Ahora, dentro de los Apus también, no son poderosos iguales. Ausangate, mundialmente, más poderoso que de todos los Apus. Estoy segurito que de otros países también se sopla, siempre alcanza algún despachito.

Quien es considerado el más poderoso de los Apus es el Ausangate, es quien está primero en la jerarquía. Esa visión es compartida a nivel no solo de Perú refieren muchos de los informantes. Es allí donde recae su importancia y donde siempre los comuneros se dirigen al momento de brindar con alguna bebida o soplar las hojas de coca.

Siendo el Ausangate el principal Apu, los que están rodeando Marcapata y sus comunidades también influyen mucho en la relación que los comuneros de Chiquis tengan con ellos. En cuanto a la perspectiva distrital de Marcapata se han podido conocer tres Apus: Pachatusan, Sawanqay Pukara y Choquechanka, son amigos y hermanos que se pueden considerar

los Qollana del distrito. Adentrándonos más en las localidades, para la comunidad de Sahuanqay se tiene al Apu Sawanqay Pukara. Sobre este Apu tenemos una particular anécdota.

CC. Entonces, este, bueno, pues, acá para Sahuanqay es importante Sawanqay Pukara.

MC. Sawanqay Pukara y el Pachatusan, pero de Sahuanqay, siempre es Sawanqay Pukara, Tururuni.

IVC 2. *Sahuanqay pukarapiña riki*. (Ya en Sahuanqay Pukara, verdad).

MC. *Sahuanqay pukarapiña*. (Ya en Sahuanqay Pukara)

IVC 2. *Ankikira* chatito pero poderoso *ninkupuni*. (siempre dicen).

MC. Aunque chatito pero poderoso (risas) buen cuerposo.

Las características que le pueden dar a la naturaleza se relacionan con la fuerza, aspecto y demás. Ese es el caso del Apu Sawanqay Pukara es considerado pequeño, pero no por eso dejara de tener su poder y su relevancia dentro de la comunidad.



Imagen 5. El Apu Sawanqay Pukara, ubicado a la derecha. Cumple su descripción, chiquitito, pero poderoso

Por último, para el sector de Chiquis tenemos a los Apus Sawanqay Pukara, Pinkulluni, Toqoruni, Huahuallani y los conocidos como el *kinsaltar* Agustín Huayllar, Rosa María Chankara

y el Troje-Taje. En un resumen se pueden ver los siguientes Apus que rodean a Marcapata, Sahuanqay y Chiquis.

Apus y altares de Chiquis		
Marcapata	Sawanqay Pukara	
	Pachatusan	
	Choquechanka	
Sahuanqay y Chiquis	Sawanqay Pukara	
	Togoruni	
	Pinkulluni	
	Kinsaltar	Agustín Huayllar
		Rosa María
		Chankara
		Troje-Taje

Cuadro 7. Apus y altares en Chiquis. Fuente: elaboración propia

4. LA NATURALEZA VIVIENTE EN CHIQUIS

Al dar un aspecto de la vida a las cosas que están en la naturaleza, dentro de ellos a sus componentes base como los Apus y la Pachamama, entonces, se vive en un todo viviente, es decir, que lo que nos rodea está vivo y eso es uno de los principales acercamientos que tenemos desde diferentes estudios etnográficos, así como de las experiencias de campo. Morveli, en base a sus estudios de Huama, provincia de Calca, describe que

Para estos campesinos, el suelo y el agua son seres con vida y distinguidos por su complementariedad y polaridad sexual. La visión que tienen estos pobladores del suelo y del agua no es solamente que sean un recurso natural, sino que además son seres que gozan de vida, gozan de sexualidad y son complementarios. (2020, p. 36)

Como este ejemplo podemos encontrar muchos más a lo largo de los estudios andinos, lo que nos parece importante resaltar es que la consideración de vida implica, en sí misma, una interrelación establecida entre la naturaleza y el hombre.

De las propuestas que hemos mencionado como *tirakuna*, *earth beings* o *ruwales*, cada una se expresa dentro de su contexto en relación a una población. En otras palabras, existen porque se relacionan con las personas, y de alguna manera también se puede explicar en el sentido contrario: relacionándote tu brindas una parte de la energía vital que posees hacia los Apus y la Pachamama. Ese elemento es el que es compartido y es parte de la relación entre los hombres y la naturaleza. Es

aquí donde pretendo poner en campo una de las propuestas establecidas por Ricard Lanata, la propuesta de *animu* y *sami*. El *animu* lo define como la “fuerza eficaz” que anima las cosas. Es así que

Cada individuo, o cada grupo de individuos, posee un *animu* particular. Existe uno para cada persona, para cada animal (o, a lo sumo, para cada rebaño), cada planta (o cada semilla, o cada especie de plantas cultivadas), cada formación mineral singular (prominencias, crestas rocosas, etc). (Ricard Lanata, 2007, p. 79)

Todo elemento de la naturaleza posee un determinado *animu* esa fuerza eficaz que permite que las cosas tengan una agencia o intencionalidad. Por otro lado, existe casos en los cuales ese *animu* se puede materializar, este es el caso del *enqaychu* que viene a ser la materialización de esta fuerza en piedras que representan al rebaño del ganado de alpacas (Flores Ochoa, 2020a). Sin embargo, en este estudio se quiere hacer una revisión mucho más amplia del tema. Es así que ahora tocaremos otro de los puntos que se consideran en este estudio, que es el *sami*.

Ricard Lanata define el *sami* como el don que se comparte en los rituales; o sea, al momento de interactuar con los Apus y la Pachamama, no se comparte el *animu*, sino que ese don recibe el nombre de *sami*. Uno de los ejemplos donde se puede encontrar este aspecto de intercambio, se puede ver en los trabajos del *phukuy* de la coca (Allen, 1981). Entonces, en los actos rituales hay un elemento que puede ser intercambiado. Mientras que el *animu*, contraparte del concepto de alma o espíritu, se mantiene en el cuerpo de la persona, aun así, esta pueda fallecer, el *sami* es el don compartido. Para tener un mejor concepto de *animu* y *sami* utilizaremos la siguiente definición:

Es sobre la base de dos observaciones que yo distingo el *sami* del *animu* ya que ellos serán utilizados como sinónimos, a veces de la misma manera por los Q'eros. Yo definiría el *animu* como una ‘esencia o sustancia que anima a todos los seres o las personas’ y el *sami* como una esencia o sustancia que es compartida y transferida por todos los seres o personas. (Cometti, 2016, p. 181; traducción mía)

Las características del *animu*, espíritu, alma o *sami* dentro del contexto andino casi son las mismas. Sin embargo, algo que resalta Cometti, tomando en cuenta los estudios de Ricard Lanata, es la presencia del aliento compartido para la transferencia del *sami* en las relaciones con la

naturaleza, de la misma manera que Allen describe el *phukuy* de las hojas de coca o cuando estas mismas son quemadas.

De esta manera, lo que se recibe dentro de las relaciones entre los hombres y la naturaleza puede ser reconocido como comida o una relación de comensalidad (Salas Carreño, 2019) y que su fin último no sea el compartir comida per se, sino de intercambiar el don o *sami*. Sobre este aspecto yo tengo un recuerdo de una relación de igual manera con los Apus.

Años atrás, en el 2015, pude ser partícipe de las interacciones directas con los Apus mediante la mediación de un sacerdote andino. Para ello se puso una cantidad de comida y bebida sobre la mesa.

Ya que en mi casa se hizo un altar, para darle un inicio se tuvo que hacer la invitación a un sacerdote andino con la finalidad de que lo pueda inaugurar, de tal manera que tuve que estar presente junto a mis papás. Después de unas oraciones del sacerdote, mezclando oraciones en quechua y español, se escuchó la entrada de un ave, como un cóndor, cuyas alas aleteaban muy fuerte y su pisada fue oída de manera extravagante. Era uno de los Apus que nos rodeaban, teniendo en cuenta las condiciones de localidad. Cada uno lo saludó. En ese momento yo era aún muy joven y no le di la importancia debida, ahora lo veo con otros ojos. Pude escuchar a 2 Apus y diferenciarlos por la tonalidad de sus voces. Si mi memoria no me falla, uno de ellos fue el Apu Saqsayhuaman que aparentaba tener voz femenina. Después de ese saludo, que era para inaugurar el altar, los Apus pasaron a comer lo que habíamos dejado en la mesa, ya que se escucharon los ademanes. Al final, después de la despedida, prendimos la luz y la comida seguía igual, nada había cambiado, pero una de las consideraciones que en ese momento moldearon mis acciones fue lo que me dijeron: “ahora esa comida no tiene sabor”.

Con base en la experiencia de este tipo podemos sacar alguna suerte de conclusiones. Una de las primeras es la transfiguración que pueden tener los Apus en relación con los sacerdotes andinos en medio de ese acto ritual, una de las características del animismo; segundo, la presencia del Apu en un determinado lugar y su representación como un ave, un cóndor que llega cansado después del largo viaje que hace desde lejos; y el tercero, el consumo de los alimentos sin tocarlos. Este último punto guarda relación con lo que hemos mencionado en este apartado. Es claro que la visita de los Apus no es por voluntad de ellos, sino que lo hacen a raíz de la petición de las personas, es por ello que debes recibirlos con mucha amabilidad. Lo mismo que una persona

puede hacer con cualquier visita. Entonces, la presencia de comida en la mesa representa esa consideración a los Apus que han venido a visitarte.

Al consumir los Apus la comida, no consumen el alimento tal cual, sino su esencia, lo que hemos denominado como *sami*, es así que ese *sami* es confundido muchas veces con el sabor tal cual de las cosas. Ese *sami* compartido también se comparte al momento de hacer el *phukuy* de *kintusqa*, el *challasqa*, la quema o entierro del despacho. La finalidad de estas acciones es compartir ese *sami* con los Apus y la Pachamama.

Entonces, esa naturaleza viva se da en relación con ese flujo de intercambios que realizan los hombres con la naturaleza en diferentes momentos de la vida diaria. Como lo menciona Martín:

Ahora, entre coca y vino, hay que meter a la candela porque el olor lo huelen ellos. Así en *ch'allasqa* no más lo echas, no. En candela siempre la coca, este, apesta pues a lo lejos. Entonces, ese olor no más lo cogen ellos (los Apus y la Pachamama), pe.

5. LOS ABUELITOS O MACHULAS EN CHIQUIS

Cuando estábamos en la cosecha de maíz, pude observar las construcciones que están presentes en Sahuanqay. Martín me contó que todas las construcciones que se han visto en ese lugar fueron hechas por los abuelitos o también conocidos como los machulas o ch'ullpas que vienen a ser los seres que estuvieron en la tierra antes de la aparición del sol. Ellos son quienes hicieron muchos de los andenes que se ven en Chiquis. Ellos no son creación de Dios, nacieron antes de la aparición del sol. Son denominados los *auqa sukha* (enemigos barbudos). Su casa lo hicieron por el este, se equivocaron y el sol los termino por quemar. Son quienes, además, fastidian a las mujeres en sueños.

Estos sitios, por la historia común que los habitantes del sector de Chiquis y la comunidad de Sahuanqay le dan, merecen respeto. Ese es uno de los motivos que influye a que las personas le den lo que tienen. En este caso se les sopla un poco de coquita y se les da la bebida que se está tomando, preferentemente es la chicha o el trago. Estas actividades están relacionadas con las relaciones que establecen los comuneros de Chiquis con la naturaleza, aunque los *machulas* no la representen tal cual, su importancia recae en el poder que pueden ejercer sobre los vivos.



Imagen 6. Chacras de maíz con los andenes hechos por los machulas en la zona conocida de Sahuanqay

Durante mi estancia en Chiquis recibí dos historias que tienen que ver con la relación con los abuelitos o *machulas*, la primera fue de Martín.

Ah, cuando yo estaba velando mi maíz, claro, en mis sueños me estaba acercando a un viejito, después de, justamente, casi lo he visto de este tamaño (tamaño pequeño) un viejito con poncho de oveja plomo, con su sombrero de oveja también, igual que el sombrero del *ch'ayaski*, los *ch'ayas* no más ya acostumbran a ese sombrero. Ahora también el *ch'ayas* ya no acostumbran ya. Ya se ha olvidado. Con esa clase de sombrero, entonces, levanta ese tulazo de toro que se retire tu hermano, entonces, a mi lado el machete, me acercó también en mi sueño pues, en mi sueño, que se retire tu hermano. Entonces, era como mi alma oficial esa sogá de *chawar* y machete. No me dejaba acercarme. De ahí me desperté casi he visto de este tamaño (muy pequeño) un viejito, pero así enanito no más con poncho de oveja con su sombrero de oveja taka también; entonces, al toque me levante, me *picche* mi coquita, me fume mi cigarro, trayendo mi *wayunka* (maíz cosechado, pero no pelado, se

pone en las casas para representar abundancia) a media noche me he venido de susto, ya no me dejaba dormir pues. Entonces, como que era no *picchaba* todavía esa fecha coca pues, yo, poquito no más como quien cumple la orden no más. Entonces, desde ese día hasta hoy día, comienzo a *picchar* coca, a fumar mi cigarro.

Entonces, es posible verte con los gentiles en las actividades que tú realizas. Este es el caso de Martín que se vio con uno cuando estaba en su chacra de maíz y había decidido quedarse a dormir. Y entre sueño y sueño lo pudo ver, al reaccionar frente a ello, tuvo que actuar rápido y despertarse. Frente a esa experiencia, obtuvo un aprendizaje: desde ese momento empezó a *picchar* más coca y fumar cigarro compartiéndolo con los gentiles.

En las chacras de maíz existen unas pequeñas construcciones chozas o *sara chuclla* (Yamamoto, 1981) donde se puede descansar y cocinar cuando sea el momento, durante el día. Por otro lado, la temporada del maíz es caracterizada por la presencia de lluvias y estos lugares son los mejores para cobijarse. Existen veces en las que los comuneros se quedan a pasar la noche para continuar con los trabajos al día siguiente. Desde la experiencia de Martín, él ya no se queda en esa casa de la *chakra* de maíz.



Imagen 7. Martín en su choza en las chakras de maíz

Otro de los relatos relacionados a los *machulas* es la de nuestro informante IVC 1 (60 años) que menciona:

CC. Entonces, también, siempre se le hace presente un poquito (a los gentiles).

IVC 1. Siempre, de todas maneras, un despachito, siempre. En carnavales se da eso. Aja. Siempre le estamos alcanzando porque hay gentiles verdaderamente acá alrededor de nosotros no más. Hay bastante, muchas veces cuando de repente te metes a la cueva así, hasta te puede dejar paralizado, así pues, los gentiles. Hasta hoy día existe esa situación. Nosotros hemos bajado a sembrar maíz, nos estábamos regresando, te estoy hablando de acá de tres años o cuatro, no tres años así no más te estoy hablando. Estábamos subiendo de la chacra del maíz para arriba, en el caminito hay gentil que casi nadie veía. Unos cuantos, pero se daban cuenta. Por curioso nosotros nos hemos acercado cuatro personas, justamente había habido cadáveres, así, y después que pasa, un amigo no tenía miedo y sacó. Ese momento no ha pasado nada, ajá, no ha hecho nada; al día siguiente total, así se ha puesto (muestra sus manos tiesas).

En cuanto a los gentiles o *machulas* se tienen experiencias en Chiquis. En su mayoría se les hacen despachos para la época de Carnavales, ya que existe la creencia que son antepasados. Esto se puede relacionar con las descripciones que realiza Martín respecto a la influencia que han tenido en la historia de Marcapata y su presencia en Chiquis. Por lo tanto, si no estás en reciprocidad con ellos, también pueden ocasionarte daños y una muestra de ello es lo que le paso a Martín en su casa de la *chakra* de maíz o a la persona afectada en el relato de nuestro informante.

Dentro de las descripciones antropológicas del tema tenemos diferentes aproximaciones. Una de ellas es las elaboradas por Allen (1982) que menciona dos diferentes tipos de gentiles: uno denominado *machula aulanchis* y el *machu*. El primero tiene que ver con los ancestros de la comunidad de Sonqo, en Paucartambo, que pueden dar un buen augurio para las cosechas, por eso se menciona que “la Pachamama hace que crezca, pero los *Aulanchis* hace que crezca bien”; a diferencia de ellos los *machus* son aquellos espíritus que pueden infligir daño, especialmente de noche, ya que provienen del mundo de las sombras y sus vientos producen enfermedad, pero llegan a fertilizar la tierra.

Otro acercamiento a la presencia de los *machus* o más bien de su origen los trata Gose (2016) que menciona que el origen de los gentiles o *machulas* desde una perspectiva histórica

tiene que ver con el olvido de los *mallkis* o momias después de la imposición del cristianismo. Entonces, la aparición del sol que se menciona en la muerte de los gentiles viene a ser representado por el mismo cristianismo, considerando que se ha dejado a la religión de las poblaciones de ese entonces, considerándolas como paganas. Al olvidarse de los antepasados, estos devinieron en lo que hoy conocemos como gentiles o *machulas*.

Para el ámbito de nuestro estudio, el distrito de Marcapata y el sector de Chiquis, Sendón (2010) realiza un estudio exhaustivo de los mitos del *ch'ullpa*, *machula* o gentil en Marcapata. De esta manera, hace un registro arqueológico y mitológico para llegar a Marcapata. En cuanto al relato arqueológico, primero, se menciona que las *ch'ullpas* son construcciones erigidas por indios llameros entre las provincias de la Paz (Bolivia) y Tacna (Perú); segundo, que vienen a ser las ruinas de las ciudades que estuvieron antes de la conquista española: pueblo de los gentiles. Por otra parte, en el relato mitológico, su origen tiene mucho que ver con lo que menciona Martín: la anterioridad al sol. Y, con ello, se tienen diversos conceptos con base en el contexto geográfico, como en el mencionado por Allen, para el caso de Colquepata, provincia de Paucartambo. Sin embargo, en los casos registrados de los gentiles en Ocongate, se mencionó que algunos pudieron irse hasta Madre de Dios y en ese trayecto convertirse de *ch'ullpas* a *chunchus*, en esta transición se cumple la semejanza morfológica de su denominación.

En los ejemplos mencionados por Sendón se puede interpretar que los gentiles, *machulas* o abuelitos en el caso de Marcapata están relacionados con construcciones y la aparición del sol. Por ello, en el registro que el antropólogo argentino tiene para Marcapata, se tiene los siguientes alcances.

En primer lugar, se trataría de un límite espacial y ecológico sobre el que pasa la línea divisoria entre las tierras altas y las tierras bajas en esta porción de los Andes sur-peruanos; entre las poblaciones pastoriles dedicadas a la crianza de camélidos al pie de las faldas del Ausangate y aquellas otras comprometidas en el trabajo agrícola y, asimismo, entre estas poblaciones agrícola-pastoriles y aquellas del piedemonte amazónico. En segundo lugar, se trataría de un límite geográfico y político surcado por los trazos que separan los valles interandinos quechua y el altiplano aymara o, en otros términos, los territorios inabarcables del Collasuyu y los no menos inhóspitos del Antisuyu. En tercer lugar, se trataría de un límite social que demarca el universo quechua, rico y civilizado, del universo de la ceja de

selva, pobre e incivilizado - remitiendo, en una misma asociación, a aquella otra demarcación entre los aymara y los uro-chipaya de las regiones lacustres del altiplano. Finalmente, se trataría también de un límite temporal en el sentido de que, tanto en la memoria como en el paisaje, todavía permanece el registro de una pre humanidad difícil de asir, que contrasta con la condición humana actual. (Sendón, 2010, p. 163)

La presencia de los *ch'ullpas* o abuelitos dentro de Marcapata tiene una significancia propia con su historia, ya que significaría un límite espacial, temporal, social y geográfico. El espacio nos define hasta qué punto llego a tener influencia las *ch'ullpas* dentro de la historia de Marcapata porque su presencia no se escucha más allá del territorio andino; el tiempo porque nos da un concepto de la presencia de la aparición del sol o del cristianismo como lo menciona Gose (2016); en el aspecto social, se toma en cuenta que las *ch'ullpas* o los abuelitos no tienen características humanas, sino que son pre humanas y existe aproximaciones que sus descendientes llegaron por el río Araza hasta Madre de Dios convirtiéndose en *chunchus* forma en la cual se les llama a la gente de la selva.

Entonces, a base de lo mencionado por nuestros informantes y la recopilación de la información etnográfica, podemos definir a los *machulas* o abuelitos como unos ancestros que vivieron en las tierras donde actualmente vivimos, en este caso en el sector de Chiquis, e hicieron sus casas, andenes y dieron forma a sus productos antes de la presencia del sol; sin embargo, al momento del nacimiento del sol muchos de ellos perecieron dejando sus huesos cerca de las casas que ellos mismos construyeron. Por ello, la necesidad de guardarle respeto y compartir, de igual manera, el contenido o *sami* de la coca o de las bebidas para que se puedan hacer bien las cosas. De alguna manera estamos bajo sus tierras y siempre ser considerados con ellos implica el respeto en la cohabitación y la comensalidad, es decir, compartir un lugar e intercambiar comida.

Por ello Martín, antes de iniciar siempre sus actividades en la zona denominada Sahuanqay a unos 40 minutos de Chiquis, donde se encuentra sus plantaciones de maíz, me contaba lo siguiente:

CC. ¿Y tú les compartes también a los abuelitos o ya no?

MC. Pero la menudita de la coca que tienen, esito lo derramo, pe. *Picchen* ustedes también le digo, diciendo de que ustedes también *picchen* pe. Ayúdenme a trabajar también abuelitos. Ya, en ustedes me confío. Así es que hago mi *ch'allasqa* con traguito, con vinito, así pues. Más antes bastante cuando yo estaba 15 a 16 años Sahuanqay no crecía maíz sino

papa no más. Sabían hacer papa *mahuay*. Cuando fui al cuartel ya he dejado barbechado, al llegar de baja ya había estado creciendo maíz. Desde esa fecha, desde 1960 hasta hoy sigue maíz.

Los gentiles también son otros seres los cuales se llevan parte de esta tradición del compartir. A ellos se les debe muchas de las construcciones presentes en muchas de las *chakras*. Es así que se debe interactuar con ellos para poder empezar las actividades de la mejor manera. Al igual que los Apus y la Pachamama, se les sopla un poco, pero también se les alcanza un poco de coca y se les derrama un poco de bebida, la conocida *ch'allasqa*.

CAPITULO IV: EL HOMBRE Y LOS RITUALES EN CHIQUIS

Al tratar de describir la naturaleza en el sector de Chiquis, nos encontramos con dos de los conceptos más fuertes para poder definirlos: Apus y Pachamama. Teniendo en cuenta que estas dos entidades demuestran fuerza y poder mediante las relaciones en las cuales se intercambia una fuerza denominada *sami*, entonces, estas relaciones necesitan de un camino para poder llevarse a cabo. Ese camino en esta investigación es denominada ritual.

A lo largo de los estudios rituales dentro de la teoría antropológica se han propuesto diferentes aproximaciones para entender el qué significa hacer un ritual en cuanto a aspectos fisiológicos y culturales. En este sentido, considero que, además de estos aspectos, estas características deberían incluir la forma en la cual las personas pueden ver el mundo. No es lo mismo presenciar un ritual en una zona urbana o rural debido al contexto físico y social. Por consiguiente, las sensaciones que puede dejarnos el participar en un ritual pueden ser variadas, al punto que no puedan representar lo que habíamos esperado, es decir, no cumplan del todo su función; o cumplir del todo y hacer del proceso de transición un medio para el bienestar de las personas.

Entonces, en contra de lo que mucho se hace referencia a los rituales pactados y establecidos con fechas, que por cierto existen, en este punto, también, me quiero referir a esos rituales de la vida cotidiana de los comuneros de Chiquis; es decir, esos momentos en los cuales se dan una pausa para poder generar esos contactos con los Apus y la Pachamama, de igual manera con los abuelitos para poder realizar sus actividades con total normalidad. Con ello no niego, lo reitero, que existan fechas en las cuales haya mayor cantidad de relación con la naturaleza, como lo mencionan diferentes estudios de la zona andina (Allen, 2008a; Casaverde Rojas, 1970; Cometti, 2016; Gose, 2004; Ricard Lanata, 2007; Rozas Álvarez, 2007; Salas Carreño, 2019; Valderrama & Escalante, 1988), en los cuales podemos resaltar Santiago, Carnavales o el primero de agosto. Para el caso de Marcapata, y en especial en el sector de Chiquis, mayormente se ha escuchado hablar de dos fechas importantes que son los Carnavales y el 1 de agosto. Es por ello que dentro de la descripción de los hechos serán mencionados.

Por otro lado, además de las fechas relevantes o la vida misma dentro de la comunidad, hay ocasiones donde es necesario hacer los actos rituales, ya que se persiguen objetivos específicos. Mucho de estos tipos de rituales son para las construcciones de obra, inauguración de alguna

institución o para mejorar la suerte de una persona o familia. Dentro de mi estancia estos tipos de rituales no se han podido observar.

Entonces, empezamos con el fundamento de los rituales dentro de lo más común en cualquier sociedad, a la cual la comunidad no está exenta: la misma vida cotidiana.

1. LA VIDA DE UN HOMBRE EN LA COMUNIDAD.

En lo descrito en la naturaleza en Chiquis se hizo mención a cómo cada comunero se levanta desde tempranas horas y empieza su día para dedicarse a sus actividades. Esto se cumple en el caso de la mujer y del varón para que la unidad doméstica, todo lo que comprende la vida en familia, se mantenga de la mejor manera. Teniendo en cuenta el hecho de estar despiertos desde temprano uno de nuestros informantes nos comenta:

CC. Entonces, quería saber esito, o sea, ¿cómo es su día acá en Chiquis, de usted, desde que se levanta hasta que se duerme? O sea, me levanto, tomo mi desayuno, o sea, ¿cómo es su día?

IVC 4. Claro, claro. Cuando es en tiempo del trabajo siempre nos levantamos a las 4 de ahí desayunando, 5 o 6 ya estamos partiendo ya a la chacra.

CC. Después hay un descansito, ¿o no?

IVC 4. Claro, un poco de descanso en la chacra, de ahí empezamos ya.

CC. ¿Hasta el almuerzo?

IVC 4. Sí, *picchando* coquita.

CC. Después del almuerzo, ¿todavía sigue la jornada?

IVC 4. Claro, sigue.

CC. ¿Hasta qué horita, este, es más o menos?

IVC 4. Hasta las 4, depende pe. Hasta 4:30. De repente cuando solea hasta las 5 podemos estar en nuestra chacra.

La jornada de los comuneros empieza desde la 4 de la mañana para alistar sus cosas y partir después de una hora a la *chakra*. Durante su estancia en la *chakra* se toman algunos descansos para poder *picchar* su coca y comer algo. Esto es más visible al momento del almuerzo.

Sobre este tema he experimentado el *sara tipiy* que consiste en la cosecha de maíz. En mi estancia en Chiquis, ayude a Martín y Elizabeth en las actividades diarias. Una de esas actividades fue el *sara tipiy* o la cosecha del maíz, para ello tuvimos que levantarnos a tempranas horas, tomar un desayuno liviano y partir en ruta hacia la zona llamada Sahuanqay, lugar donde Martín tuvo la experiencia con los gentiles. En una gran extensión de terreno tuvimos que recoger los maíces, sacando su envoltura con una *tipina*²⁰, es así que durante todo el día nos dedicamos a esa actividad para poder terminarla antes de que anochezca. Para poder avanzar mucho más rápido tuvimos que llevar ollas, comida y agua en botella para que se pueda cocinar en el lugar. Las *chakras* de maíz son caracterizadas por tener una pequeña estructura para el resguardo del frío o lluvias: la choza o *sara chuella*. Es ahí donde en un momento del día Elizabeth empezó a preparar alimentos, mientras yo ayudaba a Martín.



Imagen 8. Tipina para el sara tipiy

Después de un arduo trabajo nos sentamos a almorzar, no sin antes compartir entre todos un poco de coca para recuperar fuerzas. Martín, como de costumbre, tenía su pequeña *ch'uspa*

²⁰ Herramienta hecha con un hueso o madera para poder sacar el maíz de su envoltura. El nombre proviene del mismo acto del *sara tipiy*.

donde llevaba sus hojas de coca junto con su *llipta* para disfrutar mejor. Una vez terminado el *picchado* dirigía la cola de la coca hacia los abuelitos, ya que esos lugares donde estábamos trabajando les pertenecen. Intenté hacer lo mismo, pero quizás pueda comprender la acción con mis propios ojos, aunque esta experiencia pueda ser la representación de una conexión parcial (de la Cadena, 2015), una comprensión a medias.

Tal como lo menciona Allen (1981) la presencia de la coca en la comunidad andina es algo que define ser *runa* o persona dentro del Ande. Bajo mis observaciones en Chiquis, la coca es parte de la vida diaria. Su presencia muestra ya lo antes mencionado: reciprocidad y mediación. La reciprocidad se puede ver en cuanto a las personas intercambian hojas de coca durante los descansos. La mediación, en cambio, tiene que ver con las relaciones con los Apus y la Pachamama. En el caso de la reciprocidad, la pude experimentar cuando nos detuvimos durante el trabajo del *sara tipi* para almorzar y compartir algo de coca. De igual manera, en el caso de las bebidas, Allen (2008b) menciona que puede existir la misma consideración de reciprocidad para el trago o la chicha.²¹ El caso contrario es para las bebidas calientes en las cuales no se encuentran ese flujo de intercambio, sino que se puede considerar como alimento, en el sentido de que solo es para una persona. En relación con lo mencionado,

Como es raro servir bebidas sin compartir hojas de coca, el grupo está, simultáneamente, sujeto a una etiqueta diferente que imparte una estructura contrastiva y de contrapesos. Cada persona comparte hojas de coca con cada persona, produciendo una estructura igualitaria compuesta de intercambios diáicos simétricos. Esto contrasta con la estructura de la etiqueta de bebidas, la cual es asimétrica y expresa un poder diferencial entre los recipientes y el anfitrión que controla la distribución jerárquica de las bebidas. Así, la coca y el alcohol ejercen contra pesos entre ellos. (Allen, 2008b, p. 40; traducción mía)

Compartir alguna bebida es casi tan importante como compartir la coca, por ello, Martín me mencionaba siempre que toma su trago y *piccha* su coca. Sin embargo, la observación de Allen es pertinente en cuanto a algunos hechos que pueden pasar en diferentes contextos. En el caso de la vida de Martín y Elizabeth, ambos son comuneros que reciben con los brazos abiertos a cualquiera de sus visitas.

²¹ Realizar la chicha tiene que ver con un acto de comunidad. Muy pocas veces en las comunidades se hacen de uno solo porque hay una consideración de que con menos de 3 puedes ir al fracaso (Allen, 2008b, p. 31)

En otra ocasión, cuando fuimos a recoger leña para el fogón, volvimos muy exhaustos a la casa de la pareja y de ahí compartimos una cerveza siempre dándole un poco a la tierra en forma de agradecimiento. Entre dientes lograba escuchar las palabras de agradecimiento a la Pachamama.

De esta manera, en cuanto a la vida diaria de la comunidad, se puede observar la presencia de la coca, las bebidas, el compartir y los descansos de las actividades que se realizan. Esos son algunos de los elementos que guían el día a día de los comuneros en Chiquis, vida de la cual pude ser parte y aprender mucho.



Imagen 9. Martín compartiendo cerveza a la tierra

2. FESTIVIDADES DE CHIQUIS Y LA NATURALEZA

Algo que guía a guía las actividades y los rituales que se dan en Chiquis son las festividades, y más cuando hablamos de la naturaleza, porque su presencia es importante. Muchos de los informantes recordaban con mucha nostalgia la vida en la comunidad en años pasados, cuando no había los cambios que hoy se presentan, como: la presencia del dinero en cada relación humana, en contraposición con el *ayni*; la migración de los comuneros hacia otros lugares en busca

de actividades más rentables, o el olvido de las festividades tradicionales en Chiquis. Con ello vamos a un cambio dentro de la comunidad donde el pensamiento práctico de los comuneros hace que vean las cosas de otra forma, sin embargo, se mantienen algunos esfuerzos para mantener viva a su propia cultura. Es hacia esos temas donde iremos a tomar mucha mayor atención.

Teniendo en cuenta que Chiquis, como sector, pertenece a la comunidad de Sahuanqay, primero queremos mencionar las grandes festividades que existen para así dar un enfoque mucho más específico. Sobre ello uno de nuestros informantes nos menciona:

CC. En la comunidad de Sahuanqay, o sea, ¿cuáles son las fechas tradicionales donde digamos se hace fiesta o cosas por el estilo? ¿Cuáles son fechas así?

IVS 1. Por decir, ¿no? Primero sería el aniversario que es el 11 de febrero (de la comunidad). Bueno, también en los sectores hay fechas que siempre hay, como por decir, ¿no? Santa Cruz, después que sería el 28, el 4 de octubre (aniversario del colegio), año nuevo.

Las fechas en las cuales pude visitar y darme cuenta de la unión del distrito, mediante la presencia de todas las comunidades, fueron en el propio aniversario del distrito 20 de enero y el 28 de julio, como el informante lo menciona, sumado a ello se encuentra la actividad del *Wasichakuy*, del cual no pude observar por temas de la pandemia y otros, pero sí conocer mediante las explicaciones en el segundo capítulo de la investigación. Además, se hace mención a la fiesta de la Cruz, que es una de las más importantes dentro de Marcapata, el caso conocido de la peregrinación al Pachatusan o al Pinkulluni de parte del sector de Chiquis. Todas estas festividades forman parte de la vida de los marcapatinos.

Para el caso de Chiquis podemos encontrar fechas establecidas comúnmente como festividades, para ello quiero dar una primera consideración de las festividades y de ahí poner en contexto la importancia con lo semejante que tiene en las relaciones entre hombre y con la naturaleza.

La festividad es una fecha de unión, de relación, de camaradería en la cual puedes interactuar, disfrutar, llegar hasta el exceso y saber que todo puede ir a mejor. Olvidar los problemas, pero recordar los buenos tiempos y generar nuevas experiencias. Entonces, la festividad es una fecha que puede ser catalogada como un ritual en el sentido que puede definirse

como una transición, reforzamiento de relaciones de parentesco, reconciliación y muestra de un orden social (Wilson, 1971). Es a causa de esa definición que, en esta parte, he querido juntar la consideración de las festividades junto con el aspecto ritual de una comunidad, en este caso el sector de Chiquis.

De acuerdo a nuestros informantes existen algunas fechas que son características del sector, estas son:

CC. Y cuales más son las fiestas acá en Chiquis que se hacen, o sea, ¿cuáles son las famosas en Chiquis?

IVC 4. ¿Fiestas? Por ejemplo, Virgen Santa Rosa, de ahí Santa Cruz.

CC. Y, este, ¿los carnavales un poquito o nada?

IVC 4. Carnavales solamente parte de una comunidad no más: Yunsada.

En Chiquis las festividades que más se celebran son la virgen Santa Rosa y la Santa Cruz, ambas con una alta carga de sentido católico. Lo particular en cuanto a la fiesta de Santa Rosa es que muchas de las personas mayores en Chiquis fueron ex licenciados del ejército y por ello se tiene una gran consideración a la virgen, por otro lado, la Santa Cruz tiene que ver con lo milagroso que resulta el Apu Pinkulluni para los comuneros de Chiquis. Su importancia religiosa y cultural hace que sean fechas de festejo dentro de este sector.

Por otro lado, también Elizabeth nos menciona otras festividades dentro de Chiquis

ACC. *¿Ima fiestakuna ñawpaq karan Chiquispi?*

ACC. ¿Qué fiestas antes había en Chiquis?

EC. *Chiquispa karan, Santa Rosaq, Santa Cruz, Ascensión del Señor, Chayllapuniya, Carnaval. Chaykunallapuniya karan.*

EC. Había en Chiquis, *Santa Rosa, Santa Cruz, Ascensión del señor*, ya solo eso siempre, *Carnaval*. Ya solo eso siempre había.

Las festividades en Chiquis eran Santa Rosa, Santa Cruz, la Ascensión del Señor y el Carnaval. En esas fechas todos participaban y tenían un mejor rol en su desarrollo, sin embargo, con el paso del tiempo se han dejado de realizar y eso implicó un olvido de muchas más tradiciones que conllevaban cada una de estas fiestas. Por otro lado, con la intención de revalorar

las tradiciones presentes en Chiquis, se están presentando ocasiones en las cuales se trata de retomar estas actividades, una de ellas es la de Santa Rosa.

IVC 1. Si, también, seguimos acostumbrando pues a este, como se llama, a la fiesta del 30 de agosto, Santa Rosita. Ahora, por ejemplo, hay ya mayordomos. Nuevamente vamos a empezar, tenemos nuevos mayordomos, dos mayores. Ya, nuevamente, la fiesta costumbrista del 30 de agosto, su aniversario del pueblito es pues.

Es así que se ve un interés por retomar algunas de las actividades que implican una identificación con el lugar. De alguna manera, eso hace que muchas de las tradiciones dentro de la comunidad no se vean afectadas y sean pasadas al olvido. Por ello, se nota el interés, además, que se pretende cambiar la imagen de las nuevas generaciones en relación con las antiguas. La consideración desde las personas mayores hacia los jóvenes es que los últimos ya no son disciplinados como ellos. Antes, había la presencia de faenas, se hacían más pagos, había más actividad en la comunidad. Sin embargo, con los cambios ocurridos en Marcapata, como la presencia de la interoceánica, ha generado que los pobladores migren y busquen otras oportunidades alejándose de la chacra.

Muchos de los cambios que han pasado en Chiquis, se comparan con los ocurridos dentro de los Q'ero, ya que muchos de los sacerdotes andinos entre *paqos* o *altomisayuqs* han dejado su comunidad para irse a la ciudad o a otros lugares porque las oportunidades no son las mismas dentro de su lugar de origen, además que el turismo místico les ha ayudado bastante (Cometti, 2016, 2020). Pero uno de los casos más resaltantes es aquel producido en Sonqo cuando años después se observa que la comunidad se ha dividido entre católicos que siguen realizando sus actividades rituales con los *tirakuna* y la Pachamama, y otros que han cambiado su creencia religiosa (Allen, 2016). Este hecho es el mismo que en los últimos años ha afectado a Chiquis, ya que muchas comunidades a la actualidad se han convertido a *hermanos* religiones que son diferentes a la católica y limitan muchas de las acciones que efectuaban. Uno de los ejemplos es el que nos comenta Martín:

CC. ¿Y cuántos hermanos son acá en la comunidad, los evangélicos?

MC. Bueno, solamente, dos sectas 7mo día y maranata, pero ahorita se está (desapareciendo) ya, los séptimos días, claro, se están manteniendo todavía bien. Ahora la maranata, otras religiones también querían hacer levantar también, pero no pueden. Pero

acá en Chiquis yo no dejo, yo no dejo. Si quieren entrar a sabadista, si quieren entrar a maranata, bueno, pueden irse a la comunidad de Qollana Marcapata o Puyca, acá nos malogramos. Ustedes nos malogran, nosotros también les podemos malograr. Puede largarse, señor. Pero no les atajo de que entren a cualquier religión, es la voluntad de uno, pero la costumbre es que ustedes tienen que retirarse. Ahí se deja de hacer bautizo, claro, de ir como visita habrán ido, pero no se han bautizado, de ahí poco a poco, yendo, yendo, yendo, ya comienza a dejar.

Con la presencia de otras creencias como los protestantes en todas sus facetas, se ha dejado de hacer el pago a la tierra debido al cambio de perspectiva. Sin embargo, puede que su situación se parezca mucho a lo que menciono Allen respecto a algunos cambios. Esto no se puede asegurar, ya que no se vio del todo a comunidades con otro tipo de creencia. En el caso de Chiquis, Martín es uno de los pocos comuneros mayores en Marcapata y él es quien dirige las actividades religiosas, por ese motivo menciona que no deja que otros se cambien de religión, que para eso se vayan hacia otras comunidades. Por lo visto, dejar de pertenecer a la religión católica implica restar importancia a la presencia de los Apus y la Pachamama, sería romper con el hilo que mantiene su comunicación y relación permanente.

Otra de las festividades que se realizan en Chiquis es la de Todos los Santos, celebrada en noviembre, en esta festividad se recuerda a los muertos de acuerdo a las características de cada comunidad, en el caso de Chiquis, nos cuentan lo siguiente:

CC. Otra de las cositas a la que se hace un alcancito es en todos santos, a los muertitos siempre

IVC 1. También, en todos santos, nosotros, bueno, nos acostumbramos, bueno, prácticamente (...) una vez cuando uno muere, ocho días esperamos su ofrenda. En todos Santos, todos los que tenemos almita, sí o sí, hasta tres años consecutivos tenemos que alcanzar la ofrenda.

Sobre este tema del día de los muertos y la velada de los 8 días, se tienen diferentes relatos, uno de ellos es contado por Elizabeth y será puesto como un anexo; por otro lado, dentro de las comunidades andinas, se encuentra este relato con el mismo mensaje, pero con diferentes contextos, uno de ellos se desarrolla en la provincia de Paucartambo con la idea de

enamoramamiento²². El desarrollo del cuento se centra en la historia de una pareja que, debido a la negación de los padres del novio, no pueden ser felices. En el proceso, el novio muere en busca de comida y dinero, y tras ocho días regresa, pero ya no era el mismo. Así que la chica debe permitir que su alma descanse con la ayuda de otras personas.

Este tipo de historias recrean un mundo donde la presencia de lo sobrenatural es algo del día a día y así las personas deben enfrentarlo de las maneras que vean convenientes. En este caso, el chico se convirtió en un condenado y existe la necesidad de usar elementos de la vida diaria como un espejo, peine y agujas para que se conviertan en partes de la naturaleza y así alejar a los malos espíritus. Este tipo de cuentos moldean la conducta de las personas, es por ello que se desarrolla un habitus (Bourdieu, 2007) que viene a ser los principios organizadores de las prácticas que las personas realizan en el sentido que estas pueden ser vistas, duraderas (pasan de generación a generación) y se enmarcan dentro de un sistema; entonces, dentro de la comunidad campesina, la presencia de estos relatos hace que las prácticas y conductas de las personas queden regidas por una cantidad de creencias y es así que actúan en relación con ello.

En mi experiencia en el día de los muertos en Chiquis pude sacar algunas de las siguientes observaciones. En uno de mis viajes a Marcapata, llegué en los días de todos los santos, mes de noviembre del 2019, en muchas localidades esta fecha es importante porque se recuerda a quienes ya no están terrenalmente con nosotros, pero nos acompañan en espíritu. Es así que se prepara un altar en la casa cuyo nombre es Tombolo, como Elizabeth nos lo mencionó:

EC. *Todos Santospaqa. Armarunku hinaspa chaypi hina imata churanku, riki. Chayman guston karqan hakay mustun karqan (risas) nispa.*

ACC. *Suyanku*

EC. *Nispa churayku. Tomboluta armaruspa.*

ACC. *¿Tombolo?*

EC. Todos Santos, arman así ahí como poniendo, verdad. Eso al gusto que tenían, aquello al gusto que tenían.

ACC. Esperan

EC. Diciendo ponemos. Armando el tómbolo

ACC. ¿Tómbolo?

²² Ver INC (2006)

EC. Ari, *tombolo chaypi sutin*.

EC. Sí, ahí se llaman tómbolo.

En ese altar se ponen diferentes tipos de alimentos para que el muerto que se recuerda pueda gozar de ellos. Es una forma muy simbólica de invitar a quienes no están en este mundo.

Martín no estaba en casa porque se había ido a recolectar alguno que otro alimento más para la mesa. Yo estaba en la cocina descansando un poco y comiendo algo que me habían preparado. En la comunidad, como es productora de maíz, encontré una forma diferente de hacer los tamales. Elizabeth me extendió unos cuantos y con algo de curiosidad los tomé. Al igual que me dio los tamales, también, los puso en la mesa para los muertos.



Imagen 10. Tamal hecho con el maíz de la zona

Una vez llegado Martín, se puso a ordenar nuevos alimentos que trajo. Dentro de los más importantes se encontraba fruta, alimentos preparados, bebidas e imágenes religiosas. Todo ello importa porque significa el cariño que se le puede dar a la persona fallecida para que se sienta recordada. Por ello, se brinda con los muertos, se les ofrece la comida junto con un rezo. Todo el proceso tiene el ambiente católico, la religión de este sector.

En Chiquis hace algunos días había fallecido una de las ahijadas de Martín y Elizabeth y por ello se había hecho una mesa especialmente para ella. Dentro de Chiquis se nombran dos y hasta tres tipos de muertos. Los que tienen hasta un año de fallecidos son considerados los muertos nuevos; los que tienen hasta tres años son los recordados en la mesa; y los que tienen más de tres

años vienen a ser los muertos a los cuales se los recuerda de forma general. Para los dos primeros se tiene que hacer una mesa especial. Siempre es importante tener en cuenta esos tres años. Esa muestra de cariño y respeto es base para una buena relación con los muertos, ya que si muestras alguna actitud ingrata, el muerto puede perseguirte en forma de *kukuchi* (condenado).

Esa relación con el mundo sobrenatural hace que las personas tengan siempre presente que el recuerdo es un punto fundamental para no dejarse llevar por el olvido. Ese recuerdo no solo de las personas, sino de todo lo que los rodea.

De igual manera, en el transcurso del año 2023, el informante IVC 1 (60 años) falleció repentinamente, unos 2 meses después de haberle hecho la entrevista. Fue una noticia impactante porque él fue uno de los más cálidos informantes y siempre quiso hablar de más cosas. Su muerte acongojó a todo el sector, comunidad y distrito. Durante su vida había ocupado cargos y había desempeñado como Qollana en muchas actividades. Después de su muerte, muchos de los comuneros de Chiquis mencionaban que su espíritu aún rondaba por el sector y es así que dejaron sus cosas por donde estaban la vez que falleció.

De esta manera, cada una de las festividades que se dan en Chiquis tiene su propia estructura y representa su vida social influida por muchas cosas, entre ellos los relatos. Como vimos en el caso de la fiesta de la Cruz, el Pinkulluni se hizo un cerro milagroso después de presentarse a la abuela de uno de los informantes; Santa Rosa representa en la actualidad a la patrona de Chiquis por su relación con muchos de los licenciados del ejército que viven en Chiquis; y en el último caso del día de los muertos, hay comportamientos que guían cada una de las acciones de los comuneros en Chiquis y esto se ve representado en los cuentos que no son especialmente de un lugar, sino que pueden ser compartidos en toda la zona andina.

Después de haber nombrado a las festividades más comunes dentro de Chiquis, pasaré a mencionar aquellas festividades que tienen un contenido más ritual que otros. Al igual que se menciona en diferentes estudios etnográficos (Allen, 2008a; Casaverde Rojas, 1970; Cometti, 2016; Ricard Lanata, 2007; Rozas Álvarez & Calderón García, 2000; Valderrama & Escalante, 1988) las fechas en las cuales se establece una relación más estrecha con la naturaleza son dos a niveles generales: los carnavales y el 1 de agosto. Ambas fechas, de igual manera, son recordadas por los comuneros de Chiquis.

Las fechas del año nuevo andino y los carnavales que son definidos como fechas de costumbre, sin embargo, esas fechas guardan consigo aspectos más allá de ello. Uno de los importantes es la consideración de la tierra abierta y lo Apus de hambre dentro de la cosmovisión andina y el acercamiento del sol a la tierra; por otro lado, el carnaval —también conocido como *pukllay*— tiene consigo la época de lluvias y el jolgorio dentro de una comunidad. Ambas fechas tienen implicancias culturales y climáticas.

Para consideraciones de un tiempo iniciado por el ciclo agrícola empezaremos con el 1 de agosto. Es hartamente conocido que el primero de agosto la tierra está abierta y los Apus tienen hambre. Puede ser considerado como un tiempo ambiguo, ya que viene a representar el inicio y fin del tiempo agrícola (Rozas Álvarez & Calderón García, 2000). Por ello en el caso de Marcapata, en agosto se celebra el *Wasichakuy* teniendo en cuenta este aspecto ambiguo de tiempo en la comunidad andina.

Es así que uno de nuestros informantes nos menciona que

CC. Y bueno, este, ¿siguen haciendo pagos a la tierra cuando hacen sus trabajos, o sea, siempre o qué veces se ven más?

IVC 3. Sí, siempre, siempre.

CC. Porque me dicen que más se hace en carnavales y año nuevo andino.

IVC 3. No, o sea, bueno, esa es pues una costumbre, ¿no? Cuando es carnavales, en agosto. Pero si hacemos un trabajo, pues, una obra, algo, ¿no? Que sea para el Estado, siempre para empezar, para iniciar, siempre se paga a la tierra

Es parte de una costumbre, nos menciona el informante, sin embargo, las implicancias son mucho más grandes. Un ejemplo de ello es lo que mencionan para diferentes obras se hacen ese tipo de pagos, para que todo vaya bien; este tipo de entregas no se dan únicamente en la zona andina, ya que se han replicado en otros países como México (Ver Torres Lezama, 2020). Por consiguiente, hay una relación entre la entrega de un buen pago, con la realización de cosas de buena forma y con apoyo de los Apus y Pachamama.

La forma en que los comuneros de Chiquis perciben a los Apus y la Pachamama corresponde a no solo que son esposos como sus pares terrenales, sino que de igual manera expresan hambre, enojo y otras características humanas, por ello Martín nos dice:

CC. ¿Y en qué momento se hace ofrendas a la tierra, o en qué fechas se acostumbran hacer ofrendas?

MC. Ah ya, ofrendas. Principalmente ahorita que va a llegar el 1ro de agosto. Ya. ¿De carnaval a primero de agosto, cuantos meses? Hasta agosto no alcanza a tierra. Ni tanto... (...) Para pastizal, ni para agrícola tampoco. No alcanza. Agosto y carnaval. Ahora, aquellas personas, en caso mío, cómo quiera que no tengo ganado vacuno, entonces, me alcanzo para mi tierra no más para que me dé un buen producto. Ya. Entonces, se puede alcanzar el 30 de julio cuando una vez la tierra está de hambre recibe con voluntad, tal conforme nosotros, no es cierto, cuando estamos de apetito, comemos con ganas, pensamos todavía que nos aumente. Ya. Cuando ya estamos bien saceadito, ya sea a la mamá, al abuelo o a cualquier amigo ya no... Así poquitito no ma' he comido ya. A los últimos ya no recibe con voluntad la santa tierra. Por eso hay que madrugar tanto en carnaval como en agosto.

Depende a que actividades te dedicas para poder hacer la entrega de tu despacho y te vaya bien. Sin embargo, la voluntad con la cual se expresa depende de las cosas por las cuales pides. Mayormente, los entrevistados se dedican a la agricultura, entonces, hacia ello es lo que piden. Quizás en otros contextos haya otro tipo de interés, ya que la entrega de despacho no está únicamente relacionada con estas fechas, sino también a otras actividades (Salas Carreño, 2019).

Cuando se menciona que los Apus y la Pachamama tienen elementos parecidos a los de nuestro comportamiento, se refieren a la interpretación que tienen de sus acciones, sin embargo, si no haces un buen despacho te puede ir mal. Es el caso que muestra Allen (2008a) cuando menciona que una persona no se encontraba bien para hacer el despacho y una cantidad de cosas pasaron y ya preveía lo mal que había actuado, o, en caso de que no hagas un buen despacho, eres susceptible a que haya un *layqa* que te pueda hacer daño. Esos significados brindan a la entrega de despachos una característica de que sean bien hechos. Sobre esta consideración, Martín también nos hace una diferencia entre los *paqo* y los *layqas*

Entonces, una fecha, pues, hemos tenido nuestra clausura con el padre Antonio y nos dijo, a ver, oigan, *Patoqasos*, les voy a preguntar, me contestaran. Ya padre (dijimos). ¿Para ustedes es igual entre *paqo*, entre *layqa*? Nadie me puede decir que sí, que no. Nos hemos quedado boca cerrada, callados. Más que uno -no más- estaba sentadito detrás de la grada, o sea, del poste, de la grada. Alejandro Huillca que es de Puyca. Sí, padre; oye *patoqaso*, el *paqo* es el que busca el bien del humano, ahora el *layqa* es el que quita la vida de los humanos (le responde). Ya. ¿Por qué creen que ustedes allá en la quebrada cuando cae la granizada, cuando cae mucha lluvia, o cuando levanta mucho viento? los *arariwas* se chicotean con honda, se hace humear con incienso, se derrama con vino, hacen su despacho, pago a la tierra. Eso es un *paqo*. Pero, aquel *layqa* que hace maldad a su prójimo para muera, para que se atrase o para que le largue a otra parte. Eso es un *layqa*, el que tiene la maldición

Existe una consideración hacia los sacerdotes andinos, respecto a sus funciones. Dentro de la jerarquía se encuentran los *altomisayuqs* y de ahí hasta los *paqos*. En este caso se puede observar que se habla del *paqo* y del *layqa*; el primero queda dentro de la categoría de sacerdote andino, mientras que el segundo se le considera brujo. Por ello, el primero está relacionado con el bienestar y las buenas acciones, mientras el segundo con las maldades y desgracias. Es importante reconocer esto para saber con quién contar en los momentos que se quiera tener una mejor relación con la naturaleza.

Para que haya *paqus* o sacerdote andino es todo un proceso. Cometti (2016) menciona que ser un *altomisayuq* demanda mucho tiempo y energía, por eso ya no existen muchos en el caso de Q'ero; por otro lado, de la Cadena (2015) menciona que cada persona que puede interactuar con los Apus y la Pachamama debe nacer con *istrilla* o estrella, significa que sin eso no llegarás a comprender del todo lo que conlleva la relación; un último caso es Salas Carreño (2019) que menciona que hay muchos *paqos*, pero no todos llegan a ser *altomisayuqs*.

Para el caso de los carnavales, de igual manera, se considera como una fecha en la cual las lluvias comienzan a hacerse presentes y de esa manera se genera una serie de encuentros a nivel de la comunidad. Es un *pukllay*, uno de los informantes comenta:

CC. ¿Y cómo son esas fiestas, digamos, de carnavales? ¿Cómo lo celebran?

IVC 3. En los carnavales hacen pues esa costumbre, lo que es el sargento, el baile. Dan su pago también, el despacho a la tierra y luego

CC. Cada uno o...

IVC 3. No, no, no. Entre todos. Tienes una persona que es su cargo, entonces, es el que realiza eso.

Al momento de hacer las entregas en agosto, estas se hacen de manera personal o familiar, ya que se ve por elementos personales como las actividades agrícolas, estudios, salud, entre otros. Carnavales, por otro lado, es una fecha donde las relaciones con la naturaleza de expresan de mejor manera. Es una fecha de jolgorio y eso se ve expresado en las actividades que se hacen como las danzas y la entrega de despachos. En el caso del carnaval es una fiesta mucho más grande, donde toda la comunidad participa, se pueden encontrar bailes, canciones y otras actividades. Sobre estas cosas, Elizabeth me comentaba:

ACC. *Chaymanta ch'akicha, tiempo ch'akirintinqa tususqakuchu, ¿imanisharanki?*

ACC. Después de las secas, cuando el tiempo se secaba ¿habían bailado? ¿Qué me puedes estar diciendo?

EC. *Tiempo ch'akiraqtinka risakuyku, qoñokuyku, hinaspa. Imayna carnaval tusunku an chaynata fiestiska tusullankutaq, rit'ita apayamunku punakunamanta. Chay rit'ita apayamuqtinku paran.*

EC. Cuando el tiempo se secaba nos fuimos, ..., así. Como en el carnaval bailamos, de igual manera en la fiesta también solo bailamos. Hielo traen de la puna. Cuando trae ese hielo, llueve

Las veces en las cuales no hay agua, épocas de sequía, la comunidad se junta para poder hacer un baile y de esa generar que llueva. A diferencia que en Marcapata, en Q'eros (Cometti, 2016) se lleva sapos y ranas a zonas secas para que pueda llover. Ya que ambos son animales de agua, necesitan agua y por eso piden por ella y se cumple. En el caso de Marcapata, a falta de agua se hacen fiesta y se dispone que un grupo de personas vaya a la puna a traer un bloque de hielo. De igual manera, empezará a llover.

Es así que el 1 de agosto y carnavales representan fechas donde las relaciones entre los humanos, comuneros o *runakuna* tienen con la naturaleza representada por los Apus y la Pachamama. Estas fechas son importantes porque son las que se han establecido en el calendario ritual del sur andino (Casaverde Rojas, 1970; Valderrama & Escalante, 1988). Por ello, los

comuneros de Chiquis las practican con sus propias particularidades: individual o colectivo, en algún momento del día, mediante entrega de despachos y algarabía, y siempre tomando en cuenta que intereses se encuentran de por medio.

3. LOS ACTOS RITUALES EN CHIQUIS

Desde principios de este capítulo hemos definido que la relación entre los hombres y la naturaleza se hacen mediante los rituales pactados o esporádicos que implican un proceso de transición, expresar el recuerdo a los antepasados, un símbolo de reconciliación y simpatía, todo como la muestra de orden social (Wilson, 1971). De igual manera, al estudiar los rituales podemos decir que son formas de conducta formal relacionadas con la creencia en seres místicos y pueden reparar los desórdenes de las relaciones sociales; dentro de una sociedad puedes conocer cómo estas se constituyen mediante rasgos de parentesco, jerarquías, comportamientos, entre otros (Turner, 1988, 2013). Entonces —con lo antes definido— la función del ritual en primer lugar es relacionar algo con algo para solucionar algún desorden dentro del proceso. Sabiendo que el mundo es un lugar donde los cambios se dan tan inesperadamente, los rituales son el medio en el cual podemos encontrar solución, no solo mediante las relaciones humanas, sino con lo no humano; eso significa que podemos generar relaciones con la naturaleza.

Frente a un mundo tan cambiante, los rituales son esos lugares que permiten que el mundo pueda ser vivido, o sea, tener la capacidad de reconciliarnos con nosotros mismos o con los demás. Es por esa razón que una de sus características es la repetición frente la volatilidad de mundo tal cual lo conocemos (Han, 2020). Nos puede hacer sentir en relación con otros y de esa manera dejar el sueño completamente narcisista. Con todo lo descrito, resalto la necesidad de los rituales en nuestra vida diaria, y creo que cada uno tiene ese ritual para poder afrontar al mundo.

Para el caso del mundo andino, el ritual cumple ese mismo proceso de transición de un estado a otro. Rozas Álvarez (2007) menciona que los rituales tienen la función de restablecer el orden dentro de una comunidad, de unir lo disperso que pueden terminar siendo las relaciones entre humanos y no humanos; de esta forma reafirmamos una forma de ver al mundo e intentamos darle armonía a un caos tan amenazante. Además de ello, pueden ser definidos como un vehículo para lograr algún beneficio económico, social, político y religioso que ordena del desorden del mundo. En el caso de Calca (Rozas Álvarez, 2022), el ritual viene a ser una práctica hermética dentro de las familias.

Por ello, la sensación de transición, la repetición, las relaciones que hacen que las cosas vuelvan a un orden, son aquellas que definen a un ritual, entonces, muchos actos que nosotros hacemos durante nuestro día pueden ser rituales. El mismo acto de dar gracias a la comida que comemos, generar algún hábito antes de empezar algún trabajo, *ch'allar* antes de tomar una bebida o soplar unas hojas de coca, todos esos actos por su representación o transición pueden llegar a ser considerados rituales, ya que su contenido, consciente o inconscientemente, le da sentido a las cosas que hacemos y a la vida misma. Es desde ese punto que empezamos el presente apartado.

Durante mi estancia en Chiquis no fui parte de la quema de despachos, sin embargo, pregunté lo más que pude acerca de su contenido y cómo se realizaba la preparación. Tal como lo comenté en el apartado anterior, la fecha del 1 de agosto desde tempranas horas marca un punto fundamental en la relación con la naturaleza. Por eso, mientras más temprano lo hagas y entregues con cariño y felicidad, la respuesta será buena y podrás cumplir con los objetivos que te has trazado.

El aspecto diferencial en este caso es la variedad de objetivos que tiene cada despacho, Martín me cuenta que puedes aumentar algunos elementos de acuerdo a los intereses que tienes, como tu producción, la salud o la educación de los hijos. En el caso del sembrío y cosecha —cosa que hace Martín— al inicio prende 2 velas al papa Dios y le da un cariño a la Santa Tierra. Sobre los despachos, uno de los primeros que se dan son los del 1 de agosto y el carnaval. En cada fecha se presenta un despacho. Uno de los puntos importantes es la dirección a la cual se llevan los despachos, hacia la derecha (*pañña*) a los abuelos e izquierda (*lloque*) para la Santa Tierra, de la misma manera lo mencionó Salas Carreño (2019) y Cometti (2016) para sus estudios etnográficos, la parte izquierda representa a la mujer, las tierras cultivadas o habitadas; y la derecha representa lo masculino, las cumbres inhabitadas. Este aspecto de los despachos es en sí mismo la muestra de una interdependencia armoniosa entre elementos complementarios.

Lloque-paña despacho	
Izquierda	Derecha
<i>Pachamama</i> (madre tierra)	<i>Apu</i> (señor)
Femenino	Masculino
Mujeres	Hombres

Cuadro 8. Consideraciones del lloque-paña despacho. Fuente: Salas Carreño (2019)

La composición de los despachos puede variar, ya que con el paso de los años estos han ido a parar a un comercio mucho más grande por causa del turismo. Uno de los ejemplos que se puede

mencionar para el cambio de interés de este tipo de conocimiento andino fue la ceremonia en Machupicchu a Alejandro Toledo cuando fue electo como presidente, para ello fueron llamados diferentes sacerdotes andinos con la finalidad de que hagan la ceremonia y esto fuera televisado.

Lo que fue específico para la inauguración de Toledo en Machupicchu fue que el evento mismo fue transmitido en la televisión a lo largo del Perú; esto atrajo una audiencia heterogénea. Así como el evento fue desplegado, algunas personas podrían haber estado prestando atención a los despachos y los *earth-beings* convocados al escenario presidencial, *también* a las consecuencias económicas para la región de una renovada industria del turismo. (de la Cadena, 2015, p. 186; traducción mía)

Este fue uno de los eventos que hizo que el mercado de los despachos dentro del turismo místico entrara en boga y de esa manera incrementar su comercialización en porcentajes alucinantes. Además de ello, es cierto que dentro de la zona urbana existen familias que aún guardan sus tradiciones en el sentido que siempre *ch'allan* sus bebidas o soplan algo de sus hojas de coca, sin embargo, esto antes se realizaba con algo de vergüenza. Con el tiempo esto cambió y es normal verlo hacer a muchas personas o también ver por las calles a personas que se atribuyen ser *paqus* para el pago a la tierra y otras actividades (Salas Carreño, 2019). La fama que se le dio al despacho y que los relaciona con la Apus y la Pachamama con el tiempo hizo que se volviera rentable mediante el turismo. Es así que su venta ha empezado a darse en diferentes contextos. En el caso de Cusco, uno de los lugares donde los podemos encontrar es en el Mercado Central.

Para el caso de Chiquis, las personas de igual manera dejaron de realizar un despacho, ahora lo compran en el mercado central de Cusco o en el pueblo de Marcapata. Martín nos menciona lo siguiente:

MC. Entonces, con todo despacho, con toda la riqueza del despacho, pues. O sea, una comida bien preparadito.

CC. Y qué más o menos, puede contener ese despacho cuando tú lo haces.

MC. Bueno, hay pues, muchas cosas contienen pues. Allá en Cusco venden, pues, este despacho completo en el mercado central.

Entonces, el despacho de alguna manera ya contiene elementos establecidos que son comercializados en los mercados de cada localidad. Como se ha visto, uno de los grandes

mercados de Cusco tiene su venta de despachos al igual que en pueblo de Marcapata para las fechas importantes u otra festividad.

CC. ¿Y el despachito lo compran en Marcapata o dónde?

IVC 1. Marcapata, Marcapata no más compramos el despacho. Es lo traen de allá siempre (Cusco).

Dentro de los estudios etnograficos podemos ver que el contenido de un despacho puede tener más de lo que se vende, ya que varía en cuanto al lugar, para el caso de Calca:

Pero un agricultor de Calca dice que el Apu y la Pachamama necesitan nutrirse con alimentos del mar, selva, qheswa y puna. Al respecto un pampallacteño, con mucha seriedad manifestó que los Apus comen estrella de mar (*Luidia Foliolata*), concha marina (*Pecten Nodosus*). Pero los alimentos más apetitosos y que siempre solicitan los Apus es sullu (feto de alpaca o llama) y pichu wira (sebo del pecho de la alpaca). También gustan chaqchar coca, comer pallar, qañiwa, quinua y beber chicha de maíz. En cambio, el ofrecimiento a la Pachamama consiste más bien en manjares deliciosos o cosas "dulces" - enfatizaba un calqueño-, gusta saborear comidas exquisitas, gusta que le traten como a una señora distinguida y hay que atenderla con galletas, caramelos, cerveza, pasas, vino, etc. (Rozas Álvarez & Calderón García, 2000, p. 324)

De igual manera, para el caso de la comunidad de Yanque Urinsaya, se ofrece en fechas festivas las Iranta -comida especial para el 1 de agosto- que contiene el *sullu*, coca kintu, mesa choqlllo o sara, *qori* libro y *qolqe* libro, vino y chica y otros elementos (Valderrama & Escalante, 1988).

Entonces, dentro de los elementos de los despachos, se puede apreciar una gran cantidad de ellos que se relacionan con algo mencionado anteriormente, esa complementariedad entre izquierda y derecha, Apus y Pachamama; cada uno requiere diferentes cosas y de esa forma se elabora el despacho. Esta practica es realizada en toda la zona andina y representa su forma de ver las cosas.

Para el caso de Chiquis, el proceso de compartir el despacho se hace de la siguiente manera, como nos lo relata Martín:

Con la candela se debe zahumear, la oncoña se envuelve, y se *ch'alla* con alcohol dirigiéndote a los Apus en base a la jerarquía Ausangate, Saqsayhuaman, Sahuanqay Pukara y así, de alguna manera todos se reúnen en el momento de la ofrenda. Después

debes cerrar los ojos para esperar que los Apus te den su cariño, es el momento en el cual se hace muestra de la fe.

Al final de quemado el despacho, se tiene que limpiar. Debes poner una piedra y taparlo, con el vino echas sobre la ofrenda y el proceso ritual llega a su fin.

Para que se pueda hacer bien importa, también, la situación del lugar, además del cariño y fe que se expresa, dos elementos igual de importantes. Los lugares donde se realizan los rituales en Calca (Rozas Álvarez, 2022) y posiblemente en otros lugares, reciben el nombre de *pukara*. sin embargo, esta aproximación no es cumplida del todo en Chiquis. Esta *pukara* tiene un símil con la propuesta de Salas Carreño de *ruwales*, ambos son conocidos por el hecho de que en ellos se hacen las ofrendas. Junto a ello, la influencia de la religión católica hace que siempre haya una reverencia hacia Dios. Por eso se menciona la importancia de los altares.

De igual manera, otras de las características que se le hace al despacho pueden verse de la manera en que Martín nos la expresa:

Sí. No, no. Haciendo como un fogoncito, le arman la leñita, entonces, ahí lo hacen pasar pe. Ya. Recién van al templo a presentarse la vela a papa Dios, después se compra alcohol, todo lo necesario para que consuman ellos, recién se bajan abajo y llegando a su emplazamiento, comienzan a cocinar, comen; y después comienzan a emborrachar(se) toda la noche hasta el siguiente día más. Y haciendo challasqa a Yana Runa, a Toqoruni, a Choquechanka, a Sawanqay Pukara

Por otro lado, pude ser partícipe de un acto ritual conocido como *willancha* donde se necesitó la presencia de un despacho y del corazón de una llama. Todo esto se desarrolló con la finalidad de que el proyecto que se estaba planteando salga de la mejor manera.

Para el inicio de una obra en una comunidad de Moquegua, se pidió a los responsables que se traiga a una alpaca y sea sacrificada para que todo pueda salir bien. Los comuneros sabían que, si los estudios salían positivos, era motivo de nuevas y mejores oportunidades para ellos. Es así que se desarrolló todo el acto ritual, tomando en cuenta el despacho, que fue utilizado fuera de las fechas establecidas dentro del calendario andino.

Se hicieron presente todos los comuneros y cada uno de ellos cumplía una determinada función. La parte más impactante fue cuando le sacaron el corazón a la alpaca para comenzar con

el acto ritual de la *willancha*. El corazón, aun latiendo, se lo acercaron al despacho para que se junte con el *qori* libro y demás elementos rituales (ver Flores Ochoa, 2020; Rozas Álvarez, 2007). De ahí pasaron con el despacho hacia los responsables de la obra, dándoles una vuelta alrededor del cuerpo, para que también sean bendecidos y el proceso vaya por buen camino. Una vez terminado con esa parte, se dirigieron a un punto en específico donde antes se había preparado una fogata para quemar todo el despacho. Es así que el acto ritual dio su última etapa. Todo terminó con una confraternización con los presentes. Por eso, hay que tener en cuenta que los momentos esporádicos, los establecidos y las oportunidades para hacerlo, ya que son diferentes. Nunca está de más establecer más de un contacto con la naturaleza y más cuando los intereses que se persiguen pueden ser más colectivos que individuales.

En Chiquis, una de las experiencias que se relatan, además de las fechas conocidas, es el caso del Apu Yana Runa, que domina todo un sector de la comunidad. Muchos comuneros, antes de la presencia de la carretera, tenían que cruzar el camino donde se encontraba el Yana Runa y siempre que pasaban se les caía algo de carga. Sobre esto, Martín nos cuenta:

(...) entonces, tengo que descargar, tengo que rencaminar de nuevo al caballo. Entonces, falta maíz en el caso, como si fuera hubiera sacado. Entonces, para que no haya eso con *mancharusqa hanpi* (cura para el susto) más lo polveas al saco y lo humeas con incienso, entonces, despachito tienes que alcanzar diciendo que: Yana Runa no te lo vas a sacar maíz, estoy llevando para tus nietos, para que estén comiendo como yo. Tú eres el abuelo más poderoso de todos. Dos o tres pares de kintus de coca.

Durante los años, cuando no había una carretera, muchos de los comuneros tenían que llevar sus productos en animales de carga. Existía para ese entonces una curva que daba a una zona llamada Yana Runa en relación con el Apu que estaba presente en el lugar, entonces, lo que pasaba era que siempre al pasar por esa curva —que representaba una subida—, muchas veces los productos se caían y no llegabas a tu destino con la cantidad de producto que tenías planeado. Para que eso no pase, siempre era necesario levantar un pequeño altar y compartir con el Yana Runa y de ahí poder seguir con tu camino. Siempre después de la cosecha era necesario hacer el despacho a los Apus y más para el Yana Runa.

Teniendo en cuenta que hay momentos claros en las relaciones con la naturaleza: el 1 de agosto con la quema del despacho y de igual manera el carnaval con la presencia de bailes y

algarabía, también podemos encontrar ocasiones precisas para poder llevarlos a cabo. Este es el caso mencionado anteriormente. Sumado a ello se puede encontrar encuentros desarrollados en habitaciones oscuras junto con los sacerdotes andinos, uno de ellos es el mencionado por Cometti (2016) con los *pampamisayuqs* de Q'eros o los que experimentó Platt (1997) en Bolivia, para esta ocasión mencionaré la experiencia de Martín.

Ahora, como te digo, yo no te hablo de la noticia, sino de cuando estaba mal de la cabeza de lo que me he desbarrancado, su papá de Humberto (otro entrevistado) me ha llevado a Churo, detrás del distrito de Ccatcca. Atrás todavía por Aucapunku. Entonces, como que era que en ese lugar no hay ni luz, nada, ni cielo. Entonces, se pone su mesa y extiende. Ahí pone su mesa de costal, su látigo San Martín, su trago, machete, vino, cerveza, gaseosa, sin probar nadita, entonces, nosotros con su papa de Humberto estamos así pegaditos. Soplan, no sé qué cosas todavía no hablará pes.

Entonces, como su padre estaría pasando temblor, así kij kij kij chaq chaq chaq (sonidos onomatopéyicos), la casa casi se remueve. Entonces, el paqo empieza a soplar, entonces, acerca a la mesa, entonces, toma: cerveza, vino, trago, todo lo que está puesto en la mesa. Entonces, yo he estado pensando: ¿cuál? Cojudo y miércoles esto nos hemos traído para que trague el paqo en nombre de la Santa Tierra, entonces, me llama de mi nombre. ¿Oye Martincito imata pensashanki? Mana paqochu raqrashan, noqa tomashani. (¿Oye Martincito qué estás pensando? No rajes del paqo, yo estoy tomando).

Entonces, primeramente, me jala así y tres manazos me ha dado con San Martín, casi me ha rajado mi espalda. Ya. Casi he gritado, entonces, como esta alturita tenía su puerta (mostrando a la altura del torso). En esa puertita estaba saliendo así, arrastrando mi pie, después me dijo que me iba a curar con el ala de Huku, alqamari. No sé, con una pluma de gallina me ha limpiado todo lo que me duele y la mano se cogió de acá (mostrando el antebrazo), pero suavemente, planito había sido mano, me ha chocado a la carne, acá pues. Frío, no mano de vivo. Entonces, dentro de mi conciencia estoy pensando, quién es este carajo. Creo que no es paqo. Me quedo medio frío pe. Entonces, con la alita así bonito me ha limpiado.

Uno de los eventos que muestra el momento en el cual se puede establecer una relación con los Apus y la Pachamama de forma directa es mediante el *altomisa* o la convocatoria a los Apus.

Esto quiere decir que un sacerdote andino reúne a los Apus para algún tema en específico. En el caso de Martín fue porque estaba mal de un golpe.

Todo esto se hace dentro de un lugar oscuro. Ese evento le hizo ver la presencia de los Apus y su molestia debido a que se sentían olvidados por él, entonces, una de las evidencias que pudo tener del proceso fue que el sabor de las cosas se había ido y que había sentido un contacto con los *papitos*. En esos momentos directamente tú puedes establecer una conversación con ellos y pedir por lo que te falta.

Estas interacciones, en otras palabras, van más allá de lo humano y te permiten conocer de primera fuente esa representación de los Apus y así puedes llegar a una transición de un momento a otro. En el caso de Martín, este salió curado.

Para finalizar, como anteriormente se ha definido, el ritual es un acto de repetición que permite una transición de un momento a otro y permite conocer la forma de vida de una determinada sociedad. Entonces, si nosotros pensamos a la naturaleza, representada por los Apus y la Pachamama, en relación con los comuneros de Chiquis como íntimamente relacionados, estas relaciones no se dan únicamente en estas fechas pactadas, sino que comprenden el desarrollo de la vida misma.

Como se pudo observar, dentro del día hay tres momentos en los cuales se hacen el *hallpay* o *picchado* de coca, donde se expresa la mediación con los Apus y Pachamama y la reciprocidad entre los hombres (Allen, 1981). Además de la presencia de bebidas que se comparten con los mismos entes que pueden corresponderse con el *hallpay* o también con el desarrollo del día y de las actividades (Allen, 2008b). Sobre este tipo de relaciones, lo veremos en el próximo capítulo.

CAPITULO V: RELACIONES HOMBRE NATURALEZA EN CHIQUIS

A lo largo de las páginas de la presente investigación se han desarrollado diferentes temas como la historia de Marcapata y de Chiquis para encontrar sus orígenes míticos y rituales. De igual manera, se ha presentado a la naturaleza como aquello que rodea a la comunidad y de qué manera esta se puede expresar. Gracias a esas expresiones, las personas han desarrollado mecanismos de interacción. El que hemos desarrollado, hasta esta parte, son los rituales. Por ello, detrás de todo lo explicado, definimos que las relaciones entre los hombres y la naturaleza encuentran su camino en los rituales. Sin embargo, no tratamos de formalizar los rituales como actos predeterminados en fechas establecidas dentro del calendario andino, sino como actos que pueden definirse como esporádicos e influyen mucho en el día a día de los comuneros de Chiquis.

Desde que la entrega de despachos se ha vuelto una actividad expandida a diferentes objetivos, todos han empezado a realizarlo de distintas formas que su expresividad quizá haya sido cambiada. Por ello, hoy en día hay mucho personaje denominado pachamamista que se atribuye el conocimiento pleno de la naturaleza y la utiliza como herramienta política para ganar adeptos (Salas Carreño, 2019), de la misma manera que hay sacerdotes andinos que dejaron sus lugares de nacimiento para poder vivir de este tipo de actividades llegando a viajar a otros países, demostrando la cultura andina al mundo con interés económico de por medio (Cometti, 2016; de la Cadena, 2015).

Tomando estos aspectos para el sector de Chiquis, se describirá las experiencias que me han aproximado más a la naturaleza, al conocimiento de los Apus y su representación en el mundo de la comunidad. Tomando con ello la importancia de las relaciones y los últimos cambios que se han venido dando. Y, como última parte, se tratará de darle una definición propia de los comuneros de Chiquis a las relaciones que establecen con la naturaleza mediante el flujo de energía que permite generar una crianza mutua entre los humanos y no humanos.

1. LA RECIPROCIDAD ENTRE LOS HOMBRES EN CHIQUIS

Uno de los elementos que nos pueden ayudar a entender las relaciones que existen entre los hombres y la naturaleza viene a ser el aspecto recíproco, por ello en este apartado queremos hacer énfasis en ese tipo de relaciones entre los comuneros del sector de Chiquis. Uno de los principales estudios de reciprocidad puede darse de la mano de Mauss (1979) que menciona que el ciclo de

reciprocidad contiene las acciones de dar, recibir y devolver; esto quiere decir que todo lo que es dado en algún momento debe ser devuelto, junto con esta característica no se niega el interés de cada uno de los que practican este ciclo para poder intercambiar. La urgencia de la culminación de este ciclo está en el espíritu del don —lo que se intercambia— representada por el *hau*. De esta manera, observamos que el intercambio de dones es necesario para mantener en orden el rumbo de las cosas.

Para poder entenderlo con mayor claridad, Sahlins (1983) hace un estudio de los tipos de reciprocidad: generalizada, equilibrada y negativa. La primera puede ser considerada como un don puro y en muchos casos no se espera devolución; la segunda, es un flujo de intercambio, como lo expresa Mauss; el tercer, por su parte, es obtener algo a cambio de nada. Entonces, dentro de la reciprocidad entre los hombres puede existir la reciprocidad equilibrada y con la naturaleza puede tener indicios de generalizada.

Ahora, adentrándonos a la realidad andina, Mayer (2004) para el caso de la comunidad de Tángor se refiere a tres tipos de relaciones: la voluntad o ceremonias, el *ayni* o *waje-waje* y la *minka*. La primera forma de reciprocidad se asemeja a la propuesta generalizada de Sahlins; la segunda, a los intercambios inmediatos y recíprocos; y la tercera, se da una serie de bienes específicos.

Un aspecto que no debe ser olvidado en estas relaciones recíprocas es la distancia de parentesco, es decir, cuán conocido eres dentro de esta red. Este tema es importante, ya que establece los niveles de confianza que una persona pueda establecer con otra. Para el caso de los estudios de Sahlins (1983) se menciona que mientras más cercano sea el nivel de conocimiento entre personas, de alguna manera está asegurado el ciclo de parentesco; y es ahí donde se encuentran las jerarquías como mecanismo de una reciprocidad generalizada que entra de lleno en las relaciones que se pueden dar en una comunidad campesina (Allen, 2008a) o con la naturaleza en el caso de Chiquis.

La reciprocidad en sí misma cuenta como un mecanismo de inicio o arranque de las relaciones entre los miembros de una determinada sociedad. Por otro lado, también puede ser vista, ya que existen ejemplos de reciprocidad generacional, que viene a significar que los jóvenes se hagan cargo de sus padres. Y, de esta manera, vemos que todo el ciclo de reciprocidad se

cumple no de forma inmediata como en la reciprocidad equilibrada, expresada en un *ayni*, sino de manera generalizada con interés de por medio.

Otra de las formas de ver la reciprocidad es la complementariedad entre varón y mujer. Es por ello que las tareas dentro de la comunidad andina tienen un determinado responsable. Dentro de la concepción de *qhari-warmi* cada actividad está relacionado con cada sexo, al igual que existe interrelación entre ambos. Una de las cosas que encontró Allen (2008a) dentro de Sonqo, fue que existe la división de un trabajo en el discurso cuando se menciona que las mujeres trabajan con las manos (en los tejidos) y los hombres con los pies (*chakitaqlla*), pero en la práctica es diferente; o sea, tanto hombre como mujeres apoyan en los temas de la casa y de la chacra. De igual manera se ve en Marcapata en cuanto las familias se ayudan unas a otras.

De esta manera, en el sector de Chiquis, en una conversación entre Martín y un informante, tenemos lo siguiente:

CC. Si ya no hay mucha faena, muy poco *ayni* habrá entonces ahora, ¿o cómo es?

IVC 4. Siempre hay pe.

MC. Para trabajar nuestra chacra, claro, los conocidos que somos amigos siempre hacemos.

CC. Entre conocidos no más.

MC. Claro, así entre amigos.

CC. ¿Más que todo para la chacra o para construcción?

IVC 4. Para la chacra, para la construcción también.

MC. Para la construcción hay galpones, para la chacra para el aporque de maíz, papa. Siempre hacemos como un *ayni*.

La presencia del *ayni* se puede observar en el grado de conocimiento o parentesco que se pueda tener entre los miembros del sector. Es por ello que se dice que entre conocidos nos ayudamos, entonces, entre quienes confían se da la posibilidad de generar actos de reciprocidad. Esto se relaciona con lo que menciona Sahlins y Mayer respecto a la reciprocidad. Estos actos de reciprocidad se expresan en diferentes aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, el ciclo es

definido de acuerdo a la confianza y conocimiento; es por ese motivo que las faenas ya no se dan, esos niveles de conocimiento poco a poco están perdiéndose a niveles comunales.

Dentro de mi experiencia de Chiquis he podido vivir dos experiencias que demuestran la importancia de la relación entre los hombres. La primera tiene que ver con la participación en un entierro en Chiquis; la segunda, con una entrega de productos en plena cosecha de papas.

Como Chiquis es un lugar pequeño, todos se conocen, así que llevo la invitación a la casa de Martín, sin embargo, él no pudo ir porque aún tenía su pie mal debido a un accidente que sufrió a principios del año 2022. Tuve que ir al lado de Elizabeth y mi papá que se encontraba con nosotros.

Acompañamos a todo un grupo de personas que iban detrás de quienes cargaban el ataúd de la difunta. Cada uno llevaba consigo algún presente para la familia que después sería compartido. Mientras caminábamos se iba divisando el cementerio de Chiquis. Anteriormente, llegué a Chiquis en la fiesta de Todos los Santos, pero no pude acercarme al cementerio por cuestiones de tiempo, ese día sí pude. Los presentes se reunieron una vez llegado al lugar designado para el descanso eterno de la señora. Había lamentos y lágrimas entre los presentes, era normal estar afectado por una partida. Es ahí donde empiezan a dejar el ataúd dentro de la tierra cuando las personas empiezan a hablar de la señora. En este momento hay de todo tipo de discurso, pero en situaciones como esta siempre se resalta las mejores cosas en la vida de uno y eso fue lo que pude escuchar. De otro lado hubo lecturas diferentes, pero no por ello, menos sentidas. Es cierto que nos deja la señora, pero no podemos lamentar la vida que tuvo hasta casi llegar a los cien años, esa es una vida bien vivida, se escuchó de parte de uno de los presentes.

Terminado el acto de entierro, nos dirigimos a una pequeña pampa que queda cerca del cementerio. Cada uno se ubica alrededor de los presentes que los participantes han llevado, entre comida y bebida, para poder compartir. A ello se sumó la coca y cigarro que los familiares de la difunta hicieron presente. Se puede ver en este tipo de acciones las relaciones de solidaridad y reciprocidad dentro de la comunidad campesina. Cada invitado no llega con las manos vacías y da algo para que todos puedan compartir en muestra del acompañamiento de dolor, al igual que la voluntad de querer compartir algo en nombre de la difunta. Es en ese momento donde pude ser más parte de la comunidad. Llegué a conocer a mucha más gente y con quienes tenía un parentesco mucho más cercano, algunos tíos lejanos.



Imagen 11. Reunión después del entierro. Notese la chaquitaqlla en el suelo y la presencia de coca y cerveza

Mi mal dominio del quechua no me permitió del todo entender muchos contextos, sin embargo, tengo las impresiones necesarias para poder relatarlas aquí. Al momento de recibir la coca y el cigarro, además de la cerveza que rondaba en el lugar, dentro de mi cabeza uní los tres elementos más importantes dentro de la vida cotidiana para la relación con la naturaleza —los Apus y la Pachamama— y aprovechaba para preguntar a los presentes acerca de esas acciones o de los famosos descansos —*hallpay*— que Allen (1981, 2008a) hacía referencia en sus estudios de Paucartambo, y me encontré con respuestas afirmativas, ello me generó mucha más curiosidad y empecé a observar a cada participante del grupo. En estos contextos no solo había personas adultas, sino también niños pequeños que hacían de las suyas. Todo el ambiente estaba siendo contagiado por la música de los *qaperos* y las personas se sentían en comunidad. Fue un momento de reencuentro. Eso se puede ver porque, por mi parte, era un extraño más que se pudo integrar a la comunidad. De igual manera, pude conocer a un migrante de la comunidad que vivía en Lima y aprovechó las fiestas patrias para volver a Chiquis.

A modo que la tarde avanzaba, nos dirigimos hacia la casa de los familiares de la difunta. La ida a este lugar fue menos pesada que la llegada al cementerio porque la mayor parte de los presentes se habían consumido. Subimos, de igual manera, con la compañía de la música que el resto del día sea mucho más alegre.

Al llegar a la casa, nos ubicamos en diferentes sitios de la casa. Allí nos recibieron con mucha más bebida y fueron mis primeras interacciones con muchos más comuneros. Poco a poco la bebida iba haciendo efecto en los presentes y la conversación empezó a fluir. Llegue a conocer a personas mayores y sus hijos y entablar conversación con ellos. Se habló de la vida en comunidad y cómo esta tuvo cambios con el paso de los años. Muchos de los hoy migrantes viven en otros lugares, tienen hijos estudiando. Esa oportunidad que brindan a sus hijos, ellos no la tuvieron y se dedicaron a otras actividades como el transporte, comercio, entre otros.

La unidad y la presencia de la bebida me hizo reflexionar sobre esa identificación con la comunidad, siempre se resaltaba su condición de comunero de Chiquis o poblador de Marcapata y muchos recordaban los años de niñez que pasaron en estas tierras. Dentro de las anécdotas y recuerdos de infancia, también se hacen presentes las peripecias de la vida. Nada fue del todo bueno, pero la felicidad no es aplacada por los malos momentos, sino por los buenos, los cuales siempre están presentes.

Esos fueron los momentos que me hicieron recordar la primera interacción con la comunidad de Isbell (2005) y las experiencias de los entierros que tuvo Allen (2008a) que me permitieron conocer a fondo las relaciones dentro de la comunidad que representan esa solidaridad y reciprocidad. La anécdota que se presentó en esta ocasión fue que uno de los comuneros me propuso ser el padrino de uno de sus hijos, ya se lo veía tomado, así que le dije que con calma conversaremos ese tema. No estaba preparado para una responsabilidad como esa.

La otra experiencia de vivencia de la reciprocidad en Chiquis fue cuando fuimos al escarbe de papas. Subimos a una de las suertes que está encima de Chiquis y nos pusimos manos a la obra junto con Elizabeth, ya que Martín aún no se encontraba bien de su pie. Mi experiencia con el escarbe de papa fue buena porque ya en otras ocasiones había practicado. Volviendo al tema, nos tomamos como dos descansos durante el escarbe en los cuales Elizabeth saco su bolsa de coca y *picchamos* hasta volver a trabajar.

Es así que en un momento se acerca uno de los ahijados de Elizabeth, así como nosotros había muchos comuneros escarbando su papa en el lugar. Al acercarse, nos hace entrega de medio costal de papas, a modo de regalo. Este hecho puede ser entendido como un *ayni* presente en el nivel de conocimiento y parentesco entre los que intercambian dentro de una comunidad. Esos aspectos de las prácticas sociales también se notan en el compartir dentro del campo de trabajo o

dentro de la vivienda. Tanto Martín como Elizabeth tratan bien a las visitas que van a su casa, es por ello que muchos les guardan un gran cariño. Esa reciprocidad también es posible verla cuando se comparte con los abuelitos y la madre tierra o los Apus. Las características son diferentes, pero el nivel de compromiso existe.

Sin embargo, si no existe ese nivel de confianza ya no hay mayor nivel de relación recíproca, quizás pueda irse al extremo negativo porque lo que se demanda frente a un trabajo es dinero. Uno de nuestros informantes nos contaba:

CC. Entonces, lo otro, ¿cómo lo ves acá en el sector, sigue habiendo un poco de *ayni* o ya se ha perdido?

IVC 3. Ah, eso también estamos olvidando un poco. Antes trabajábamos así en *ayni* varios, así. Buena comida, hasta chichita, todo había pe. Preparativos, más que todo, ahora casi ya poco a poco estamos dejando también.

Hay una muestra de reciprocidad que se está dejando dentro del sector y esto se debe a la falta de interés de generar nuevos tipos de interacciones que permitan el verdadero conocimiento de las personas sobre cómo generar relaciones de arranque mediante la reciprocidad. Sigo pensando que este tipo de actividades solo se dan entre personas que se conocen, o sea, que las distancias de parentesco no sean tan largas y de esa manera generar lazos de confianza. Por ejemplo, otro informante no mencionaba lo siguiente:

CC. Siempre había, eso también me han contado un poco. Como tú dices que había trueque, actualmente, este, ¿en Chiquis sigue habiendo *ayni*, o sea, sigue habiendo esa costumbre?

IVC 1. Sí, justamente, tanto en la papa, en el maíz, en esos trabajos. Siempre hasta en construcciones de las casitas así. Siempre hay *ayni* o *min'ka* lo llamamos, ¿no? Siempre hay hasta ahorita siguen práctica. *Kunan noqapaq, paqarin qanpaq*. (Hoy para mí, mañana para ti). Siempre hay esas costumbres, hasta ahorita. Eso es desde aquellas fechas hasta hoy día, continúa siempre. Esa costumbre, siempre continúa. Siempre hay todavía.

A pesar de la reducida cantidad de intercambios, se menciona que aún sigue, pero de otras formas, quiere decir, cuando el parentesco es mucho más cercano hay facilidades de apoyarse, el famoso hoy por mí, mañana por ti.

De igual manera, cuando se habla de intercambios equivalentes, pero no hechos al instante, tenemos las siguientes características como Martín las menciona:

CC. Y acá en Chiquis cómo es, este, ¿hay un poquito de *ayni* entre comuneros?

MC. Claro, eso siempre sigue todavía. O sea, como un préstamo das pues. Cuando se agota de ellos, das como un préstamo, entonces, en la cosecha que viene te lo devuelve la misma cantidad. Si le das en topo, en topo; si le das en romana, en romana te devuelve.

Depende mucho de la confianza y cercanía que exista entre las personas para que se puedan establecer relaciones de reciprocidad. Sin embargo, también cuenta mucho si puedes corresponder en el tiempo establecido, ya que en estas relaciones recíprocas existe la posibilidad que haya dinero de por medio. Esto quiere decir que puedes pagar a alguien para que complete tu ciclo de reciprocidad, pero ya convertidos en *mink'a*.

Sin embargo, la presencia de las nuevas formas de interactuar hace que el *ayni* se olvide o deje de ser utilizado porque al margen de que se presentes acciones interesadas, es decir, que busquen el interés personal o de una familia, la búsqueda del dinero es uno de los principales objetivos que tiene un comunero. De acuerdo a lo que nos menciona Elizabeth:

CC. *Imata más extrañanki Chiquis ñawpaq tiyarimanta.*

CC. ¿Qué es lo que más extrañas de tiempo pasado en Chiquis?

EC. *Chay aynipi puririmanta, ñawpaq kaq mana qolqeta pisiaq kaq chayqa mana qolqe ninachata mañakuspa, cocachata aynikuspa (risas), kerosenechata aynikuspa puriqkayku. Mana qolqe kanchu.*

EC. Esa manera de funcionar en *ayni*, antes no había dinero, poco había. Así no había dinero, para hacer fuego, prestándonos. Hacíamos *ayni* para la coca, para el kerosene hacíamos *ayni*, así funcionaba. No había dinero.

Cocachata aynikuspa, chayantaqa ratinruspaqa, kay(..) Aynishawaranki chaymanta nis pagapunki (risas).

Haciendo *ayni* para la coca. Comprando llegamos. Haciendo el *ayni* después les pago.

Antes de que las nuevas oportunidades que tiene Marcapata como distrito aparezcan, la vida en comunidad era mucho más nucleada. Elizabeth cuenta que cuando no había dinero, todo

era mediante *ayni* y así nadie se hacía faltar nada. Desde la coca, el kerosene y otros víveres se movían mediante la lógica del intercambio.

Mientras más cercana pueda ser la relación entre los comuneros de Chiquis, con más detalle se puede observar el nivel de reciprocidad que se puede presentar, es por ello que hay casos en los que el *ayni* se presenta. Uno de los ejemplos que más he podido observar es aquel en el cual los ahijados de Martín le trabajan sus *chakras* de maíz y a cambio de eso le dan una parte del producto. Martín ya no puede ir a esas *chakras* debido a su avanzada edad. Otro ejemplo es cuando otro ahijado le ayuda con el transporte de su cosecha de papa porque él ya no tiene caballos o mulas para hacerlo. De alguna manera, vemos que mientras guardes relaciones cercanas y de parentesco nunca te podría faltar nada.

Uno de los temas que también nos falta describir en este punto es aquel que puede ser introducido a las relaciones entre los hombres y los alimentos. Un ejemplo de este tipo lo encontramos en la consideración del chuño como un alimento de cualidades ambivalentes, entre muerto o vivo, y su semejanza con los hombres en Sonqo (Allen, 1982), otros que incluyen los cuentos o mitos para conocer la aparición de los alimentos en el mundo y como esto se puede interpretar en el día a día de las personas (Rozas Álvarez, 2022). Para Chiquis, Elizabeth nos cuenta:

*Chaymanta mana mikhuytaka
osochinapunichu aqnachicha papachakuna
samapaqcha manchay. (...) Montokuspa
kunanqa imapaqmi kamawanki, haynata
kunan tankarpariwanku nispa, hinasp
nishaq(...) phawarispa pichikuncha
mipurpun. Chaysi mana creichikunchu
imanayraq kanki animal milpunawan
hinasp papa Dios mana creipunchu.
Papaychitaka willakuq. Mana papata
mikhuyta. Chay na pichinkuchataq munakun
papa(...) noqanchis libre pichinkuchaqa
nispa.*

Después nada de comida (...) las papas para que descansen se asustan. Se hacen un montón, ahora, ¿para qué nos hacen? Así ahora nos empujan bruscamente diciendo, así dicen. Volando el pájaro se lo come. Así dice no lo hacían creer, ¿cómo todavía seas con el animal comido? Así papa Dios no creía. Tú papa me conto. No comía la papa. Eso el pájaro quiso la papa, nosotros diciendole libre al pájaro.

La percepción de que las cosas pueden tener vida se desprende de los cuentos que las personas pueden compartir entre sí. Estos cuentos con el tiempo se vuelven creencias y eso hace que haya una suerte de comportamientos respecto a ciertos temas. En este caso, cuando se habla de aquellos productos pequeños y sin importancia, los cuentos han hecho nacer la creencia de que estos con el tiempo se van al cielo y de acuerdo de cómo lo has tratado te van a tratar a ti. Esto tiene que ver mucho en cómo los comuneros del sector pueden considerar las pequeñas partes de la naturaleza para actuar con base en ello, porque si cada elemento tiene una suerte de agencia, capacidad de acción, eso siempre puede afectar la forma en que las personas se relacionen con ellas.

Esta forma de ver la interacción con los alimentos influyó mucho en mis actividades en la *chakra*, ya que, al momento de escarbar la papa, tenía que hacerlo con sumo cuidado y no dejando de observar las papas más pequeñas para que no caiga desgracia sobre la casa de Martín y Elizabeth. Esta suerte de relación de dependencia también entraría en una reciprocidad asimétrica porque los alimentos son protegidos por los hombres.

Hasta aquí, hay un punto del cual no debemos olvidar, teniendo en cuenta que los niveles de jerarquías entre los hombres y la naturaleza —contando con la experiencia de los alimentos— no son de igual manera, se puede definir que la reciprocidad entre los hombres y la naturaleza no es simétrica. Esto quiere decir que la presencia de jerarquía genera ello. Una de las características del animismo jerarquizado de los Andes. Porque los excesos de una parte pueden ser sancionados, mientras que los excesos de los Apus no lo serían. El Apu como sancionador y castigador puede ser visto en los trabajos de Rozas Álvarez (2019). Esto nos lleva a la formulación que las relaciones entre los hombres pueden ser simétricas o asimétricas. De alguna manera podemos recurrir a la propuesta de Cometti (2016) para observar la reciprocidad entre hombres como simétrica o asimétrica de tipo horizontal; mientras que la relación de entre hombres y naturaleza reciprocidad asimétrica de tipo vertical.

Esta propuesta viene acompañada con los tipos de identificación que maneja Descola, como anteriormente se vio, junto a ello existen 6 tipos de relación: intercambio, don, predación, protección, transmisión y producción (Descola & Lloyd, 2013). Las tres primeras se pueden considerar relaciones reversibles, o sea, que se da el ciclo recíproco simétrico; las segundas serían reciprocidad asimétrica. Cada tipo de modo de identificación, por lo tanto, le corresponde los tipos

de relación. Para el presente trabajo tomaremos las relaciones entre hombres como reciprocidades simétricas (*ayni*) y asimétricas (*mink'a*); entre humanos y divinidades son de protección y de don asimétrico; entre humanos y ancestros (*machulas*): don asimétrico y transmisión. Esta forma de ver las cosas hace que podamos traducir esta relación entre hombres y naturaleza como *uywanakuy*.

2. SIENDO *AYLLU* EN CHIQUIS

En Chiquis, cuando se mencionaba que los Apus y la Pachamama son como nuestros padres, me preguntaba ¿ellos también integran la familia tal como se la conoce? Y la respuesta vendría a ser sí, forman parte de la familia. Entonces, cómo definir de primera forma la familia o *ayllu* dentro de este sector. Una propuesta sería que

El *ayllu*, en su interpretación más amplia que se aplica a la familia y a los miembros de una comunidad y por el mismo hecho de tratarse de una “categoría”, sus contornos no quedan bien definidos. Por esta misma razón surge la necesidad de hacer una distinción entre el *Ayllu* y el No *Ayllu* en determinadas ocasiones, como durante los ritos y las fiestas cuando se coloca un plano de inferioridad a los hermanos e hijos políticos y se los discrimina tratándoselos como forasteros. (Sato, 1981, p. 171).

Para esta definición de Sato, quizá en unos primeros momentos yo entraría en el concepto de forastero porque no he participado del todo en muchas de las fiestas del sector mismo; sin embargo, lo pude hacer en diversos momentos de relación como las fiestas del 28 de julio dentro de Marcapata y en fiestas y entierros dentro de Chiquis. Esas ocasiones hicieron que se rompa el hielo en mis relaciones con la comunidad en su conjunto. Quizá no sea aún del todo reconocido como tal, pero existe la intención de hacerlo, para ello la participación del día a día es sumamente importante.

En cuanto a ampliar las relaciones de parentesco dentro de una familia, Sendón (2016) hace el estudio en cuanto la herencia de las nuevas familias, ya que, en primer lugar, existe una tendencia a la endogamia y virilocalidad en Marcapata; segundo, existe niveles de exogamia entre sectores de Lacco y la comunidad de Sahuanqay; tercero, existen casos en que los hombres van a vivir a donde la mujer. Los niveles de exogamia se notan sobre la base de la necesidad de ampliar las fronteras productivas. Mucha de la presencia de otras provincias, como Canchis, o sectores

como Lacco, buscan ampliar su frontera agrícola aumentando la cantidad de productos que venden. Y es así que la cantidad de tierras dentro de una familia va aumentando.

En efecto, en estricto rigor los terrenos de maíz a los que tienen acceso las familias de Lacco no pertenecen a la jurisdicción de Collana Marcapata, sino que están ubicados en las partes bajas del territorio perteneciente a la comunidad de Sahuancay, en particular las porciones denominadas Parokachi y Cosqouno. El mecanismo mediante el cual las familias de Lacco acceden a los maizales de Sahuancay es a través de la unión con sus mujeres. Y es a través de este mismo mecanismo mediante el cual una parte de las familias de Sahuancay acceden a los territorios que, particularmente en el sector Lacco, están reservados para *hatun tarpuy* mediante el sistema de barbecho sectorial. (Sendón, 2016, pp. 223-224)

Por eso se puede ver de qué manera se adquieren los terrenos de un sector con otro, con relación a las diferentes comunidades que pueda existir en Marcapata. Esta es una de las formas en la cual puede aparecer forasteros dentro de un *ayllu*, pero que a cambio también comparten sus propios terrenos. Y así se genera una red de terrenos que únicamente no pertenecen a un lugar establecido, sino que hace que la comunidad vaya más allá de sus límites.

Añadiendo a esto, uno de los aspectos más particulares dentro de las relaciones que se establecen entre los comuneros y la naturaleza en Chiquis puede ser definida como una convivencia con el lugar y en el lugar, o sea, que la misma convivencia se puede definir en términos de cohabitación una diaria que permite relaciones de intercambio de dones que en un primer momento hemos definido como *sami*. Este intercambio se fundamenta en el intercambio de esa esencia que puede ser calificada de comida. Sahlins (1983) mencionaba que los alimentos dentro de la red de intercambios tienen valor social, no tiene valor de cambio. Entonces, dar de comer dentro de la red de intercambios con la naturaleza genera una relación de comensalidad. Vivimos de tal manera que podemos ser considerados uno solo, una gran familia. Por ello, la consideración establecida de cohabitación y comensalidad (Salas Carreño, 2019) es una de las propuestas que tiene que ver con las relaciones entre los hombres y los Apus y la Pachamama de forma más íntima.

El *ayllu*, en otras palabras, podría definirse como un grupo de humanos y más que humanos que se relacionan bajo términos de parentesco y colectivamente habitan un territorio que

poseen (de la Cadena, 2015). Ninguno, en estas relaciones, es antes que el otro. De la manera en cómo hemos querido definir su relación como uno solo podemos ver que

A diferencia de la biología y geología, los runakuna y los tirakuna no pueden ser desenredados uno del otro -a menos que ambos se vuelvan algo más (tal vez *solo* humanos y piedras). Las montañas (o piedras) preexisten a la relación con los humanos; lo contrario también sucede. De diferente forma, ni los tirakuna ni runakuna preexisten uno del otro, ellos son simultáneamente en/como ayllu (de la Cadena, 2014, p. 255; traducción mía)

Ese mismo acto de vivir en un mismo lugar e interactuar diariamente hace que no pensemos el lugar solo como eso, sino darle agencia e intencionalidad; es decir, que tenga la capacidad de responder a los fines de interacción. Es por esa razón que las personas interactúan con los Apus y la Pachamama porque esta relación les ha dado frutos en su día a día, ha reforzado su visión del mundo y les da la posibilidad de mejorar conforme el paso del tiempo.

Los Apus de igual manera guardan relaciones entre ellos, se pueden considerar hasta hermanos y eso permite ver que las relaciones el *ayllu* van más allá de lo humano. Según lo que Martín nos cuenta:

Ellos (los Apus) también tienen su contacto, tienen su convenio. Ahora, a lo menos, entre Choquechanka y Sahuanqay y Pachatusan son los tres hermanos porque en altomisa, natural lo he alcanzado en Churo, la entrada de Ccatcca.

Lo particular de esta relación es que el parentesco que existe entre los Apus, ya que se menciona que los tres Apus más importantes de Marcapata son hermanos. Los Apus Pachatusan, Choquekancha y el Sawanqay Pukara, eso lo ha podido descubrir junto con un alto misa que vienen a ser los sacerdotes andinos.

De ahí que el concepto de *ayllu* se extiende más allá de las relaciones humanas mismas, sino que considera a la naturaleza en su conjunto para hacer un nuevo y gran ayllu. Donde las relaciones se extienden más allá de lo humano (Valderrama & Escalante, 1988).

3. CRIARSE MUTUAMENTE O *UYWANAKUY*

Como una primera propuesta en esta investigación se propuso que las relaciones entre los hombres y la naturaleza se daban mediante el *ayni* y la *min'k'a*, sin embargo, estas relaciones

implican una suerte de posición equilibrada entre actores para que se dé el flujo de reciprocidad. Es mucho más adecuado mencionar, en esta parte, que esa relación de reciprocidad generalizada, definida por el hecho de tener fe, se da entre dos actores de diferente jerarquía. Entonces, de la manera que se ha definido al animismo andino, uno jerarquizado, las relaciones de reciprocidad para este estudio pueden darse desde la perspectiva de la crianza mutua o el *uywanakuy* y eso significa que criar no es únicamente dar alimento, sino enseñar, cuidar y proteger. Eso es algo que pasa entre los comuneros de Chiquis y su naturaleza en cada momento del día que logran establecer relaciones.

Y esto va de la mano con la propuesta de Cometti (2016) cuando menciona la protección como modo de relación. Esta vendría a ser de los Apus y la Pachamama a los hombres; y de don asimétrico de los hombres hacia los Apus y la Pachamama. Esta diferencia que muestra la jerarquía de los Apus y la Pachamama, puede ser vista en cuanto a lo que Martín nos comenta:

Entonces, el padre mismo en curso nos ha preguntado como a 15 o 20 catequistas estamos (...). *Yaw patoqasokuna tapusqaykichis ¿qankunapaq apukuna iguallachu? Ari papay, iguallawan. Imaynan noqanchis kay vidapi kashanchis misk'iwan runawan qollawan an chayna apukunaqa kashanku paykunaqa.* (Oigan *patoqasos* le había preguntado ¿para ustedes los Apus son iguales? Sí, papá. Iguales. Como nosotros esa vida tienen. Dulce, hombre y mujer. Así los Apus están siendo como ellos). Segundo poderoso son *kay apukunaqa paykunapas poderniyoy kanku* (Esos Apus, ellos, tienen poder). El padre todavía le ha dado poder para que ellos también que son poderosos, tanto para animal como para gente humana. Ya. Entonces, si tú le sirves bien a tu Santa Tierra, la provisión que recoges es mejor o de repente como te digo, ahorita, aunque recojas poquito, pero no sé hasta rápido. Pero, sí, con ese secreto siempre tienes que soplar a tu taqe que tienes. Ya sea en balde, ya sea en taqe, lo que fuera, igual.

Entonces, al darle Dios ese poder a los Apus y a la Pachamama, hacen que ellos estén en un nivel mucho más alto que los comuneros de Chiquis. Por ello hay que guardarles respeto y mucha consideración porque ayudan a la vida pueda ser vivida, en el sentido que brindan los apoyos para que cada uno pueda hacer sus actividades. En momentos de gran adversidad, es donde puedes recurrir a ellos y de esa manera pueden darte un mano. Un ejemplo de este nivel puede ser el dado por nuestro informante IVC 3 (45 años):

Por ejemplo, Machu cruz, Pinkulluni, Sahuanqay Pukara, Pachatusan, o sea, los Apus pue, ¿no? Y siempre, no de repente, viene lluvia (exageración: fuaaa). A ver Apus, no dejen que me afecte esta lluvia. A ver atájenme. Y también funciona pe. O sea, esa es la fe pe. Entonces, que dice el Apu, si estás mencionando su nombre pue, ¿no? Entonces, sí, coincide

Pueden apoyarte en los momentos en los cuales tu estés en peligro y de esa manera poder estar tranquilo en tus actividades. Mucho de esto está relacionado con la fe y se expresa de esa manera, durante la vida cotidiana.

En los días en los cuales se considera que la tierra está con hambre, como el 1 de agosto, u otras fechas donde se considere necesario dar algo, entonces, puede haber respuestas de parte de los Apus o Pachamama. Acá, otro ejemplo que nos brinda nuestro informante IVC 4 (66 años):

CC. ¿No se ha dado cuenta? Y este, y cuando, o sea, ¿cuándo sabe que la tierra está satisfecha? ¿Cuándo hay buena producción o cómo se sabe que está satisfecha la tierrita?

IVC 4. Claro pue, te da buen producto.

CC. O sea, ¿cuándo está satisfecha te da buen producto?

IVC 4. Claro. Cuando sirves lo que necesita, da buen producto pe

La relación puede darse como finalizada cuando sabes que a través de tu entrega la tierra —Pachamama— y los Apus, te pueden dar un buen producto o resultados en lo que has pedido. Entonces, se cumple el ciclo de reciprocidad, la cual sería asimétrica ya que la devolución de los Apus y Pachamama no es igual a la ofrenda que entrega, pero eso no significa que fuera menor. Esto también sucede en los momentos mismos de la realización de actividades para obtener fuerzas, se comparte para obtener. Esto se relaciona con el tema en el cual denominamos la relación como el *uyway* entre la naturaleza y los comuneros de Chiquis.

Esta relación de crianza la podemos ver de la siguiente manera

La práctica de intracción en el ayllu es denominada *uyway*, una palabra quechua que usualmente es traducida como “criar, dar de comer” o “hacer crecer” (un niño, por ejemplo). Concebido como una intra-acción, *uyway* el cuidado que se da siempre (el intracuidado) del cual los seres (runakuna, tirakuna, plantas, animales) crecen dentro del

lugar generando redes que componen el ayllu. (de la Cadena, 2015, p. 103; traducción mía).

La necesidad de la Cadena en afirmar que las relaciones dentro de la comunidad pueden ser definidas como intracción tienen una base que muestra que estas se dan dentro de un espacio, o sea, la percepción es que no es en el lugar sino con el lugar, entonces, de la interacción que es muy conocida, para a la intracción dentro del propio lugar. Sin embargo, no me adentraré en ese concepto, sino que voy a tema mismo del *uyway* como crianza mutua. Mientras tu tengas cuidado de los animales, plantas, alimentos y de los Apus y la Pachamama, ellos te corresponderán. Un ejemplo puede ser el mencionado sobre los alimentos que no son cosechados por su pequeño tamaño que llegados al cielo pueden castigarte. De igual manera, puede haber castigos de los Apus y la Pachamama, un ejemplo es dado por el informante IVC 2 (57 años):

CC. Y digamos, ¿si no harías esas cosas hacia la tierra que pasaría?

IVC 2. De repente, a veces, hay significados. (...) Digamos si no haríamos eso de repente no puede producir bien el maíz, la papa, más que todo los productos. Hay siempre significados.

Al no generar estas relaciones con la naturaleza puedes poner en peligro los productos que estás sembrando, como una de las consecuencias negativas. Otra forma de verlo es que te vaya mal en otros aspectos de tu vida como la salud, los estudios de tus hijos o la propia fuerza para trabajar. Estas consecuencias tratan de ser evitadas al momento de establecer relaciones con la naturaleza.

Vemos que la relación, si la ponemos un contexto de crianza, nos puede dar algunas interpretaciones de todo el proceso de reciprocidad. Si los Apus y la Pachamama crían, entonces, como hijos, debemos mantenerles respeto y no olvidarnos de ellos. Otra definición del *uyway* puede ser la siguiente:

De este modo, la palabra *uyway* (“criar”) abarca tanto el cuidado que se le da a un niño o a los padres como el que se dedica a los animales y plantas; es decir, todos los que son alimentados. *Apu* y *Pachamama* también se alimentan; por ende, forman parte de la crianza mutua en la que fluyen las fuerzas. (Torres Lezama, 2020, p. 139)

Eso es la crianza. Si lo ponemos en una analogía, cada uno como hijo debe respetar a sus papás y estos deben cuidar a sus hijos. De la misma manera, con sus particularidades, lo vemos en el campo. Las redes se mantienen en un continuum que con el paso de los años han ido cambiando, pero siguen existiendo comuneros que lo hacen. Uno de esos casos es Martín:

MC. Ahora, aquellas personas, en caso mío, cómo quiera que no tengo ganado vacuno, entonces, me alcanzo para mi tierra no más para que me dé un buen producto. Ya.

Entonces, se puede alcanzar el 31 de julio cuando una vez la tierra está de hambre recibe con voluntad, tal conforme nosotros, no es cierto, cuando estamos de apetito, comemos con ganas, pensamos todavía que nos aumente. Ya. Cuando ya estamos bien saceadito, ya sea a la mamá, al abuelo o a cualquier amigo ya no... Así poquitito no ma' he comido ya. A los últimos ya no recibe con voluntad la santa tierra.

Las relaciones se definen en la manera en la cual las personas las practican, es decir, que, si tú eres atento con tus amigos y los recibes de buena manera, tus amigos te responderán de igual manera. Lo mismo es en el caso de los Apus y la Pachamama, si te portas de manera correcta y les das el despacho de forma cariñosa, el resultado va a ser de igual manera. Caso contrario, tu relación será infructuosa.

Entonces, si tú tienes una relación de este tipo, una de crianza mutua, no se necesita de fechas establecidas para recordarte de los Apus y la Pachamama, ya que ellos están presentes en la vida misma. Cada día es un nuevo día para agradecer y saber que su protección te rodea, por ello siempre se encuentran los medios para ponerte en contacto con la naturaleza. De los medios que más he podido observar fueron la coca como mediador (Allen, 1981) y las bebidas en forma de *ch'allasqa* (Van Kessel & Enríquez Salas, 2020). Uno de los ejemplos de la vida diaria se ve aquí:

CC. Entonces, ¿cuándo tú vas para que no llueva como está haciendo ahorita pues (llevas) tu coquita siempre a los apus para que te apoyen?

IVC 3. Claro, mayormente a San Pedro, pucha, siempre hay algo, pucha ya pues.

CC. ¿Funciona?

IVC 3. Funciona pues.

La acción de soplar o *phukuy* es una de las formas como invitas la esencia o *sami* de las cosas hacia los Apus, entonces, esta es una muestra de un acto ritual que se va más allá de una fecha establecida, es esporádica y es parte de la vida cotidiana de los comuneros de Chiquis. Este tipo de relación tiene una dirección, dependiendo de la ubicación de los Apus. En el caso de la Pachamama se le invita la bebida que se tenga a la mano, lo ideal siempre es chicha, sin embargo, se ha visto lo mismo con trago, cerveza o gaseosa.

CC. Entonces, o sea, antes de sembrar, siempre un poquito le soplas y le invitas.

IVC 1. De todas maneras, de todas maneras. Antes de que empezará el trabajo, de todas maneras, un k'intusqa siempre hay. Hasta ahorita esa costumbre no muere.

CC. Y eso se le da solo a la tierra o a los apus también se le da.

IVC 1. O sea, prácticamente, ofrecemos a los Apus siempre pe. Ese k'intusqa para que la cosecha salga bien, para que el trabajo también se avance bien, entonces, siempre, ese la costumbre de nosotros.

Antes de empezar un trabajo para que puedas hacerlo bien, tengas la fuerza y la tierra corresponda, debes hacer una *kintusqa* y soplar hacia los Apus y la Pachamama. De esa manera, las actividades tienen un elemento adicional que hace que todo pueda salir mejor.

Durante mi estancia en Chiquis, en diferentes ocasiones fui a cosechar maíz y papa y a roturar la tierra para el sembrío de papa. En cada una de estas actividades he podido observar la manera en la cual no solo Martín o Elizabeth comparten su coca con otras personas, sino que también soplan a los Apus que los rodean, de la misma manera con las bebidas, ya sea gaseosa, cerveza o trago, todas son echadas a la tierra en símbolo de compartir. Otra de las formas que he podido presenciar se dieron en festividades, cumpleaños o entierros. Todos reunidos con la presencia de la coca y las bebidas. De alguna forma, esa interacción entre humanos y proyectada hacia los Apus y la Pachamama puede verse como parte de la vida social y más allá de lo social dentro de una comunidad. El caso de Chiquis es una muestra de ello.

Sin embargo, con el paso de los años, la creencia en los Apus y la Pachamama ha ido reduciéndose debido a la presencia de otras creencias o solo porque las nuevas generaciones se enfocan en otras actividades que están fuera del campo. Como ya se ha ejemplificado a falta de estas relaciones, todo lo que uno puede plantearse en las actividades puede salir mal.

MC. Entonces, ahora, la gente de hoy en día, eso ya no acostumbran. ¿Qué cosa será alcanzar a la tierra? Dar vicio dicen, dar vicio. ¡Cómo vamos a dar vicio, pues! A ver, así entre gente de otro pueblo, de otro pueblo, hacemos amigos o hacemos compadre. Ya, como un ejemplo, si tu compadre va a ser cariñoso bien atento en su casa, entonces, una vez que te visite, bueno, a tu papá, a tu mamá o a tu esposa, le dices, este señor es bien atento en su casa, hay que atender bien, servir algo bien, algo regalale. Ya, a un lado. Y una persona que te llega, un tacaño, ni siquiera no te alcanza ni agua caliente en su casa. Esta persona había sido muy tacaño. Si quieres das, sino quieres no. Si da, lo hará con mala voluntad, ya no con cariño, así igualito la santa tierra, pues.

La cortesía es una muestra clara que las relaciones pueden ir por buen camino. Sin ello, una parte de la relación se puede quebrar y los resultados no pueden ser los esperados. Siempre está la cortesía en cualquier relación, con ánimo y predisposición. Esto es lo que caracteriza las relaciones entre conocidos. Ya que aquí la distancia de parentesco puede influir mucho en ese tipo de relaciones.

Dejar de lado este tipo de relaciones puede generar un desbalance en la forma en cómo se dan las cosas. Porque si hemos definido el ritual como una transición para la búsqueda de poder encontrar el orden, reencontrarnos con disperso del mundo y darle sentido a nuestra vida misma, la ausencia de este tipo de rituales nos afecta en diferentes sentidos. Pero, a veces, esa afectación no es considerada individual, puede serlo colectiva.

CC. Y, bueno, quienes no hacen igual tienen producción o ya no tienen producción

IVC 2. No, pero hay veces como hay un dicho que "todos pagamos por uno", entonces, siempre a veces es necesario esas costumbres cultivar.

Al momento de dejar de hacer estas actividades de relación, se está olvidando la tradición y eso genera que por uno paguen todos. Esto se relaciona con lo que Cometti (2016) define en su etnografía donde muchas de las desgracias de los Q'eros se relaciona con la falta de actividades de relación con la naturaleza y que en Chiquis puede también considerado como tal.

4. LA NATURALEZA CAMBIANTE

Durante todo el desarrollo de la investigación hemos puesto a la naturaleza como un punto fundamental. En su representación, dentro de la comunidad andina, como los Apus y la Pachamama, a ambos los he mostrado como seres vivientes que tienen capacidad de agencia y de intencionalidad que puede ser expresado en diferentes aspectos como los sueños, las actividades diarias o quizás alguno que otro castigo. Por otro lado, mostramos a los comuneros como quienes se ponen en contacto con ella mediante rituales que son definidos como establecidos o esporádicos, sin embargo, durante todo el proceso de investigación he logrado mostrar algo: cambio. Los comuneros de un tiempo a esta parte han cambiado su forma de ser respecto a los Apus y la Pachamama, han dejado de creer en ellos porque ya no les son útiles en su vida cotidiana. Entonces, ¿cómo ha cambiado la naturaleza a lo largo de los años dentro de Chiquis?

En los años que estuve yendo con periodicidad a Marcapata, son dos veces las que pude escuchar que hubo sequías cuando no debía haberlas, años 2020 y 2022. La falta de agua es un gran problema para el poblador andino de Marcapata y más de Chiquis porque no tienen otra forma más de riego que la lluvia. En los últimos años se ha empezado con el riego por aspersión, pero no es una forma de riego que muchos comuneros practiquen. Por ello se han dado una suerte de testimonios en los cuales se ve la necesidad de lluvias y que acciones se han tomado para que se dé la lluvia.

Uno de esos ejemplos es los dados por nuestro informante IVC 3 (45 años):

IVC 3. Por ejemplo, cuando hay sequias. En sequias también bailan esos carnavales, es el sargento. Hasta traen del nevado, eso del (melo) siempre traen, pe. Y pucha y cómo hacen llegar y empieza a llover, ¿no? Es algo increíble. Casi instantáneo. Ah. Hacen llegar y empieza a llover. Es el año pasado ha habido sequia pe. (...) Han bailado acá. (antes de la pandemia habrá sido). No, porque ha empezado en este marzo del año pasado (2020). Esa sequia ha sido en setiembre, octubre, noviembre hasta diciembre. Pucha, acaso había lluvia. Han tenido que bailar esos carnavales. Recién ahí la lluvia. Hasta el maíz ya estaba secándose ya.

Este mismo ejemplo fue dado por Elizabeth en otro capítulo, pero lo que nos importa ver es la relación que existe entre el nevado y la presencia de lluvias en Chiquis, ya que las sequías se están volviendo algo recurrente dentro del sector y eso llega a preocupar. A lo largo de la investigación he mencionado que muchos comuneros han dejado de practicar los pagos, el *phukuy*

o *ch'allasqa* a la naturaleza y eso significa romper un lazo muy importante que puede ser perjudicial.

En los últimos años se ha considerado un fenómeno denominado el Antropoceno que viene a ser definido como el momento en el cual las sociedades humanas empezaron a jugar un rol importante en el cambio de ecosistema de la tierra (B. D. Smith & Zeder, 2013). Probablemente, el inicio de esta etapa que es coetánea al Holoceno, sea uno de los temas que se pueden debatir; sin embargo, hay una suerte de acuerdo de poner su inicio al momento que se dio la revolución industrial entre 1750 y 1800.

La importancia que tuvo este término en las diferentes disciplinas no solo relacionadas a la geografía y afines, debido a que Antropoceno viene a denominarse a una nueva geológica, hace que los focos de atención vayan directamente a este punto y ver qué hacer frente a las consecuencias que puede generar en el día a día de todos los humanos. En esa línea resalto que

Lo que hace del Antropoceno un hito excelente, un “clavo de oro” claramente detectable tanto más allá de la frontera de la estratigrafía, es que el nombre de este período geohistórico puede convertirse en el concepto filosófico, religioso, antropológico y, como muy pronto lo veremos, político más pertinente para comenzar a apartarse de una vez y por todas de las nociones de “Moderno” y de “modernidad”. (Latour, 2017, p. 137)

El Antropoceno es un desafío para todos porque de alguna manera somos responsables de su aparición, aunque no los únicos. Esta nueva era que está generando cambios a lo largo del globo ¿Cómo puede ser considerada dentro de las comunidades andinas?

Una de las primeras respuestas que podemos brindar es el dado por Cometti (2020) en cuanto a las reflexiones que pudo sacar de Q'eros, entonces, la comprensión Q'ero del Antropoceno incorpora una perspectiva más holística que incluye las relaciones entre humanos y entidades no humanas, como los espíritus que habitan la Tierra. Creen que la pérdida de la conciencia colectiva y la conexión con estos espíritus ha contribuido al cambio climático. Esta perspectiva destaca la importancia de los rituales y el mantenimiento de relaciones recíprocas con el entorno y las entidades no humanas. Junto a ello, las nuevas religiones, las migraciones y otros empiezan a afectar la relación con la naturaleza.

Al dejar de hacer las cosas que antes se hacía, en el sentido de abandonar las prácticas rituales y de la vida misma, lo que sucedería es el cambio de una ontología a otra. En el caso de los Q'eros sería de una ontología no naturalista a una naturalista. Ambas ontologías son afectadas por el cambio climático, sin embargo, las acciones para confrontarlas son diferentes. Con todo ello, no se quiere decir que las ontologías animistas estén fuera del discurso científico, sino que su modo de actuar es completamente diferente.

Entonces, es verdad que el discurso científico del calentamiento global ha llegado a las comunidades, Chiquis no es ajeno a ello, sin embargo, la forma de actuar frente a ello es diferente para cada tipo de ontología. En el caso de los Q'eros se relaciona con el abandono de sus costumbres que recibe un castigo de parte de los Apus y la Pachamama y se refleja en la poca cantidad de productos, la muerte de sus animales y otros más.

En Chiquis, al momento de la investigación se llevaba a cabo un programa de saneamiento básico debido a que las fuentes de agua se estaban reduciendo. Dentro de una conversación con uno de los informantes salió lo siguiente:

CC. Y este saneamiento básico, ¿cuál es la fuente de agua que está viendo?

IVC 1. Es agua de lluvia. Eso no más, eso no más. Porque está secando siempre el agua. Poco a poco está perdiendo con el cambio climático seguramente será eso pues. Ajá, así está.

Dentro de la percepción de la naturaleza, contamos con la noción del calentamiento climático de parte de los comuneros. Estos aspectos son importantes ya que si existe estos conceptos quizá se puedan extraer más relaciones de esto con la naturaleza. Lamentablemente nuestro informante falleció meses después.

Para el caso de Chiquis no se preguntó tal cual por qué el clima ha cambiado, ya que ello no estaba integrado en las preguntas de investigación, sin embargo, con el antecedente de Cometti (2016), se pueden generar alguna suerte de puntos de encuentro: el dejar de hacer las costumbres, migrar a otros lugares y olvidarse de la Pachamama y los Apus. La puerta a investigaciones de este tipo está abierta.

CONCLUSIONES

Marcapata es uno de los distritos más orientales de Cusco, ya que se ubica cerca a la ceja de selva, el llamado piedemonte amazónico, no por ello pierde las características de tener comunidades campesinas que desarrollan sus actividades bajo una visión andina de las cosas. Es así que durante el trabajo de campo se ha tomado en cuenta los aspectos de su propio origen mítico y cómo este puede influir en el desarrollo de las comunidades y del sector de Chiquis, donde se ha desarrollado la investigación. De igual manera, me enfoqué en las definiciones de naturaleza que me brindaba la teoría y la ponía a prueba en el campo para encontrar las semejanzas y diferencias que me permitan una mejor comprensión del tema. Después, he tomado el concepto de ritual para entender el cómo los comuneros pueden relacionarse con su medio ambiente y de qué maneras estas relaciones pueden ser expresadas. Al final traté de poner en conjunto todo lo explicado para darle un sentido a la relación misma y, de esa manera, explicar desde la teoría y el trabajo de campo cómo se establecen este tipo de relaciones entre la naturaleza y los comuneros de Chiquis.

El origen mítico de Marcapata acerca mucho a las consideraciones rituales que se realizan en este distrito y cómo influye en las actividades de todas las comunidades que comprende. Es así que las fechas que congregan a toda la población se muestra una identificación con su cultura y de esa manera cómo la práctica ritual está muy relacionada con el día a día de cada comunero. La presencia de *Phuyutarki* hace ver que lo sobrenatural es parte de su propia historia y su recuerdo siempre trae otras historias de por medio. Sin embargo, en todo ese proceso, la naturaleza que engloba todo ese ámbito ritual no es mencionada como tal, o sea, no se la referencia con un vocablo en específico.

Es, entonces, que, bajo los diferentes trabajos etnográficos elaborados en la zona andina, trate de definir a la naturaleza misma como los Apus y la Pachamama, algo que nos rodea y con los que, a la vez, estamos en constante comunicación e interacción. Esa misma interacción hace ellos tengan una agencia e intencionalidad que se ve reflejada en las cosas buenas que le puede pasar al individuo o a la comunidad. Esta interacción la pasé a denominar ritual y ello me permitió conocer a fondo aspectos de la vida social que no conocía. Sin embargo, no quise limitar mi interpretación del ritual a fechas exactas del calendario para observar las interacciones, sino que quise que el mismo trabajo de campo sea una fuente de información para poder responder a mis

preguntas de investigación y generar nuevas. Entonces, la vida diaria se convirtió en el lugar preciso donde observar, participar y preguntar.

1. Los hombres se ponen en contacto con la naturaleza, ya que viven con ella. Sin embargo, hay más características de por medio. Dentro del aspecto de las conductas que expresan los comuneros de Chiquis, siempre hay un interés de por medio, ya sea la buena producción agrícola o ganadera que son las que mayormente hacen, o para la salud y estudios de la familia. Entonces, la misma interacción permite que lleguen a sus objetivos, pero, de igual manera, que la vida pueda ser vivida. En el día a día, los comuneros comparten su coca y sus bebidas con los Apus y la Pachamama y esto les permite terminar sus actividades diarias, ya sea en la chacra, con los animales o en los quehaceres de la casa.

Por otro lado, en las fechas del 1 de agosto, los comuneros preparan despachos para dar de comer a los hambrientos Apus y Pachamama para que el nuevo ciclo agrícola pueda ser mejor; en carnavales, época de jolgorio, de igual manera, se comparte queriendo que las lluvias acompañen el ciclo agrícola. Si bien es cierto que dentro de Chiquis no se han presentado casos de los rituales de invocación a los Apus, las experiencias etnográficas muestran que sus acciones en esos contextos pueden ayudarte en temas que tú requieras, a cambio de buena comida y un buen trato hacia ellos. Cada una de estas formas de relación tiene un contenido ritual que nos evoca una transición de un momento a otro. Y muchas veces esa transición es a mejor. Entonces, estas interacciones como principio moral (A. Smith, 1997) se muestran como el balance de sentimientos que cada comunero tiene con la naturaleza; es decir, el cómo se interactúa. No con pena o resignación, sino con alegría, y esperanza, y eso permite que se genere una mejor confianza.

2. Estas relaciones al principio fueron denominadas como recíprocas, dándole la característica del *ayni* y la *mink'a*, sin embargo, con el trabajo de campo y la revisión teórica nos dimos con otro tipo de consideraciones. El primero, y más importante, es considerar que, dentro del mundo andino, como ontología, no encontramos posiciones horizontales del todo. Una persona puede ser considerada pudiente no solo por el dinero o propiedades, sino por la cantidad de cargos que ejerce, liderazgo que tiene; de igual manera, entre los Apus encontramos que hay unos más fuertes que otros en el sentido del territorio en el cual están ubicados; entonces, encontramos jerarquías. Segundo, estas jerarquías bajo el punto de la

teoría de Descola muestra que las comunidades andinas son animistas y jerarquizadas, entonces, las relaciones que se establecen entre los hombres pueden ser directamente simétricas, pero con los Apus y la Pachamama serían recíprocas y asimétricas. Tercero, la forma en la cual se dan estos flujos de reciprocidad entre los hombres y la naturaleza — Apus y Pachamama— los denomino protección y don asimétrico. Entonces, considerando que el *ayni* es una reciprocidad simétrica, no podría entrar en esta categoría, al igual que la *mink'a* que es considerada asimétrica, pero se da a nivel de los hombres. Por lo tanto, dentro de las jerarquías, el acto de cuidar, proteger o ayudar puede entrar en la categoría de *uyway* o crianza que realizan los Apus y la Pachamama para con los hombres. En el caso de los hombres, mediante los rituales, ellos entregan la esencia de las cosas: el *sami*; cuando se quema el despacho, se sopla la coca, se invita alguna bebida o se pone comida en el altar, se está brindado el *sami* como un don asimétrico.

Resumiendo, la consideración de intercambio recíproco dentro de la comunidad andina, no es una buena forma de definir las relaciones entre los hombres y la naturaleza, para ello la teoría nos ayuda a entender la tendencia a jerarquizar las cosas y con ello hacer que las redes de reciprocidad sean simétricas y asimétricas. La segunda se cumple en los actos rituales de los hombres a los Apus y la Pachamama, los hombres entregan el don o *sami* y la respuesta a ello se presenta en forma de crianza.

3. Los actos rituales, por todo lo visto, deben incluir una serie de elementos que permitan la transferencia de un buen don hacia los Apus y la Pachamama. Dentro de los ejemplos etnográficos, para las fechas del 1 de agosto y carnavales, se encuentra la presencia del despacho que, de alguna manera, en la actualidad tiene un contenido casi generalizado, ya que se lo compra en los diferentes mercados de las localidades. Sin embargo, hay elementos que pueden ser más recibidos que otros, eso depende del conocimiento de los comuneros de su propia realidad. Además, siempre en este despacho se debe considerar la dualidad andina complementaria que significaría una vuelta al orden de las cosas, un nuevo comienzo. Por otro lado, tenemos a la coca y las bebidas dentro del campo. La coca, como un elemento crucial en todo acto ritual, tiene el rol de mediador entre los hombres y los Apus y la Pachamama, además que ayuda a conectarse con otros hombres; la bebida, por su parte, representa también un medio de interacción, pero con diferencias en cuanto a su

contenido, es mejor visto compartir chicha, ya que es mucho más representativo en la zona andina que la cerveza y el trago, y mucho más que la gaseosa.

El hecho de brindar el *sami* de la coca se denomina *phukuy* y de las bebidas *ch'allay*.

Ambas actividades se pueden ver en el día a día de los comuneros de Chiquis. Por último, en los actos de invocación a los Apus a lugares cerrados, mediante los sacerdotes andinos, se le hace presente todo un banquete para recibirlos, ya que su viaje debió ser agotador.

Una vez terminado el ritual, la comida sigue intacta, pero el *sami* se lo llevaron los Apus.

El contenido de los rituales se caracteriza por la presencia de elementos que brindan el *sami*, de igual manera, por los rezos en español y quechua que hacen presente la entrega de estos dones. De esta manera, en la vida diaria, se menciona hacia quien está dirigido ese *sami* mediante el *phukuy* o *ch'allay*, mientras que en fechas establecidas se hace la entrega del despacho a la tierra con un procedimiento mucho más elaborado; además de hechos que incluyen la presencia de todo un banquete.

En conclusión, las relaciones entre los hombres y la naturaleza se definen como actos rituales que son realizados a lo largo de la vida cotidiana en el sector de Chiquis. Pueden tener fechas especiales o solo darse por la necesidad de tener contacto con los Apus y la Pachamama. Se entrega un don denominado *sami* y a cambio se recibe cuidado y protección, que denominamos como *uyway*. Este flujo de reciprocidad debe ser mantenida para que el desorden o el caos no afecten nuestra vida. Nos ayuda a encontrar el camino de cómo hacerles frente a los cambios que hoy en día pasan en nuestro mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, C. J. (1981). to be Quechua: The symbolism of coca chewing in highland Peru. *American Ethnologist*, 8(1), 157-171. <https://doi.org/10.1525/ae.1981.8.1.02a00100>
- Allen, C. J. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-196.
- Allen, C. J. (2008a). *La coca sabe: Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas-CBC.
- Allen, C. J. (2008b). Let's drink together, my dear. En *Drink, Power and Society in the Andes*. University Press of Florida.
- Allen, C. J. (2015). The whole world is watching: New perspectives on Andean animism. En *The archaeology of wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 23-46). University Press of Colorado.
- Allen, C. J. (2016). Losing my heart. En *A Return to the Village: Community ethnographies and the study of andean culture in retrospective* (pp. 69-92). ILAS, Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Allen, C. J. (2017). Dwelling in equivocation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 537-543. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.040>
- Allen, C. J. (2019). Acerca del animismo andino. En *El estudio del mundo andino* (1.^a ed., pp. 275-283). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Becker, H. (2011). *Manual de escritura para científicos sociales. Cómo empezar y terminar una tesis, un libro o artículo* (1.^a ed.). Siglo XXI Editores S.A.C.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico* (1.^a ed.). Siglo XXI Editores Argentina S.A.C.
- Buber, M. (1995). *¿Qué es el hombre?* (Vol. 10). Fondo de Cultura Económica.
- Casaverde Rojas, J. (1970). El Mundo Sobrenatural en una Comunidad. *Allpanchis*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v2i2.837>
- Champi, F. (2009). Repaje y fiesta en el templo de Marcapata. La iglesia Wasichakuy. En *Celebrando la fe. Fiesta y devoción en el Cuzco* (pp. 271-298). Universidad Nacional de San Antonio Abad de Cusco y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas-CBC.

- Cometti, G. (2016). *Lorsque le brouillard a cessé de nous écouter*. Peter Lang CH.
<https://doi.org/10.3726/978-3-0351-0889-7>
- Cometti, G. (2020). El Antropoceno puesto a prueba en el campo: Cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'ero de los Andes peruanos*. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. <https://doi.org/10.7440/antipoda38.2020.01>
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías: Principales corrientes y debates, 1980-2010* (1.ª ed.). Siglo XXI Editores Argentina S.A.C.
- de la Cadena, M. (2010). INDIGENOUS COSMOPOLITICS IN THE ANDES: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- de la Cadena, M. (2014). Runa: Human but *not only*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(2), 253-259. <https://doi.org/10.14318/hau4.2.013>
- de la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Descola, P. (1988). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar* (1.ª ed.). Instituto Francés de Estudios Andinos y Ed. ABYA YALA.
- Descola, P. (2001). Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 101-123). Siglo XXI Editores S.A.C.
- Descola, P. (2003). *Antropología de la naturaleza*. IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos: Lluvia Editores.
- Descola, P., & Lloyd, J. (2013). *Beyond nature and culture*. The University of Chicago Press.
- Douglas, J. A. (1933). The Geology of the Marcapata Valley in Eastern Peru. *Quarterly Journal of the Geological Society*, 89(1-4), 308-356. <https://doi.org/10.1144/GSL.JGS.1933.089.01-04.12>
- Fabian, J. (2014). *Time and the other: How anthropology makes its object*. Columbia University Press.
- Flick, U. (2015). *El diseño de la investigación cualitativa*. Ediciones Morata S.L.
- Flores Ochoa, J. A. (2020a). Aspectos mágicos del pastoreo: Enqa, enqaychu, illa y khuya raymi. En *Una vida en los andes. Una etnografía del sur andino* (1.ª ed., Vol. 1, pp. 251-269). Dirección Desconcentrada de Cultura.

- Flores Ochoa, J. A. (2020b). Ceremonias religiosas: Continuidad o cambio en el sur andino. En *Una vida en los andes. Una etnografía del sur andino* (1.^a ed., Vol. 2, pp. 117-130). Dirección Desconcentrada de Cultura.
- Flores Ochoa, J. A. (2020c). La misa andina. En *Una vida en los andes. Una etnografía del sur andino* (1.^a ed., Vol. 1, pp. 289-301). Dirección Desconcentrada de Cultura.
- Flores Ochoa, J. A., Kuon Arce, E., & Samanez Argumedo, R. (2020). De la evangelización al incanismo: La pintura mural en el sur andino. En *Una vida en los andes. Una etnografía del sur andino* (1.^a ed., Vol. 2, pp. 213-240). Dirección Desconcentrada de Cultura.
- Foucault, M. (2013). *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en el sentido pragmático* (1.^a ed.). Siglo XXI Editores.
- Gonzales de Olarte, E. (1986). *Economía de la comunidad campesina. Aproximación regional*. IEP Ediciones.
- Gose, P. (2004). *Aguas mortíferas y cerros hambrientos: Ritos agrarios y formación de clases en un pueblo andino*. Ediciones Abya-Yala.
- Gose, P. (2016). Deadly waters, decades later. En *A Return to the Village: Community ethnographies and the study of andean culture in retrospective* (pp. 93-124). ILAS, Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Editorial Paidós SAICF.
- Han, B. C. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente* (1.^a ed.). Herder.
- Haya de la Torre, V. R. (1976). *Obras completas* (Vol. 4). Juan Mejía Baca.
- Hernández-Sampieri, R., & Mendoza Torres, C. P. (2018). *Metodología de la investigación: Las rutas cuantitativa, cualitativa y mixta*. McGraw-Hill Interamericana Editores S.A.
- INEI. (2018). *Directorio de Comunidades Nativas y Campesinas* (2; Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas). INEI.
- Instituto del Bien Común. (2016). *DIRECTORIO DE COMUNIDADES CAMPESINAS DEL PERÚ*. <https://www.ibcperu.org/wp-content/uploads/2017/06/DIRECTORIO-DE-COMUNIDADES-CAMPESINAS-DEL-PERU-2016.pdf>
- Instituto Nacional de Cultura. (2006). *Willakuyinchis. Tradición oral contemporánea del Cusco*. Dirección Regional de Cultura Cusco.
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino* (Vol. 16). Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311-327.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores Argentina S.A.C.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI Editores Argentina S.A.C.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *Las estructuras fundamentales del parentesco*. Editorial Artemisa S.A.
- Lévi-Strauss, C. (2019). *Tristes trópicos*. Austral.
- Mannheim, B., & Salas Carreño, G. (2015). Wak'a: Entifications of the Andean sacred. En *The archaeology of wak'as: Explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes* (pp. 47-72). University Press of Colorado.
- Marzal, M. (1970). La imagen de Dios en Urcos. *Allpanchis*, 2(2), Article 2.
<https://doi.org/10.36901/allpanchis.v2i2.836>
- Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología* (4.ª ed.). Editorial Tecnos S.A.
- Mayer, E. (2004). *Casa, chacra y dinero: Economías domésticas y ecología en los Andes*. IEP Ediciones.
- Morveli Salas, M. (2020). *Cambios ambientales y estrategias de adaptación humana*. Inkari Editores.
- Municipalidad distrital de Marcapata. (2021). *Plan de Desarrollo Local Concertado Marcapata al 2030*. Municipalidad distrital de Marcapata.
- Ordoñez Santisteban, R. F. (2020). *Marcapata y el oro de los incas*. Universidad Andina del Cusco.
- Platt, T. (1997). EL SONIDO DE LA LUZ. Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 29(1), 35-61.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: Alcances, técnicas y éticas*. Envión.
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas-CBC.

- Rozas Álvarez, J. W. (2007). *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca* [Maestría]. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rozas Álvarez, J. W. (2019). *Derecho y ritual en los andes: Una interpretación del sistema jurídico en tres comunidades de Cusco*. Universidad Andina del Cusco.
- Rozas Álvarez, J. W. (2022). El mito y el ritual andino. En *Etnografía Andina. Recorrido y valoración cultural* (pp. 19-64). National Museum of Ethnology.
- Rozas Álvarez, J. W., & Calderón García, M. del C. (2000). La renovación: Una interpretación de los rituales de agosto. En *Desde afuera y desde adentro. Ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (pp. 317-352). National Museum of Ethnology.
- Sahlins, M. (1983). *Economía en la edad de piedra* (2.^a ed.). Akal editor.
- Sahlins, M. (2014). On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 281-290. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.013>
- Salas Carreño, G. (2019). *Lugares parientes: Comida, cohabitación y mundos andinos* (1.^a ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Sato, N. (1981). Concepto de Ayllu, Qata y Qachun: Un estudio de la familia, el parentesco y el ayllu. En *Estudios etnográficos del Perú meridional* (pp. 139-171). Universidad de Tokio.
- Sendón, P. F. (2004). El wasichakuy de Marcapata. Ensayo de interpretación de una «costumbre» andina. *Revista Andina*, 39, 51-73.
- Sendón, P. F. (2009). Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu*. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 38 (1), 107-130. <https://doi.org/10.4000/bifea.2867>
- Sendón, P. F. (2010). Los límites de la humanidad. El mito de los ch'ullpa en Marcapata (Quispicanchi), Perú. *Journal de la société des américanistes*, 96(96-2), 133-179. <https://doi.org/10.4000/jsa.11540>
- Sendón, P. F. (2012). Fundamentos etnográficos para una etno-historia comparativa de los valles orientales del macizo del Ausangate: Distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú, 1821-1960. En *Las tierras bajas de Bolivia: Miradas históricas y antropológicas* (pp. 87-106). El País.
- Sendón, P. F. (2016). *Ayllus del Ausangate: Parentesco y organización social en los Andes del sur peruano* (1.^a ed.). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- Sendón, P. F. (2017). Tunupa en Marcapata: Las andanzas de San Francisco de Asís y su acólito Phuyutarki en el sur peruano. *Journal de la société des américanistes*, 103(103-2), 175-202. <https://doi.org/10.4000/jsa.15212>
- Sendón, P. F. (2019). El macizo del Ausangate como ámbito de estudio etnológico. En *Estudio del mundo andino* (1.ª ed., Vol. 24, pp. 297-304). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Alianza Editorial S.A.
- Smith, B. D., & Zeder, M. A. (2013). *The onset of the Anthropocene. Volume 4*, 8-13. <https://doi.org/10.1016/j.ancene.2013.05.001>.
- Tantaleán, H. (2019). Andean ontologies: An introduction to substance. En *Andean Ontologies. New Archaeological Perspectives* (pp. 1-48). University Press of Florida.
- Torres Lezama, V. (2020). Uywanakuy. Ritual y crianza mutua entre humanos y no humanos en el sur andino de Perú. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, XV(29), 135-179.
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI Editores S.A.C.
- Valderrama, R., & Escalante, C. (1988). *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los andes peruanos*. DESCO.
- Valderrama, R., & Escalante, C. (2016). Yanque Urinsaya: Ethnography of an Andean Community. En *A return to the village: Community ethnographies and the study of Andean culture in retrospective* (pp. 125-148). ILAS, Institute of Latin American Studies, School of Advanced Study, University of London.
- Van Kessel, J., & Enríquez Salas, P. (2020). *Señas y señaleros de la madre tierra: Agronomía andina*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional del Altiplano-Puno.
- Viveiros de Castro, E. (1992). *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian Society*. The University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Katz editores.
- Wilson, M. (1971). *Religion and the transformation of society. A study in social change in Africa*. Cambridge University Press.

Yamamoto, N. (1981). Investigación preliminar sobre las actividades agropastoriles en el distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú. En *Estudios etnográficos del Perú meridional* (pp. 85-137). Universidad de Tokio.

ANEXOS

1. Cuento de Elizabeth

Chay alunaka cuentuyki chayta noqa uyarini alunaka kanpuni pusaqp'unchaykama. Chaynas kaqkasqa muna nakuqkuna pusanakuq kaqkaska, manas ni taytanku ni marlon niqariq munancha nispaykuni puri ripuq kasqaku, hinaspa abuycha apakuspanku tuku kapun hayk'a puñaypi (...) maymanchu purikushanku riki. Qhariyki nin kunanqa masaq taytamamay wasintaku suwarqaykullan chaynata rirus hinasta taytaymamay wasintamanta qeperamusaq nispas. Machayllamun warmita saqeyku hinaspa pasanku papan wasink'a suwakuq. Hinaspa chay tutapaq hen tayta maman suwaku suyapasqa. Wawanku q'asurapunku. Asurapunku hinaspas warmi hina machay tiyashan manas equripunchu manas ekuripunchu. Hinaspas na pusaq punch'aymanta llamachapis saqatichapis cargachayoq alqochayoq chayapun taytamamay mana kacharimawanchu Haqay kamamuan taytamamayki kaykunatan apamushanku nanka apachimusunki nispas. Mikhus mukhunaspa warmakuq imaymanas chay saq'ati cargapuq kasqa. Hinas chay mikhuyku hina wajayku wahariykuna chay ashawan silvarikuni silvarikuni chay ashawan nispas nin. Selvarikuy waharikuy ya challan nisqasu waharikun, hinaspaqa chanta puripullan taqsha, hinaspa mamakucha chayakunku. Hinaspa manas wasimaykuy munanchu parata, manas haykuyku munanchu munanchu hina cruz perqachis karan hawchakuq chaychapas puykunku. Hinaspa mana kuchakuq hispakuq lloqsikuska wasimanta hinaspa, alma puñu puñukuchaspa chay velachaqnisqapun warmitaq huchuychañun puñushan. Ay, imataq kay chayamuan nispas nin. Hinas tutamantanku warmi waykuysi hayku. Yaw animal imawan tiyanki mana michiyka riykika runachu kasqa hoq vida (...) kasqa iman kanki kunan, nispas kunan salvaykimaya nispas nin, ojalá chinkaman nispas nin hinaspas. Puñuta mamakuchata toqorqonpasaq echarata. Chaypi noqa ununkachasaq nispas nin paymantaq yaurita, ñaqchata, espejuta qoyku, qepaykita hamunkis chay pacha, kay yaurita ojota chankamunki kiska (...) waqmanta ipamullisunkita kaynata espejuta chankamunku qocha ijurinka, chaynata chankamunki chaynaku barranco ijuringa niswantaqa kachaykapu. Wakaritataqchu unu mankacha hinaspa unuman rinchayku chay tukusku llantaqsi chayku chay tuqurku llantaqsi (risas). Hinaspas leq nispasapuni kukuchi. (...) qepan pasapuni nisqanta hina chankamun, chankamun ya hinaspa misa kashaq kas hinas chayman suwaruq tupanchayman elshianpasayrun hinaspas dedullaykitapas haywaramuway nispas nin palabra imachiq kapun palabras, palabras kaqkaskaku

hinaspas, dedun phayuta chawpi deduykita haywaramaynus chawpi dedu naqaq (...) Chayraykus pasapun. Condenado.

Chay noqa almata suyaytapuni munan chay cuentuta uyarispaya.

Cuento chayqa pinku

Hinaspas mamaqochamanka qoqachaka sapa tuta chaykapushan carajo yaw munasqa wayluskayman simi karaq pay carajo. Baila baila paracha nis mana kuta sabado tusuykacha qoqachata. Hinaspas na chayakun arriero, hinan kunanqa hinata ruwawan chaynata salvarqa nispashan mamaku(...) uyarikun (...) hinaspas manki noqa salvaykichis, wasiykita perdewaqchu nispas nin mamakutaqa naqa, arriero. Perdeshaqku nispas nin, hinas waykunata huñuykunku, hinas tusunanku paqtaspa pampachata pushanku wasi pampapi, hinas tawatiskina mantuchakunki (...) kachallankunku. Mamakuchiq iskay panqa chayupis kanapuku almata chay alman salvakapun

Traducción.

había una pareja de jóvenes que se han enamorado, los padres no aceptaban de ambos y se pierden los dos. Y caminaban y caminaban, y se les acaba sus comidas, sus cosas.

Entonces, dice que el varón, el enamorado, su papá era de tener y por eso siempre le robaban sus ganados, robaban su casa, robaban todo. Entonces, este, como ya no tenían que comer y que compartir, lo deja en una cueva a la chica y él va a su casa misma a robar y justo esa noche esa noche habían esperado para atrapar al choro. Lo matan al hijo. Entonces, la chica seguía esperando, había pasado un día, dos días, tenía que llegar el octavo día. Recién dice llega, dice cargando en una llama. Y él chico le dice, mira me han atajado mis papás, me han agarrado, no he podido regresar y aquí tienes para comer y siguieron caminando, pero ya no era normal el chico. Le decía a la chica que le dan ganas de gritar, ganas de silbar, me da ganas de todo. En el trayecto llegan a la casa de una abuelita y el chico no quería entrar a la casa, quería que lo aloje en el patio no ma. Entonces, en el patio se queda y la abuelita sale a la media noche. En ahí encuentra dos escenarios, uno, el alma velándose con velas con todo, y al ladito pequeñito aparecía la pareja, ¿no? Y al día siguiente la chica no más entra a donde la abuelita y de frente le dice: tu pareja no es de esta vida. Tu pareja de otra vida. Como puedes vivir eso, yo te puedo salvar, le dice. Te voy a regalarte tres cosas: agujas, peine y un espejo. Las agujas se van a convertir en espinas para que no avance caminando, el peine en barranco, ¿no? Y el espejo en laguna. Cada que este ya por alcanzarte tienes que tirar uno de ellos para que no te atrape.

Efectivamente al día siguiente la abuelita se ingenia y lo ahueca todo un cántaro, en el cual se trae agua de lejos, dice hueco lo hace pues. Le dice al joven, tráigame agua. Él coge el agua y rapidito se termina y no podía hacer llegar, no podía hacer llegar, mientras la chica ya estaba escapándose y el condenado no soporto, el fallecido, y dijo, vieja y mierda me estas jodiendo, tengo que ir donde mi novia. Dice que corriendo va, como ya es de otra vida, rapidito lo alcanza, dice.

La chica efectivamente le tira los yauris -las agujas- y se convierten en espina y no podía pasar, pero pasa el condenado. Le tira el espejo, se convierte en laguna, también pasa la laguna. Le tira el peine, se convierte en barranco, pero para eso había llegado a un pueblito donde estaban haciendo misa y de frente la chica se mete, y el condenado abierto desafía dice, pásame tu mano no más, para despedirme. La chica le alcanza el dedito del medio de la puerta así. Lo muerde eso y recién se va el condenado. Pero, en represalia, regresa donde la abuelita y todas las noches le fastidiaba, dice. Me has hecho perder mi novia, me has hecho perder que esto que aquello. Llegan sus arrieros y la abuelita se cuenta, así me tiene sin vida este señor. Los arrieros le dicen, te vamos a salvar, pero para eso tienes que perder tu casa, dicen.

Para ello le preparan toda una estrategia, dice pues. Cuando estaban empezando a bailar con la abuelita en la choza a la abuelita lo sacan y le prenden fuego y se quema el muerto. Y como se ha quemado, prácticamente la han salvado y tranquilo. Entonces, por eso dice que el que ha muerto no ha muerto definitivamente, ocho días vive todavía. Por eso hay que recordar los ocho días.

2. Códigos de investigación

Código	Comentario	Enraizamiento	Grupos de códigos
Acciones recíprocas entre hombres y naturaleza	Muestras de reciprocidad existentes en la relación que existe entre los hombres y naturaleza en el sector de Chiquis	21	La relación entre el hombre y naturaleza
Actividades económicas en la comunidad	Actividades que se definen por el uso de la fuerza dentro del sector con el fin de obtener un beneficio de ellas	13	Historia del lugar
Aproximaciones sobre la historia del lugar	Historia del lugar narrada por los propios comuneros en el sector	23	Historia del lugar
Cambios en cuanto a la vida en comunidad	Cambios que se han dado en la comunidad desde anteriores años a la actualidad y cómo estos afectan la actual vida en comunidad	20	Historia del lugar
Contenido de los rituales	Elementos y acciones de los rituales en los que se expresan las relaciones entre los hombres y la naturaleza en el sector de Chiquis	27	La ritualidad en las relaciones
Definiciones de la relación	Expresión de los entrevistados sobre las relaciones entre los hombres y la naturaleza	12	La relación entre el hombre y naturaleza
Descripciones sobre experiencias personales	Experiencias personales en campo que tienen que ver con el trabajo de campo relacionados con la relación entre hombre y naturaleza en el sector de Chiquis	14	La vida en comunidad
Descripciones sobre la organización local	Descripción de la organización local en la comunidad de Sahuanqay y el sector Chiquis local	15	Historia del lugar
Experiencia de la vida cotidiana en Chiquis	El día a día de los comuneros en Chiquis desde que se levantan hasta que se van a dormir	11	La vida en comunidad
Experiencias de campo sobre las relaciones con	Experiencias de los informantes durante las relaciones con la naturaleza y	26	La relación entre el hombre y naturaleza

naturaleza y más que naturaleza	experiencias relacionadas con el tema en el sector de Chiquis		
Expresión de las relaciones en la ritualidad	Perspectiva de las acciones rituales y relación con la naturaleza en las relaciones entre hombre y naturaleza en el sector de Chiquis	14	La ritualidad en las relaciones
Fechas donde se dan las ofrendas	Días establecidos en donde se dan las relaciones entre los hombres y la naturaleza. Estos no entran en las acciones esporádicas	16	La ritualidad en las relaciones
Festividades en Chiquis	Fechas conmemorativas en Chiquis donde se celebran diferentes aniversarios	10	Historia del lugar
Jerarquías en la naturaleza y más que naturaleza	Clasificación de los poderíos de los Apus de acuerdo al contexto donde se encuentren	9	La naturaleza
Los beneficiarios de las relaciones	Quienes se benefician con las relaciones para su bienestar e intereses	30	La relación entre el hombre y naturaleza
Momentos de relación con la naturaleza	Momentos de relación esporádica entre los hombres y la naturaleza alejada de las fechas establecidas para su relación en términos formales	17	La relación entre el hombre y naturaleza
Percepciones de la naturaleza	Miradas de los comuneros sobre la naturaleza y sus características en el sector de Chiquis	28	La naturaleza
Percepciones de los cambios en la tradición	Cambios en la forma como se lleva la tradición de acuerdo al punto de vista de los entrevistados	13	La relación entre el hombre y naturaleza
Presencia de otras creencias	Las creencias que van en contra de las relaciones entre los hombre y naturaleza	5	La vida en comunidad
Razones de la relación entre hombre y naturaleza	Motivaciones que hace que las personas se pongan en contacto con la naturaleza dentro del sector de Chiquis	28	La relación entre el hombre y naturaleza
Reciprocidad entre los hombres	Presencia de elementos recíprocos entre los hombres en momentos esporádicos o específicos	13	La vida en comunidad

Relatos o cuentos sobre el tema de investigación	Grupos de información expresados en cuentos o relatos sobre el tema de las relaciones entre hombre y la naturaleza en el sector de Chiquis	11	La relación entre el hombre y naturaleza
Ritualidad en la relación con la naturaleza	Actividades rituales que se expresen en la relación que existe entre el hombre y la naturaleza en el sector de Chiquis	9	La ritualidad en las relaciones
Sensaciones de los entrevistados sobre el tema de investigación	Expresión de sensaciones de los entrevistados sobre las preguntas y temas relacionados a la relación entre hombre y naturaleza en el sector de Chiquis	4	La vida en comunidad

Cuadro 9. Lista de códigos de investigación

3. Fotografías



Imagen 12. Plaza de Marcapata, al fondo se puede ver el templo de San Francisco de Asís



Imagen 13. Repaje o Wasichakuy de la iglesia de San Francisco de Asís (fotografía de Florentino Champi)



Imagen 14. El Apu Pachatusan, sobre sus faldas se encuentra el poblador de Marcapata



Imagen 15. El sector de Chiquis desde encima. Al fondo el Valle de Marcapata



Imagen 16. Letrero de bienvenida a Chiquis



Imagen 17. Las calles de Chiquis



Imagen 18. Elizabeth rumbo a las labores de la chacra



Imagen 19. El fogón en una casa de Chiquis



Imagen 20. Herramientas para el trabajo de la chacra



Imagen 21. Carga a dejar las semillas de papa junto con Martín



Imagen 22. Barbechando la tierra con una taqlla



Imagen 23. Escarbando papa en la siembra del Hatun Tarpuy



Imagen 24. Con Martín después del Sara Tipiy



Imagen 25. Sembro del Hatun Tarpuy



Imagen 26. Informante compartiendo sus hojas de coca



Imagen 27. Martín frente al tombolo o altar para las almas en todos los santos



Imagen 28. Complementariedad en el trabajo de campo



Imagen 29. Participación en un entierro



Imagen 30. Traslado de las cosechas de papa del Hatun Tarpuy



Imagen 31. Entrevista a uno de los informantes



Imagen 32. Martín en sus chacras de maíz.