

La «energía vital» y el retorno a la comunidad

NATHALIE SANTISTEBAN-D. Y GEREMIA COMETTI

*...casi todos esos artistas no han tenido la oportunidad
de convivir íntimamente con el pueblo, cuya vida tratan
de interpretar ni han sentido muy hondo el propio mensaje andino.*

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS¹

RESUMEN

El artículo trata sobre la relación que existe entre rituales y migración. Entre los pastores altoandinos del sur del Perú (Santa Bárbara y Q'ero), los rituales propiciatorios de Carnaval son considerados como los más importantes del mundo ideológico de los pastores. En ellos, los pobladores buscan, por un lado, conservar y aumentar el número de camélidos; y, por el otro, esperan mantener y renovar la relación de reciprocidad-dependencia que mantienen con las fuerzas sagradas. Para lograr este cometido, los pastores residentes como migrantes realizan rituales propiciatorios y ofrendas a los *Apu* y la *Pachamama*. Es

1. Ver: <http://akifrases.com/autor/josé-mar%C3%ADa-arguedas>

gracias a estas prácticas y acciones rituales que los pastores del sur andino obtienen el «buen vivir» por el resto del año.

PALABRAS CLAVE: Rituales, migración, pastores, carnaval, Andes, Cusco.

ABSTRACT

This article focuses on the relationship between ritual and migration in the Andean region of southern Peru. Among the highland shepherds of Santa Bárbara and Q'ero, the rituals of Carnival are considered to be the most important part of their vision of the world. On the one hand, the shepherds ask their divinities to protect and increase the number of animals, and on the other, they try to maintain and renew the “reciprocity-dependency” relationship with their divinities (Apu and Pachamama). In order to achieve this, the shepherds, as much as the migrants, perform rituals and give offerings to the Apu and Pachamama. The purpose of these ritual practices is to try to achieve “buen vivir” (good living) for the rest of the year.

KEY WORDS: rituals, migration, shepherds, Andean region, Cusco, Carnival.

INTRODUCCIÓN

EN LAS COMUNIDADES DE PASTORES² altoandinas del sur del Perú, los rituales tienen un rol importante en el desarrollo de la vida social

-
2. Según señalan Flores Ochoa y Kobayashi, la definición de pastoreo de la RAE «es muy simple: acción y efecto de pastorear el ganado». Aunque dichos autores sugieren que esta hace referencia a «elementos tecnológicos de la ganadería». En el libro *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*, sugieren que el término pastoreo debe de ser entendido en un sentido más amplio, es decir como término «con que se expresa la totalidad sociocultural de los pastores, es decir, al conjunto de sus formas de aprovechar el medio ambiente especializado, la organización social basada en aquella, el sistema de trueque, las ceremonias simbólicas, su cosmovisión, etc.» (2000: 9).

y cultural de la sociedad local. Según propone Durkheim, los ritos son «formas de actuar que se originan dentro de grupos unidos», siendo el rol de los ritos el «originar, mantener o rehacer ciertos estados mentales de estos grupos» (2013: 13). Los rituales representan «estados mentales colectivos», por lo que son considerados como «representaciones colectivas» de un grupo (ver Durkheim 2013: 23). Esto quiere decir que el «carácter colectivo» de los rituales, es lo que otorga el carácter social a la práctica ritual. En esta oportunidad nos interesamos en mostrar y analizar la práctica del «ritual colectivo», poniendo énfasis en los rituales propiciatorios de Carnaval de la comunidad de Pampachaca y de la comunidad de Hatun Q'ero de la región del Cusco, del sur del Perú. Según Flores Ochoa y Kobayashi, en este contexto se puede entender a los rituales como la representación del «mundo ideológico de los pastores» (2000: 9), que, en palabras de Durkheim, sería la representación del estado mental colectivo de los pastores altoandinos. Entendemos por rituales propiciatorios a las «representaciones simbólicas colectivas que buscan convencer y conmover a los “seres especiales”»³ a través de las invocaciones rituales, las ofrendas y los sacrificios. En la compilación que Yannic realiza sobre *El ritual*, este autor define el rito propiciatorio como las «prácticas de carácter sagrado o simbólico, encaminadas a complacer a los dioses gracias a una ofrenda» (2009: 154). Consideramos que la propuesta de Yannic está en relación con la definición de Durkheim, y que ambas definiciones son útiles para entender los rituales propiciatorios de Carnaval en los Andes.

Los andinistas que trabajan sobre estas ceremonias las entienden como complejas ceremonias que solicitan su ayuda a las fuerzas sagradas, a fin de lograr la conservación, protección, fertilidad y

3. Durkheim en la introducción de su libro *Las formas elementales de la vida religiosa* se refiere a *être spéciaux* (2013: 41). Que nosotros traducimos como «seres especiales», que hacen referencia a las «divinidades». Y es en este sentido que hemos de entender este concepto como divinidad.

sobre todo reproducción de los rebaños, al mismo tiempo que dar gracias por los dones recibidos, demostrando así el carácter colectivo y propiciatorio que estas ceremonias tienen para los pastores del sur del Perú.⁴ Para las comunidades altoandinas de pastores, los rituales propiciatorios tienen un rol fundamental en la obtención del bienestar (mediante la utilización de objetos sagrados [*illas*⁵ e *inqaychus*⁶]) y de la renovación de la relación de reciprocidad-dependencia (a través de las ofrendas) que mantienen con los seres especiales: *Apu*⁷ y *Pachamama*⁸, a los que denominaremos «fuerzas sagradas». En relación a nuestra propuesta de la relación de reci-

-
4. Flores Ochoa 1977, 1988, 2000, Flores Ochoa, Núñez del Prado et al. 2005, Gow y Gow 1975, MacQuarrie 1995, Nachtigall 1975, Ricard 2007, Sendón 2012, Tomoeda 1994, 2004, Webster 2005a, 2005b, Zorn 1987 entre otros.
 5. Las palabras en quechua están escritas siguiendo la proposición trivocálica de B. Mannheim y de C. Itier. Estos lingüistas proponen que la lengua quechua se escribe con solo tres vocales (a, i, u), es decir, las palabras que tienen el sonido de la vocal «e» se escriben con la «i», ejemplo: /erqe/ se escribe *inqi* (niño). Mientras las palabras que tienen el sonido «o» se escriben con la «u», ejemplo, /qoricancha/ y se escribe *quricancha* (corral de oro).
 6. En la comunidad de Hatun Q'ero, según Webster la piedra *Khuya* es el espíritu guardián del rebaño (Webster 2005: 149). Rozas Alvarez (2005: 274) y Núñez del Prado (2005: 89-90) hacen referencia a las piedras *illa* e *inqaychu* en Q'ero. Entendemos la piedra *khuya* como sinónimo de *inqaychu*. Utilizaremos este último término para referirnos a las piedra *khuya* de los Q'ero.
 7. *Apu* significa «gran señor, señor supremo, capitán general. Espíritu tutelar de una comunidad indígena. Preside la vida del pueblo desde la huaca en que habita; y esta puede ser alguna altiva cumbre, en torno a la cual se supone que hacen guardia los auquis albergados en los cerros circundantes, o un lugar convencionalmente determinado en atención a caracteres que lo singularicen» (Tauro 1988: 152-153). Ricard propone 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 2007: 54).
 8. Ricard propone que *Pacha-mama* (madre-tierra) es una «divinidad femenina y de rasgos generalizados, es entonces uno de los polos de una dualidad, cuyo otro polo es el *apu*, el cerro, el principio fecundador masculino y localizado» (2007: 73). Mientras Nachtigall (1975) la considera como una Fuerza Sagrada «típicamente agrícola», por ser considerada como el principio fecundador femenino.

prociudad-dependencia que los pastores altoandinos mantienen con las fuerzas sagradas, Durkheim ya señaló esta asociación cuando menciona que «el hombre depende de sus dioses, la dependencia es recíproca. También, los dioses tienen necesidad del hombre, sin las ofrendas y los sacrificios, ellos morirían» (2013: 53).

Los rituales propiciatorios están enmarcados dentro de un ciclo ritual más amplio. Este ciclo ritual está formado por un tiempo y espacio ritual, siguiendo a Durkheim, este ciclo puede ser entendido en relación a la « periodicidad de ritos, de fiestas y de ceremonias públicas », ciclo que ha de expresar el « ritmo de la actividad colectiva en el tiempo » (2013), lo que marcaría la diferencia entre el tiempo y el espacio cotidiano. En el centro poblado de Santa Bárbara y en la comunidad de Hatun Q'ero el ciclo ritual festivo está organizado en base al ciclo agrícola. El ciclo ritual está formado por un conjunto de fiestas y de rituales que comienza en el mes de agosto y se extiende hasta el mes de julio. Durante los meses de agosto, febrero y marzo, se considera que la tierra está «viva». ⁹ Por tal razón, por ejemplo, los pobladores de Santa Bárbara y de Q'ero ofrecen *ch'alla*¹⁰, *t'inka*¹¹ *yalcanzu*¹² a las fuerzas sagradas. La última celebración de este ciclo

Así mismo Bouysse-Cassagne y Harris definen a la *Pachamama* como «la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo» (1987: 48).

9. Sobre el ciclo ritual en los Andes, ver los trabajos de Albo y Calla (1996), Allen (2008), Isbell (2005), Seibold (2001).
10. *Ch'alla* es una «dibación habitual para los seres tutelares que se efectúa en múltiples ocasiones, ya sea con alcohol, vino o cerveza» (Fernández 1995: 520). En Santa Bárbara, la *ch'alla* consiste en dejar caer gotas de chicha o aguardiente sobre una superficie que puede ser la tierra, un tejido o el lomo de un animal, etc.
11. Para los de San Bárbara y los Q'ero, la *t'inka* consiste en «invitar» las bebidas a las fuerzas sagradas. La *t'inka* consiste en meter los dedos ligeramente dentro del contenido del vaso y luego hacer un chasquido con los dedos en dirección de las fuerzas sagradas para dar inicio al ritual.
12. *Alcanczu* o, como lo llama Fernández, «mesa» es una «ofrenda ritual compleja, configurada por diversos ingredientes que constituyen la comida predilecta del comensal sagrado para el que va a ser destinado» (1995: 524).

ritual es el Carnaval, que está estrechamente ligado con la fertilidad de los animales, de la tierra y de los seres humanos. Por ello, se celebra el ritual propiciatorio del *nywa phistay* en la comunidad de Pampachaqa del centro poblado de Santa Bárbara y del *phallchay* de la comunidad de Hatun Q'ero.

La principal actividad económica de estas dos comunidades gira en torno al pastoreo de camélidos. Aunque debemos señalar que algunos comuneros, principalmente los varones jóvenes entre los 15 y 40 años, migran definitivamente o circularmente a las ciudades¹³ para trabajar o emplearse en los lavaderos y minas de oro de Madre de Dios. Sin embargo, la mayoría de estos «migrantes» regresan a sus comunidades, especialmente durante las celebraciones del Carnaval, lo que nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿qué motiva a los pastores altoandinos a retornar a sus comunidades de origen para el Carnaval? Consideramos que la principal motivación es la sacralidad del mundo espiritual andino, por ser considerado como el eje articulador fundamental de la vida social, cultural y económica de las comunidades de pastores altoandinos. Es por ello que en esta oportunidad nos interesamos en analizar y mostrar la relación que se establece entre el ritual propiciatorio de Carnaval (mundo ideológico de los pastores del sur andino) y la movilidad migratoria de la población de estas comunidades, para lo cual tomamos en cuenta dos rituales propiciatorios: *nywa phistay* y *phallchay*.

EL CENTRO POBLADO DE SANTA BÁRBARA

El centro poblado de Santa Bárbara se encuentra localizado entre los 3800 y los 4500 metros de altitud y se ubica en la provincia de Canchis, al sur de la ciudad del Cusco. Este centro poblado está

13. Los principales destinos de los de Santa Bárbara son las ciudades de Sicuani, Cusco, Lima y Arequipa.

formado por ocho comunidades de pastores altoandinos¹⁴, en este artículo nos referimos a la comunidad de Pampachaqa. La principal actividad económica del centro poblado es el pastoreo de camélidos, la fuente más importante de sus ingresos proviene de la venta de fibra de alpaca, del cuero de camélidos para los trabajos en tala-bartería que se realizan en la ciudad de Sicuani, de animales parados (vivos) para el consumo de carne y, en mínima cantidad, de la venta de tejidos que se ofrecen principalmente en las ferias ganaderas de la localidad. También practican la agricultura de tubérculos, destinada para el consumo familiar. Desde hace algunos años atrás, la migración de los habitantes de Santa Bárbara aumentó, sobre todo a la región de Madre Dios, donde van a trabajar temporalmente como mineros artesanales. Sin embargo, también continúan migrando a las ciudades de Lima, Arequipa, Cusco y Sicuani.

LA COMUNIDAD DE HATUN Q'ERO

La comunidad de Hatun Q'ero¹⁵ se encuentra localizada en el lado oriental de la provincia de Paucartambo. Su territorio se extiende entre los 1400 y 4600 metros de altitud, controlando tres pisos ecológicos¹⁶ distintos: la *puna*, la *qhesma* y la *yunga*. El piso *puna* se ubica entre los 3800 y 4600 metros, en este piso los Q'ero pastorean camélidos. La *qhesma*, el piso intermedio, se ubica entre los 3200 y 3800 metros, en el que cultivan distintos tipos de tubérculos. Y finalmente, entre los 1400 y 2400 metros se ubica la *yunga*, piso ecológico donde los Q'ero cultivan maíz. Desde hace una decena de años, los pobladores de Hatun Q'ero han empezado a migrar,

14. Las comunidades que forman el centro poblado son Santa Bárbara, Irubamba-Machaqoyo, Tucsá, Wallatayri, Pata Tinta, Patansa, Lluthuyu y Kallanka.

15. Se ubica a 3300 metros de altitud aproximadamente.

16. Según la división ecológica hecha por Pulgar Vidal.

especialmente hacia la ciudad de Cusco, para desempeñarse como «oficiantes rituales de la religiosidad andina», quienes realizan «ofrendas o pagos a la tierra» para los pobladores urbanos de la ciudad y extranjeros. Además, la comunidad de Hatun Q'ero y las otras cuatro (Q'ero Totorani, Marcachea, Quico y Japu) que forman la Nación Q'ero, aprovechan de un «status especial» por ser considerados, de «forma romántica», como los últimos «descendientes de los Inkas». Este «reconocimiento» tiene una doble entrada, por un lado fueron los científicos sociales quienes les atribuyeron el calificativo de «último ayllu inka» por la forma de sus manifestaciones y patrones de organización socioculturales (Flores Ochoa 2005). Por el otro, está el conjunto de comuneros de Q'ero que se asumen como los «últimos descendientes de los inkas» y, por ende, como los «verdaderos guardianes de la religiosidad andina».

Nuestro escrito está basado en el trabajo de campo que se realizó en el centro poblado de Santa Bárbara, durante el Carnaval de los años 2010 y 2011, y en la comunidad de Hatun Q'ero, en el Carnaval del 2012. El presente artículo está organizado en tres partes. En la primera se describe los rituales propiciatorios contemporáneos de Carnaval: *nyma phistay* y *phallchay*, para adentrarnos en el mundo espiritual de los pastores altoandinos y en entender por qué se efectúan estos rituales. En la segunda parte, analizamos los «objetos sagrados» que son utilizados durante los rituales propiciatorios, por ser considerados como los «objetos» más importantes de estas ceremonias por poseer «energía sagrada». Y, finalmente, en la última parte, intentaremos entender y explicar la relación que se da entre rituales propiciatorios de Carnaval y migración.

BÁRBARA SOLICITANDO EL FAVOR DE LAS FUERZAS SAGRADAS

El *uywa phistay*¹⁷ de Santa Bárbara

El *uywa phistay* se celebra desde el miércoles, día previo al jueves de comadres, hasta el sábado anterior al domingo de Carnaval. El miércoles por la noche, llegamos con Melitón¹⁸ a su casa en Pampachaqa¹⁹. La familia se reúne en el «cabildo»²⁰, la mujer saca el paquete ritual²¹ que contiene los «objetos sagrados»²² de los

-
17. *Uywa* significa «animal doméstico» y en particular «animal del rebaño» (Ricard, 2007: 202), Flores Ochoa menciona que la categoría *uywa* hace mención a los «animales domesticados dados en préstamo a los pastores» (1977: 230) y *phistay* es una quechización de la palabra española fiesta. Entonces podemos mencionar que *uywa phistay* significaría «fiesta del animal del rebaño».
 18. Se agradece a Melitón, poblador de Santa Bárbara, por dejarnos observar y participar del *uywa phistay* en marzo del 2011.
 19. La comunidad de Pampachaqa forma parte del centro poblado menor de Santa Bárbara.
 20. El «cabildo» es la habitación más importante y grande del conjunto de habitaciones de la residencia de los pastores.
 21. Es un atado «en el que se guardan los objetos sagrados utilizados en las ceremonias ganaderas de propiciación y fertilidad» y recibe el nombre de «*señalu q'epi*» (Flores Ochoa 1977: 214). En Santa Bárbara, el atado ritual recibe el nombre de *uywa q'ipi*, está compuesto por envoltorios más pequeños: «un par de costales utilizados como base del altar ceremonial, una *unkhuña* que sirve de mesa, la *mis-sa unkhuña*, los *inqaychu*, las cuerdas trenzadas, las *kipuña*, los *pukuchu*, los *phuru*, los vasos de madera (*qero*), los conchas marinas (*spondylus*), el sebo de alpaca, las hojas y semillas de coca y toda la parafernalia ritual» (Santisteban-D. 2011). Zorn (1987) realiza una descripción detallada del paquete ritual de la zona de Macusani (Puno).
 22. En la segunda parte de este artículo desarrollaremos la significación de «objetos sagrados».

pastores, *inqaychu*²³; y los « objetos rituales », los tejidos *missa*²⁴, las *ch'uspa*²⁵, las *khipuña*²⁶ y las conchas marinas. Esa noche se realizan dos ofrendas, una para el rayo o *qhaqya* y la otra para la tierra. A medianoche, solo los hombres salen del «cabildo» para incinerar la ofrenda. Con la ofrenda para el rayo o *Apu*²⁷ se solicita la multiplicación y protección tanto de los animales como de los pastores. A su regreso, el responsable de la conducción del ritual²⁸, saca del paquete ritual los *inqaychu* para purificarlos y, según refiere Melitón, para que «no se enfríe» su poder vital y fecundador, ya que ellos están asociados con la «energía vital» del rebaño. La apertura del paquete ritual está acompañada de libaciones de aguardiente y de chicha, de masticación de hojas de coca de los *pukuchu* y *ch'uspa*, mientras el oficiante ritual y su ayudante preparan una masa con grasa de alpaca y harina de maíz para modelar figuras de alpacas, que posteriormente se colocan en dos platos circulares de cerámica²⁹ junto a hojas de

-
23. *Inqaychu* son piedras de formas naturales que tienen *inqa* y que al mismo tiempo son consideradas como *inqa* (Flores 1997). Ricard menciona que « son pequeñas piedras amuletos, que representan a menudo animales (llamas, alpacas) » (2007: 453). Ver también: Gow y Gow 1975, Flores Ochoa 1977, MacQuarrie 1995, Tomoeda 1994, Sillar 2012. Se considera que el *inqa* es la «energía vital intrínseca», que se encuentra dentro de la piedra-amuleto (objeto-ritual), llamado *inqaychu* (Santisteban-D. 2011).
 24. El tejido *missa* es de forma cuadrangular, que está formado por dos colores contrastantes. El término *missa*, según Flores Ochoa se refiere a «una de las categorías descriptivas que se basa en la combinación de colores oscuros y claros es el *inqa missa* o *enqa missa*» (Flores Ochoa 1997: 720).
 25. La *ch'uspa* es una pequeña bolsa tejida, en la que se guardan las hojas de coca.
 26. La *khipuña* es un tejido cuadrangular pequeño, en el que se guardan las hojas de coca.
 27. En este contexto ritual se utilizó rayo como sinónimo de *Apu*.
 28. En el centro poblado de Santa Bárbara, el responsable de la conducción del ritual u oficiante ritual es el jefe de familia o el hombre de mayor edad.
 29. Estos platos reciben el nombre de *qucha* (comunicación personal con Flores Ochoa 2014).

coca. Se realizan invocaciones³⁰ a los *Apu*, solicitando la protección y abundancia de los animales, mayor cantidad de pastos, éxito en las ferias ganaderas, mencionando el color y las características de los animales que se desea tener. Una de estas invocaciones dice:

<i>umaq kawsasunchis/</i>	Nosotros vivimos bonito
<i>chay ch'usllu mamanchis/</i>	esa alpaca nuestra madre
pareja, pareja <i>munayta mirapusunchis/</i>	nosotros miramos afuera la bonita pareja, pareja
yuraq quyllurit'i phuyu hinaraq munay/	le gusta aún como la nube, la estrella de nieve blanca]
yuraqkama pampantan/	la pampa está hasta blanca
haywariy kawsasunchis/	nosotros vivimos ofrendando
chayllayta taytakuna samaykuna/	eso solamente respiran [deseamos] padres
iskay waranqa/ cabezallanpi/	solamente dos mil cabezas
<i>ch'usllu mamanchis samaykuni...</i>	nuestro respiro [deseo], nuestra madre alpaca...]. ³¹

En esta invocación, se aprecia la importancia que los animales tienen para los pastores, porque ellos son considerados como padre y madre, es decir como una pareja masculina y femenina que permite la reproducción de las alpacas y llamas, ello se manifiesta cuando dicen: «eso solamente respiran (deseamos) padres/ solamente dos mil cabezas/ nuestro respiro (deseo), nuestra madre alpaca». Cuando los asistentes terminan de hacer las invocaciones rituales y las libaciones a los *inqaychu*, el oficiante ritual los envuelve en un *tejido missa* para guardarlos. La segunda ofrenda está destinada a la *Pachamama*, se incinera antes de la salida de los primeros rayos de sol, en las faldas del cerro más próximo a la vivienda.

30. Los discursos rituales fueron escritos respetando la pausa del «narrador». Para entender el contexto de las invocaciones rituales, estas se han analizado bajo la propuesta de «cultura del lenguaje» (Mannheim 1999).

31. Extracto de la invocación ritual pronunciada por don M. Quispe (50), especialista ritual (*paqu*) del centro poblado de Santa Bárbara (Lluthuy, 2010).

El jueves de comadres, por la mañana, la mujer y los niños llevan a los animales al corral, denominado *muyuy kancha*³². Mientras, en el corral, Melitón hace humear hierbas secas para «purificar a los animales». Enseguida llega doña Francisca con el atado conteniendo los vasos, su hija con el balde de *chicha*³³ y don Victoriano³⁴ con el paquete ritual. Dentro del corral, en uno de los extremos hay una piedra rectangular de considerable tamaño, que recibe el nombre de «mesa», y sobre ella se coloca el paquete ritual. Se comienza saludando con libaciones a los *Apu*, a la *Pachamama* y a los animales, los primeros en saludar son don Victoriano y doña Francisca, enseguida Melitón y su esposa, los vecinos invitados y los niños, siempre en pareja³⁵. Una vez terminadas las libaciones de *chicha* y los intercambios de hojas de coca, se realiza la marcación del ganado que consiste en cortar un pedazo muy pequeño de una de las orejas de los animales, que luego serán guardados en un textil que se encuentra sobre la «mesa ritual». Melitón debe ayudar a don Victoriano en el oficio ritual, porque según manifiesta «él será el encargado de “servir” a los *Apu*, cuando Victoriano ya no esté». Antes de dejar salir a los animales del corral, don Victoriano y un vecino tocan los *pinkuyllu*³⁶, mientras las mujeres cantan. Enseguida nos dirigimos a las faldas del cerro para enterrar los pedazos de orejas de los animales,

32. *Muyuy kancha* está formado por las palabras *muyuy*: girar, dar vuelta, círculo (Itier 1997, Manya 2011) y por *kancha*: cercado (Itier 1997, Manya 2011). Entonces se tiene que *muyuy kancha* es «círculo cercado».

33. Cerveza de maíz fermentado.

34. Don Victoriano es el hombre de mayor edad de la familia y el responsable de la conducción del ritual.

35. En las ceremonias propiciatorias, hemos podido observar que las *ch'alla* siempre se hacen en pareja: varón/mujer, mujer/mujer, varón/varón, ya sea que la mujer o el varón tienen un rol masculino o femenino en el contexto ritual.

36. *Pinkuyllu* es una flauta de caña, generalmente de tamaño grande, con embocadura de pico y tiene cuatro agujeros. Ver Fernández (1995), Parejo-Coudert (2001) y Wissler (2005).

don Victoriano realiza una libación solicitando el permiso a los *Apu* para retirar la piedra que cubre el agujero en la tierra, Melitón señala que «es de ahí que salen los animales», enseguida deja caer gotas de chicha y aguardiente dentro del agujero, posteriormente sahúma y coloca hojas de coca, ramas de *waylla*³⁷, flores *phallcha* y los pedazos de orejas. Los vuelve a cubrir con *waylla*, tierra y finalmente la piedra. Según la familia de don Victoriano, se han enterrado los pedazos de orejas para «guardar el *animu*³⁸ del ganado».

Al amanecer del viernes, se realiza el *kasarakuy*³⁹, *margasqa*⁴⁰ y *wallqanchi*⁴¹ de los animales en el corral. Se coge una pareja de alpacas maltonas, para que don Victoriano *ch'alle* sobre el lomo de estas con chicha, este les marca una línea vertical siguiendo el largo de la columna vertebral y otras líneas pequeñas horizontales con arcilla rojiza endurecida que se llama *taku*. Les pone mixtura, flores *phallcha*⁴², harina de color sobre la frente y los pómulos. Enseguida, doña Francisca pone el collar de lana a las alpacas que han nacido meses antes o el año anterior.

37. *Waylla ichu* (*calamagrostis antoniana*) es de la familia poaceae.

38. El *animu*, según Ricard, es una «esencia en acto, el *animu* es el motor que impulsa a cada ser a su realización. A menudo es concebido como un doble» (2007: 448).

39. *Kasarayku* significa «nosotros casamos». La palabra *kasara*, significa «casar», y el sufijo *-yku* es la terminación del «nosotros excluyente» (Itier 1997: 68). En este contexto, literalmente significa «realizar la acción de casar a las alpacas y llamas».

40. *Marqa-sqa* significa «marcado». La palabra *marqa* significa «marcar», y el *-sqa* es el nominalizador que «presenta la acción como acabada» (Itier 1997: 81).

41. *Wallqanchi* significa «hacer poner el collar». La palabra *wallqa* significa «collar», y el sufijo *-chi* equivale «a hacer o realizar una acción». Entonces, literalmente *wallqanchi* significaría «realizar la acción de poner el collar (a las alpacas y llamas)» (Santisteban-D. 2011).

42. La flor *phallcha* es una genciana, cuyo nombre científico es *gentiana prostrata* Haenke. Webster señala que «da *phallcha* florece a comienzo del mes de febrero alfombrando los pasos de la altura» (2005a : 148).

Otro momento importante del ritual es cuando se purifica al padrillo o *hayñachu*.⁴³ En este momento, dicho animal es «tratado» como un *inqaychu*, puede ser considerado como la materialización del *inqaychu* fuera del *uywa q'ipi*. Es decir, surge su «doble», al que los pastores se refieren antes de comenzar con los actos rituales como «*Taytay, papay*, señor». Don Victoriano solicita su permiso: «*Licenciaykichis, Taytay, papay*», y luego hace la *ch'alla* sobre su lomo, lo marca con el *taku*, lo adorna con lanas de colores, flores *phallcha*, mixtura y harina de color. Después, se le amarran las patas y se le hace sentar. Es justo en este momento que doña Francisca sahúma a este animal. Se trata al *hayñachu* con respeto, porque es gracias al ritual que este obtendrá la energía vital para lograr la reproducción del rebaño. Para terminar con el ritual, se desata al padrillo y se toca música con *pinkuyllu*. Las mujeres cantan y bailan siempre en parejas, mientras los animales salen del corral.

El *phallchay*⁴⁴ de Hatun Q'ero

Antes del ritual del *phallchay*, se celebra el *chayampuy*⁴⁵, la primera celebración del ciclo del Carnaval de Q'ero, en la que se

43. En Santa Bárbara, *hayñachu* es el nombre ritual del padrillo y solo puede ser llamado bajo esta denominación. De lo contrario, se es sancionado con una multa y además se cree que afectará en el objetivo del ritual.

44. *Phallchay* significa «florecer». La palabra *phallcha* significa «genciana», y el sufijo posesivo *-y* es de la primera persona del singular «mío, mía». Literalmente se tiene «mi genciana». En este contexto *phallchay* significa «hacer florecer a las alpacas». En la comunidad de Lluthuyu, «las flores *phallcha* de color blanco son consideradas como flores del *Apu*» (Santisteban-D. 2011: 402), con relación a esta proposición Wissler dice que en Q'ero «las flores *phallcha* son representativas de nueva vida para que su prole sea igual de abundante» (2005: 394).

45. *Chayampuy* en este contexto significa «llegada de la gran fiesta». El verbo *chayampuy* significa «regresar, volver a casa» (Ladrón de Guevara 1998: 318). Según Itier, *chaya-* significa «llegar», la palabra *chaya-m-pu-y* significa «llegas» («Hay una fuerte implicación o iniciativa del sujeto hacia el campo de visión fuera de donde tú estás») (1998: 90) (La traducción es nuestra).

cambian las autoridades tradicionales. El *chayampuy*, como el miércoles de ceniza es celebrado en el centro poblado de Hatun Q'ero. La mayoría de los Q'ero viven en la *puna* para poder pastorear los camélidos. Por tal razón, el pueblo de Hatun Q'ero es considerado principalmente como un centro ritual, porque solamente en él se reúnen los comuneros para ocasiones especiales, como las celebraciones colectivas mencionadas. La fiesta comunal del *chayampuy* tiene por objetivo renovar la autoridad de la comunidad. Los nuevos *carguyuy* elegidos ese año (el alcalde *varayuy* y sus regidores) escogen la canción propiciatoria que será cantada por toda la comunidad durante el resto del año.

Después de la fiesta comunal del *chayampuy*, se celebra el *phallchay*, que es un ritual propiciatorio y de renovación. A diferencia del *chayampuy* y del Miércoles de Ceniza que son fiestas comunitarias, el *phallchay* se celebra en la *puna* a nivel familiar. Algunos días antes del *phallchay*, los Q'ero empiezan a preparar la chicha, que debe estar lista para la celebración del *phallchay* y se sacrifica una alpaca. Con relación a este sacrificio, Nicolás dice:

Cuando sacrificamos una alpaca estamos practicando el *ayni* con el animal. Es decir que se establece una relación de reciprocidad entre el hombre y el animal. Antes de comer su carne, bailamos con su piel. Es precisamente en este momento que nos sentimos como una alpaca. En este momento, entendemos el sufrimiento de estos animales, entramos en comunicación con ellos y establecemos algunas reglas de cohabitación. Es el lenguaje que tenemos con ellos. Por ejemplo, hemos entendido cómo ellos quieren ser tratados, que no tenemos que lanzar piedras contra ellos, que tenemos que amarrarlos solo con cuerdas hechas con su lana y cosas así. Sacrificando un animal, nos comunicamos con ellos y establecemos reglas de convivencia. ¿Ustedes saben por qué hemos decidido vivir tan alto en la *puna*? Vivimos aquí porque las alpacas y las llamas son la bendición de los *Apu*. Es nuestra manera de agradecer estos animales. Nosotros los cui-

damos y ellos se dejan sacrificar para consolidar nuestra relación y para agradecernos de vivir con ellos en la *puna*.⁴⁶

El *phallchay*⁴⁷ se celebra el lunes antes del Miércoles de Ceniza como parte de las celebraciones del Carnaval, siendo esta última la fiesta principal del calendario ritual de Hatun Q'ero. El *phallchay* se celebra después de la siembra del maíz y antes de la primera cosecha de tubérculos. En el ritual propiciatorio del *phallchay*, los Q'ero piden a las fuerzas sagradas la protección, multiplicación y fertilidad del rebaño, en especial de las alpacas, es decir, se busca que las alpacas «florezcan», porque según señala Webster (2005b: 148), los camélidos andinos están en plena parición y se ha completado la trasquila de los animales para tejer nuevos vestidos. La celebración del *phallchay* reúne a cada grupo doméstico alrededor de los «objetos principales: el rebaño, los corrales, los caseríos y los amuletos *kebuya* que simbolizan su seguridad» (Webster 2005a: 149). Las piedras *kebuya* están dentro de un tejido *missa*, confeccionado en fibra natural de llama, formado por los colores crema y café y por delgadas líneas rojas en los orillos.

El día antes del *phallchay*, las mujeres terminan de tejer los nuevos trajes que serán utilizados durante los días de celebración. A las cuatro de la madrugada del lunes, los comuneros se despiertan y comienzan con los preparativos de la celebración. Cada padre de familia de la comunidad coloca cuatro banderas blancas⁴⁸ fuera de la

46. Comunicación personal con Nicolás (Marcachea, agosto 2011).

47. Holly Wissler (2005: 396) afirma que el *phallchay* no es propio de los Q'ero, sino que también en otras comunidades de los Andes se celebran este ritual de forma parecida.

48. Las banderas blancas tienen cuatro hilos rojos de lana en cada una de las puntas. Se observa también que en la comunidad de Machaqoyo-Irubamba se lleva dos banderas blancas cuando se va al «altar del rayo» (Santisteban-D. 2011) Sobre la significación del color blanco en los Andes, Flores Ochoa (1992), Gow y Gow (1975) y Aranguren (1975) consideran que este color simboliza la fertilidad, está

puerta de la casa⁴⁹, que indica que las familias están celebrando a sus rebaños. Luego, los jefes de familia preparan dos pedazos pequeños de terrones, denominados *waylla ch'ampa*, que previamente fueron cortados del pastizal cerca de la casa. Posteriormente, estos terrones son ubicados al interior de la vivienda, en dirección de la salida del sol, cuya orientación tiene la función de agradecer a las fuerzas sagradas. Sobre los terrones se colocan las flores *phallcha*, semillas de maíz, alrededor de ellos se coloca una bolsa tejida con hojas de coca, una botella de cañaño, una de chicha y dos vasos para libar.

En las primeras horas de la mañana, los *carguyuy*⁵⁰ visitan las familias que están celebrando el *phallchay*. Cada uno de los regidores visita el valle donde se ubica su anexo. Cuando los *carguyuy* llegan a una casa se reúnen con los miembros de la familia, quienes se ubican alrededor de los terrones, en ese momento se comienza a masticar hojas de coca, hacer libaciones, *ch'alla*, cantan e invocan a los *Apu* y a la *Pachamama* para solicitar la fertilidad y la reproducción de sus camélidos, así como el bienestar de la familia. Una vez terminada con la *ch'alla* a los terrones al interior de la habitación, los Q'ero salen a buscar a sus animales y los reúnen en el corral de la familia, se arrojan a las alpacas las flores amarillas y rojas de esta genciana de altura (Webster 2005b: 234). Una vez que los animales están dentro

en relación con esta y con el animal macho, mientras que el color rojo está en analogía con la hembra. Por su parte Gow y Gow consideran que «el color blanco está asociado con *Qoyllur'iti* y el *Apu Ausangati*», también sostienen que «está relacionado con la idea del renacimiento, de la regeneración, de una visión cíclica de la historia y del mundo» (1975: 152-153).

49. Las casas con banderas blancas son las que celebran el *phallchay*, mientras que las viviendas sin banderas son de familias que pertenecen a la iglesia evangélica Maranata (Cometti 2014).
50. En 2012, el alcalde *varayuy* fue acompañado por siete regidores (dos de Ccolpacocho, dos de Cochamoqo, dos de Challanchimpana, uno de Hatun Rumiyoq y ninguno de Choa Choa). Hemos pasado el domingo de *phallchay* en una de las casas de Luis, un comunero de Hatun Q'ero, ubicada cerca del anexo de Ccolpacocho.

del corral, todos los miembros de la familia se arrodillan frente a ellos, pronunciando enunciados rituales, dirigidas a las fuerzas sagradas pidiendo la protección y fertilidad del rebaño.

Cuando están cerca del corral, los hombres tocan sus flautas (*pinkullu*) y tanto mujeres como varones cantan. La canción *pantilla t'ika* es cantada al ganado cada año en el *phallchay*. La letra de esa canción habla de la reverencia de los Q'ero por las fuerzas sagradas, sus ganados y las flores medicinales de la primavera (Wissler 2005: 395). Según Wissler (2005), lo original de las canciones del *phallchay*, celebrado en la comunidad de Hatun Q'ero, es la fuerte retención de su estilo de canto, identificado por la gente de las zonas circundantes como específicamente *q'ero*. La canción del *pantilla t'ika* es cantada todos los años para honrar a los rebaños solamente en el *phallchay*, mientras la canción principal de carnaval que fue escogida por los *carguyunq* es cantada durante todo el año. A continuación mostramos un extracto de la canción *pantilla t'ika*:

<i>Pantilla Tika Wamanki/</i>	Flor del panti, halcón
<i>Pantilla phallchay Wamanki/</i>	Flores de panti y <i>phallcha</i> , halcón
<i>Impernasqachay lloqyay orqo/</i>	<i>Apu Impernasqa</i> , cerro erosionado
<i>Waman Lipallay rektay orqo/</i>	<i>Apu Waman Lipa</i> , montaña erguida
<i>Sayaykullayña mamallay/</i>	Madre mía permanece de pie
<i>Hamuy mamallay qaynaykusun/</i>	Ven, madre [alpaca] Descansemos
<i>Wakcha pubrillay runallaqa/</i>	Gente, huérfana y pobre
<i>Imaynallaraj kaykunqa/</i>	¿Cómo será todavía?
<i>Minas Q'asallay azul salla/</i>	Abra de minas Q'asa, Pedregal Azul
<i>Ñawch'i k'uchullay kutiq panti/</i>	Panti de las faldas del picacho, que cambia de color
<i>Algodonkamalla ch'uslluqa/</i>	Alpaca totalmente de algodón
<i>Arrozkamallay ch'uslluqa/</i>	Alpaca totalmente de arroz. ⁵¹

La melodía de la canción *pantilla t'ika* es triste, y de repente los participantes empiezan a llorar. Luis nos explica que esta canción

51. La canción fue transcrita del trabajo de Wissler (2005: 395-396).

representa el sufrimiento de vivir en condiciones muy difíciles para los Q'ero. Según los Q'ero cada *inqaychu* simboliza la fuerza de un *Apu*, y por esta razón juega un papel muy importante en la celebración del *phallchay* y en las otras ceremonias consagradas a la fertilidad de los animales.⁵² El ritual del *phallchay* culmina con la visita que se realiza entre vecinos. Al día siguiente, martes, la comunidad en su conjunto baja al pueblo de Hatun Q'ero, para celebrar la fiesta comunal más importante, que es el Miércoles de Ceniza.

LOS «OBJETOS SAGRADOS» Y LA «ENERGÍA VITAL»⁵³

Los *inqaychu*⁵⁴ y las *illa*⁵⁵

Mencionamos que en los rituales propiciatorios hay «objetos sagrados» que tienen «energía vital» que permite la reproducción del rebaño. Para entender el significado de «objetos sagrados», tomamos la propuesta de Durkheim sobre las características de las

52. Como en el caso del *ayata uxuchichis* «hacerles tomar chicha», que se refiere a la forzada ingestión de chicha para llamas machos (Webster 2005: 234).

53. Flores Ochoa en su artículo *Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi*, menciona que estos conceptos no se pueden entender de forma aislada e independiente, sino que es necesario entenderlos como una interrelación que se da entre el objeto y la esencia. Esto quiere decir entre lo «material y lo invisible» o entre lo «explícito y lo implícito». Así, este autor propone que «estos conceptos y objetos sintetizan simbólicamente la relación que hay entre el pastor de la puna alta y los mundos natural y sobrenatural que forman su medio ambiente. Los cuatro son intermedios entre lo natural y lo sobrenatural», el autor prosigue y menciona que «no son conceptos totalmente independientes, ni diferenciados», sino que «más bien son principios, atributos y facultades que se complementan y funcionan fuertemente entrelazados e incluso superpuestos» (1977: 217, 218).

54. De forma general, el *inqaychu* es una piedra que no tiene forma determinada.

55. Por lo general la *illa* es una piedra esculpida que tiene forma de animales, principalmente de camélidos.

«cosas sagradas»: a) ellos «tienen un lugar asignado en la escala de los seres», b) «son considerados habitualmente como superiores en dignidad y en poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre» (2013: 51, 52). Siguiendo esta propuesta, tendríamos que los *inqaychu* y las *illa* pueden ser considerados como «cosas sagradas» por poseer estas características. Primero, porque ellos tienen un lugar asignado en la escala de «cosas sagradas» por los pastores altoandinos. Al ocupar un lugar especial, por no decir el más importante de la escala de «objetos sagrados», por ser «regalos de los *Apu*»⁵⁶ y, sobre todo, porque «tienen la energía vital del *Apu*». Y, segundo, porque estos «objetos sagrados» son considerados superiores en relación a otros objetos (tejidos, conchas, bolsas, semillas de coca, flores *phallcha*, etc.) y al hombre, ya que son ellos los que poseen «la energía vital», son los objetos más preciados del paquete ritual, por lo que en las ceremonias propiciatorias se les ofrece libaciones para mantener su energía vital y como menciona Melitón para que «no se enfíe». De cierta manera, se podría considerar que estas piedras son la «materialización ritual» de la alpaca mítica de propiedad del *Apu*, por lo que se tendría la relación «*Apu*-animal-piedra». El *Apu* deviene en el dueño de la fertilidad y de la reproducción del rebaño, materializado en la piedra, por lo que podríamos considerarlos como la condensación del mundo espiritual de los pastores andinos.

La «energía vital»: *inqa*⁵⁷ o *sami*

Flores Ochoa realizó uno de los primeros trabajos en relación a este tema en las sociedades de pastores altoandinos contemporáneos, este autor define el concepto *inqa* como «el principio genera-

56. Las piedras (*inqaychu*, *illa* y *khuya*) son donadas por el *Apu* (Gow y Gow 1975: 146).

57. Flores Ochoa (1977) escribe *enqa*. Como nosotros utilizamos el quechua trivocalico, escribimos *inqa*. Ambas palabras tienen la misma significación.

dor y vital», añadiendo que «es la fuente y el origen de la felicidad, el bienestar y la abundancia» (1977: 218), es decir que, bajo esta propuesta, el *inqa* podría ser considerado como la sustancia, lo implícito, lo invisible, en suma la sustancia o energía animadora de los objetos sagrados (*inqaychu* e *illa*). Mientras que Ricard, en su libro *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, sugiere como términos equivalentes al *inqa* y al *inqaychu*, así menciona que «los *inqa* o *inqaychu*, son pequeñas piedras amuletos, que representan, en miniatura, al objeto cuyo *animu* poseen, y cuyo desarrollo favorecen», añade que en los rituales propiciatorios de reproducción del ganado «se les ofrece libaciones de chicha y ofrendas» y que estos piedras amuleto «transmiten el *animu* que poseen “insuflándolo a los animales”» (2007: 453). Bajo la propuesta de Ricard, consideramos que los conceptos de *inqa* e *inqaychu* son entendidos como equivalentes, es decir, que no se hace una distinción clara entre el objeto y el principio generador, a lo que nosotros lo consideramos como «la sustancia animadora de los objetos sagrados». Tanto la propuesta de Flores Ochoa como la de Ricard tienen sentido. En esta oportunidad hemos de seguir la propuesta de Flores Ochoa de *inqa* como «el principio generador y vital» y de *inqaychu* como «la materialización de este principio», es decir que este objeto sagrado «tiene *inqa*» (1977:219), por lo que entendemos al *inqaychu* en el sentido de «materialización explícita» de la energía o *inqa* del *Apu*. Entonces el *inqa* no sería otra cosa que «la sustancia “implícita” o animadora de los objetos sagrados», esto quiere decir que es la «energía vital» de la representación intrínseca dada por el *Apu* a las piedras. En el ritual propiciatorio, el *inqa* debe circular, como el líquido en el cosmos (Randall 1993), que permite la fertilidad y reproducción del ganado y lo que genera felicidad, abundancia y bienestar a los pastores de la puna. Hay otro término que podemos utilizar como sinónimo de *inqa*, que es el *sami*.⁵⁸ Allen (2008:56) afirma que mientras las

58. Sobre la noción de *sami* ver también Urbano (1993).

hojas de coca están ardiendo en el fuego durante el ritual, el *sami* o esencia animada de las hojas de coca es transferida a la Tierra. Una ofrenda de *sami* es definida como *samincha*. El *sami* puede transferirse a través de distintas formas, como por el soplo ritual (*phukuy*) de un *kintu*⁵⁹ de hojas de coca. Según la autora, cualquier objeto que despliegue una vivacidad interior es descrito como *samiyuq*, que posee *sami*. Según Ricard (2007 : 89-90), *saminchay* significa «ofrecer *sami*». Durante una ceremonia, los especialistas del rito soplan hacia las fuerzas sagradas. En este sentido los verbos *phukuy* y *samay* no indican solamente soplar, sino también «transferir *sami*». Cometti (2014), separa las nociones de *animu* y de *sami*, definiendo el *animu* como una «esencia o substancia que anima todos los seres» y el *sami* como una «esencia o substancia que es compartida y transferida entre todos los seres». En este sentido, las *inqaychu* e *illa* tendrían un *animu*, pero durante el ritual transfieren *sami* o *inqa* que está relacionado con el *Apu*, de donde fue sacada la piedra.

Tejidos rituales: guardianes de la «energía vital»

Tanto en Santa Bárbara como en Q'ero, hay un tejido que se llama *missa*⁶⁰ en el que se guarda las piedras sagradas de los pastores. El *tejido missa* es considerado como «tejido ritual»⁶¹, gracias al

59. Une ofrenda hecha con tres hojas de coca.

60. En relación al término *missa*, Flores Ochoa refiere que «es una de las categorías descriptivas que se basa en la combinación de colores oscuros y claros, es el *inqa missa* o *enqa missa*» (1997: 720), Webster por su parte dice: «el término *misa* quiere decir “con franja de dos colores”, simboliza atracción y oposición» (2005: 237). Según Zorn y Flores Ochoa, los tejidos de dos colores son importantes en las ceremonias por su valor religioso y por su gran valor ritual. Sobre los tejidos *missa* en Q'ero Ver Webster (2005), Heckman (2003), y en Santa Bárbara ver Santisteban-D. (2011, 2013).

61. En un artículo anterior se ha desarrollado la propuesta de «textiles rituales», siguiendo la propuesta de Zuidema «los especialistas de los rituales transforman un objeto natural en un objeto de utilidad social» (1985: 44 en Santisteban-D.

contexto, a la acción ritual, al oficiante y por guardar el *inqa* o *sami* de las piedras. El *tejido missa* es un pequeño tejido llano de una sola pieza, confeccionado en fibra y colores naturales. Está formado por dos lados contrastantes, uno crema y el otro café, que a veces están separados por el motivo textil. Algunos tejidos llevan líneas rojas en los orillos. Las piedras sagradas se encuentran dentro del *tejido missa*. Estos tejidos tienen la función de proteger la «energía vital» de las piedras sagradas. Al proteger a estas piedras, el tejido se llena de «energía regenerativa y prohibitiva», por lo que solo puede ser manipulado por el oficiante ritual, ya que sino el resto de participantes podría ser «“contaminado” por la “energía intrínseca del textil” o *inqa*» (Santisteban-D. 2011). Entonces podríamos considerar a estos tejidos como los «protectores» de la «energía vital» que permiten la reproducción, fertilidad del rebaño y el bienestar para la familia.

Rituales propiciatorios de Carnaval y migración

En esta última parte intentaremos develar la relación que se da entre ritual propiciatorio y migración. La migración será entendida en términos del concepto de *allinkamsay*, que significa «buen vivir», en el sentido más amplio de su significación, que puede ser entendido bajo el concepto de «bienestar». A través de esta relación de ritual y migración trataremos de entender la motivación que los pastores altoandinos de Santa Bárbara y Hatun Q'ero tienen para retornar a sus comunidades para los rituales propiciatorios de Carnaval. En estas comunidades, la práctica ritual es parte fundamental de la sociedad, y su continuidad sigue siendo vigente dentro

2011: 396), bajo esta propuesta «los textiles (*unkbuña*, *misa unkbuña* y poncho), serán considerados en un primer momento como “objetos naturales”, por carecer de un valor social (ritual). Y en un segundo momento, gracias al contexto ritual los “textiles naturales” se convierten en “tejidos rituales o sociales”» (Santisteban-D. 2011, 2012).

del proceso de mundialización-globalización.⁶² Es a través de las ceremonias rituales que podemos entender la realidad sociocultural actual de las sociedades consideradas tradicionales, sobre todo del sur del Perú. Es decir que, a través de las prácticas vistas como «tradicionales, exóticas, folklóricas, arcaicas» por la sociedad dominante contemporánea, se entienden temas actuales como la migración y el despoblamiento temporal⁶³ de las comunidades de pastores altoandinos del Sur del Perú.

En el caso de los Q'ero, podemos resumir la movilidad de los Q'ero bajo tres formas: circular, definitiva y estacional. En la migración circular, el «migrante» viaja entre 10 y 25 veces durante el año, entre Q'ero y las diferentes localidades (Cusco, Ocongate y Paucartambo). Estos migrantes q'ero conservan sus animales y sus chacras en las comunidades de origen con el apoyo de su familia. También encontramos que la mayoría de los q'ero que han migrado definitivamente regresan casi siempre para las celebraciones de Carnaval. Por último, tenemos a los q'ero que continúan viviendo en sus comunidades, pero realizan viajes fuera de Q'ero entre tres y cuatro veces al año, para vender los textiles en los mercados de Cusco y para «trabajar» como *paqu*, sobre todo en agosto, que es el mes de la *Pachamama*, donde realizan los ofrendas o pagos a la tierra (Cometti 2014).

En la comunidad de Hatun Q'ero, durante las celebraciones del Carnaval, hemos vivido en la casa de Luis, un hombre joven que migró a Cusco con su familia en el año 2008. El caso de Luis es un

62. «Proceso de integración de mercados que resulta de la liberalización de los intercambios, de la expansión de la competencia y de las repercusiones de las tecnologías de la información y de la comunicación a escala planetaria. La mundialización-globalización hace referencia a un sistema-mundo que genera nuevas prácticas sociales y culturales, más allá de las relaciones internacionales, más allá de la mundialización» (Yannic 2009: 152. La traducción es nuestra).

63. Golte (2012) menciona que, en algunos pueblos andinos, la migración ha causado problemas en la organización de la producción y en la estructura social.

buen ejemplo de migración circular de los Q'ero, que se desplazan entre Q'ero y las demás localidades. La razón principal de la migración de Luis es la educación de sus hijos. Luis vive en una casa con su esposa en Santa Rosa, en el distrito de San Sebastián. En el barrio de Santa Rosa viven alrededor de 30 familias de la Nación Q'ero (Cometti 2014). Con su esposa tienen la responsabilidad de cuidar de sus 4 hijos, además de los 6 hijos de los hermanos de la pareja. Mientras tanto, sus hermanos, que permanecen en Q'ero, se ocupan de cuidar de las alpacas y llamas de la propiedad de Luis. Este último es aún considerado como comunero, porque sigue pagando su contribución al anexo de Ccolpacocho y Charkapata.

En Cusco, Luis trabaja como *pampamisayuyq*⁶⁴ para grupos de turistas o a veces para cusqueños. También se dedica a la venta de textiles que fabrican su esposa y sus hermanos. De esta manera, Luis mantiene una relación de reciprocidad con sus hermanos que residen en Hatun Q'ero. Sin embargo, siempre regresa a su comunidad, aproximadamente veinte veces al año, en los momentos más importantes del calendario agrícola y sobre todo para las ceremonias de mayor significación simbólica. Por esta razón, él y su familia regresan cada carnaval a la comunidad, para renovar la relación de reciprocidad que ellos tienen hacia sus animales, a los que consideran importantes, y mantener la relación de reciprocidad-dependencia con los *Apu* y la *Pachamama*, porque son ellos los que proporcionan el *allinkamsay* que les permite vivir bien y en armonía.

Para entender el desplazamiento migratorio de los pobladores de Santa Bárbara, hemos decidido basarnos en la experiencia migratoria estacional de Melitón, y así comprender la relación que se da entre ritual y migración. Melitón es comunero empadronado

64. Es un especialista del rito. Los especialistas del ritual se dividen también en *pampamisayuyq* y *altomisayuyq*. El *pampamisayuyq* está más abajo en la jerarquía, puede hacer sanaciones y leer las hojas de coca. Solamente los *altomisayuyq* tiene el poder de hablar con las fuerzas sagradas (Cometti 2014).

y reconocido de la comunidad de Santa Bárbara, siendo ese su principal lugar de residencia. Es un hombre joven de unos 38 años, padre de familia de cuatro niños menores. Melitón se desplaza constantemente entre las comunidades de Santa Bárbara y Pampachaqa, donde residen su mujer, sus dos menores hijos y su suegra. Cuando Melitón se encuentra en estas comunidades, se dedica principalmente al pastoreo de sus camélidos y ovejas, aunque esporádicamente, en Santa Bárbara, se desenvuelve como albañil. Eventualmente, Melitón viaja a las ciudades de Sicuani y Cusco para desempeñarse como albañil, su estadía en estas ciudades dura el tiempo que dura la obra de construcción, permaneciendo entre uno, dos o tres meses. En el transcurso de ese tiempo, Melitón regresa siempre a Santa Bárbara para ver a sus hijas y a su madre; así como a Pampachaqa para ver a su esposa e hijos.

El día miércoles, previo al jueves de comadres, en la plaza de Santa Bárbara compramos alimentos, hojas de coca, cañazo, mixtura y serpentina para el Carnaval. Durante las primeras horas de la tarde y con todo listo comenzamos a subir el cerro. Llegamos durante el ocaso al abra del *Apu* Chokosimp'a, que divide Santa Bárbara de los caseríos de Pampachaqa. Ahí le pregunto si podemos descansar un poco más, el responde: «No, tenemos que apurarnos antes que el sol se vaya y no haya luz. Yo tengo que llegar a la casa esta noche sí o sí, me están esperando. Rápido no más que es bajada. Apúrate». Efectivamente cuando llegamos, lo esperan el tío de su esposa (don Victoriano), su suegra, su esposa, sus hijos y un vecino. Después de comer, Melitón entrega una bolsa con «cosas de Carnaval» que trajo desde Sicuani, la bolsa de hojas de coca y el cañazo a don Victoriano. Todos los asistentes vamos a una habitación de la casa que se llama cabildo, y Melitón me dice antes de empezar: «Mamita, ahora vamos a comenzar a servir a los *Apu*, ahora no vas a tomar fotos, cuando yo te diga, después, ya vas a preguntar, ya». En ese momento entiendo por qué Melitón tenía que llegar a su casa antes del anochecer, era él quien llevaba las «cosas de Carnaval» (despachos, hojas de coca, ca-

ñazo, serpentina, mixtura, harina de color, etc.). Sin estos elementos no se puede realizar el ritual propiciatorio y por ende no se puede agradecer ni solicitar fertilidad, ni protección para los animales y ni bienestar para los pastores. También comprendo por qué me advierte «no tomar fotos ni preguntar», porque la ofrenda que se hace es a los *Apu* y se sacan los *inqaychu*, entonces yo, con mi comportamiento «no ritual», podría «molestar» a las fuerzas sagradas.

Como se mencionó anteriormente, los animales para estos pobladores son fundamentales no solo para su existencia como sociedad y cultura, sino también porque son estos los que permiten a los pastores obtener el *allinkawsay*, es decir, la obtención de un «bienestar material» que les permite alimentarse, tener salud, educar a sus hijos y viajar. Consideramos que la obtención del *allinkawsay* no solo es material, sino también espiritual; es decir que, para mantener la «reciprocidad-dependencia» entre las fuerzas sagradas y el hombre, así como la armonía⁶⁵ con la naturaleza, el pastor altoandino necesita de la «seguridad inmanente» que las fuerzas sagradas le proporcionan mediante las piedras sagradas y la energía vital, que el hombre obtiene a través de las ofrendas en el ritual. Esta necesidad de asegurar su sobrevivencia, se manifiesta en las invocaciones rituales, en las canciones, en el valor sagrado que las piedras *inqaychu* y las *khuya* tienen para los pastores en los rituales. Es importante mantener la fluidez de la «energía vital» (*inqa* o *sami*) a través de las ceremonias, para lograr la reproducción de los animales y, por ende, obtener el «buen vivir en armonía» o a lo que denominamos «bienestar espiritual». Cuando Melitón tiene la preocupación de llegar con las «cosas de Carnaval», es porque él sabe que ese es el momento propicio para solicitar la ayuda de las fuerzas sagradas y ofrendarles su agradecimiento y respeto por ese año. Cuando

65. Stefano Varese se refiere a en el sentido del «buen vivir en armonía», es decir de una visión cosmocéntrica en la que se relaciona la cosmovisión, la naturaleza y el hombre (comunicación personal, París 2014).

vamos de regreso a Santa Bárbara, le digo: «¿Y ahora dónde vas a ir, Melitón?»; él me responde: «Voy a quedarme unos días en Santa Bárbara para el Carnaval, luego tengo que ir a Sicuani porque tengo un trabajito », y prosigo «¿Cuándo vas a volver a Pampachaqa? », responde: «En dos o tres semanas. Pero ya hemos hecho lo más importante. ¿Te ha gustado cómo hemos festejado, mamita?». Melitón se va de Pampachaqa con la satisfacción de haber realizado el ritual y con la seguridad que los *Apu* y la *Pachamama* han escuchado sus solicitudes y estarán dispuestos a brindar su protección tanto a sus animales como a su familia.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Por lo expuesto, consideramos que los rituales propiciatorios tienen que ver mucho con «el alma o espíritu cultural», al mismo tiempo, en que reflejan en ellos sus temores de sobrevivencia, pues la desaparición de las alpacas significaría también su propia desaparición. Por ello sienten la «obligación» de retornar a sus comunidades de origen, para agradecer, ofrecer y pedir a las fuerzas sagradas su benevolencia para poder enfrentar las vicisitudes que acechan a la sociedad contemporánea. Es la razón por la que la conservación de la «energía vital» de los «objetos sagrados» se hace vital, ya que solo a través de esta se puede obtener el «*allinkawsay* material» y sobre todo el «*allinkawsay* espiritual», permitiendo la continuidad de la existencia de las sociedades de pastores altoandinos. Sin embargo, consideramos importante mencionar que no todos los pobladores retornan motivados por la celebración de los rituales propiciatorios de Carnaval, ni mucho menos los practican. A veces esta «falta de interés» puede repercutir en el abandono de prácticas rituales, falta de continuidad que, según los pobladores, repercute negativamente en el «éxito» de la actividad pastoril, es decir en la disminución del número de alpacas y en la producción agrícola, con la reducción

de cosechas y el empobrecimiento de los terrenos de cultivo. La continuidad y abandono de la práctica ritual es una realidad socio-cultural latente que se nos presenta aún más compleja y que necesita ser entendida a nivel tanto tecnológico como ideológico, dentro del proceso de mundialización-globalización, del cual son parte las sociedades de pastores altoandinos contemporáneos.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos a Verónica, Melitón (*paku* de la comunidad) y su familia, de la comunidad de Santa Bárbara y Pampachaqa. Al padre Eduardo Adelmann por su amistad y hospitalidad en el paraíso altoandino de Santa Bárbara. A los pobladores de la comunidad de Hatun Q'ero. Al CERMA por el financiamiento para el trabajo de campo (2011). Igualmente a Indalecio Santisteban y Nataly Villena Vega por sus comentarios y correcciones del texto siempre pertinentes, a Carlos Zegarra del IPA por la confianza brindada.

REFERENCIAS

ALBÓ, Xavier y Maritza Calla

- 1996 «Santos y tierra, muertos, *wak'as* y chicha: La religión andino-cristiana de los Quechuas de Tiraque, Cochabamba». En: *Estudios sobre el sincretismo en América Central y en los Andes*. Bonn: Estudios Americanos de Bonn, pp. 187-216.

ALLEN, Catherine

- 2008 *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

ARANGUREN, Angélica

- 1975 «Las creencias y ritos mágico-religiosos de los pastores puneños». *Allpanchis. Revista del Instituto de Pastoral Andina*, vol. 8, n. 8, pp. 103-132.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse y Olivia Harris

- 1987 «Pacha: en torno al pensamiento aymara». En: Bouysse-Cassagne, Olivia Harris et al. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol, pp. 11-59.

COMETTI, Geremia

- 2014 «*Lorsque le brouillard a arrêté de nous écouter*» *Changement climatique et migrations dans les Andes péruviennes : Le cas de Q'ero*. Tesis de doctorado en Antropología y Sociología del Desarrollo. Ginebra: Institut des Hautes Etudes Internationales et du Développement (no publicado).

DURKHEIM, Emile

- 2013 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: PUF.

FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo

- 1995 *El banquete aymara. Mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol editores.

FLORES OCHOA, Jorge (ed.).

- 1977 *Pastores de Puna: ynyamichiq punarunakuna*. Lima: IEP.
1988 *Llamichos y paqocheros. Pastores de llamas y alpacas*. Cusco: Editorial UNSAAC, Centro de estudios andinos Cusco y CONCYTEC.

FLORES OCHOA, Jorge

- 1997 «La missa andina». En: Rafael Varón y J. Flores (eds.). *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje María Rostoworski*. Lima: IEP-BCRP, pp. 717-728.

FLORES OCHOA, Jorge y Yoshiki Kobayashi (eds.)

- 2000 *Pastoreo altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*. La Paz: Plural Editores, MUSEF.

FLORES OCHOA, Jorge y Juan Núñez del Prado (eds.)

2005 *Q'ero, el último ayllu inka*. Lima: INC- Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM.

GOLTE, Jürgen

2012 «Migraciones o movilidad social desterritorializada». En: Carlos Iván Degregori et al. (eds.): *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Lima: IEP, pp. 247-288.

GOW, David y Rosalinda Gow

1975 «La Alpaca en el Mito y el Ritual». *Allpanchis. Revista del Instituto de Pastoral Andina*, vol. 8, n. 8, pp. 141-164.

HECKMAN, Andrea

2003 *Woven Stories. Andean textiles and rituals*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ISELL, Billie Jean

2005 *Para defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Editorial del CBC.

ITIER, César

1997 *Parlons quechua. La langue du Cuzco*. Paris: L'Harmattan.

LADRÓN DE GUEVARA, Laura

1998 *Diccionario quechua de las regiones: Ayacucho, Cuzco, Junín, Ancash, Cajamarca*. Lima: Editorial Brasa S.A.

MACQUARRIE, Kim

1995 «Mitos, leyendas y ceremonias. Llamas, alpacas y dioses de la montaña». En: Jorge Flores Ochoa, Kim MacQuarrie et al. *Oro de los Andes. Las llamas, alpacas, vicuñas y guanacos de Sudamérica*. Barcelona: F.O. Patthey e hijos, pp. 195-291

MANNHEIM, Bruce

- 1999 «Hacia una mitografía andina». En: J.C. Godenzzi (ed.). *Tradición oral andina y amazónica: métodos de análisis e interpretaciones de textos*. Lima: CBC, PROEIB- ANDES, pp. 47-80

MANYA, Jorge Antonio

- 2011 *Diccionario: qheswa-español-english*. Cusco: Alternativa El Diario-Editores.

NACHTIGALL, Horst

- 1975 «Ofrendas de llamas en la vida ceremonial de los pastores». *Allpanchis. Revista del Instituto de Pastoral Andina*, vol. 8, n. 8, pp. 133-140.

NUÑEZ DEL PRADO, Oscar

- 2005 «Una cultura como respuesta de adaptación al medio andino». En: Jorge Flores Ochoa y Juan Nuñez del Prado (eds.). *Q'ero, el ultimo ayllu inka*. Lima: INC- Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pp. 77-96.

PAREJO-COUDERT, Raphaël

- 2001 «La flûte *pinkuyllu* des *Provincias Altas* du Cuzco (Pérou) : organologie et symbolique érotique d'un aérophone andin». *Journal de la Société des Américanistes* (en línea), n. 87, pp. 211-264. URL : <http://jsa.revues.org/1850> (consultado marzo 2014).

RICARD, Xavier

- 2007 *Ladrones de sombras. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: IFEA-CBC.

ROZAS ALVAREZ, Washington

- 2005 «Los paqo en q'ero». En: Jorge Flores Ochoa y Juan Nuñez del Prado (eds.). *Q'ero, el ultimo ayllu inka*. Lima: INC- Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pp. 265-276.

SANTISTEBAN-D, Nathalie

- 2011 «El uso de los tejidos dentro del contexto ritual de las comunidades de pastores de llamas y alpacas». En: Victoria Sonalilla (ed.). *Actas: V Jornadas internacionales de textiles precolombinos*. Barcelona: Centre d'Estudis Precolombins, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 393-411.
- 2013 «Celebrando el legado andino sobre hilos de trama y urdimbre». En: Cecilia Esparza, Gonzalo Portocarrero et al. (ed.). *Arguedas: la dinámica de los encuentros culturales, t. III*. Lima: Fondo editorial de la PUCP, pp. 351-365.

SEIBOLD, Katharine

- 2001 «Oraciones tejidas: *Misaq'epi* y el despacho a la *Pachamama* del primero de Agosto». *Cuadernos de la Facultad de humanidades y Ciencias sociales – Universidad Nacional de Jujuy*, n. 17, pp. 445-454. Publicación electrónica (en línea) <http://www.redalyc.org/pdf/185/18501727.pdf>

SENDÓN, Pablo

- 2012 «Estudios de parentesco y organización social en los andes». En: Carlos Iván Degregori et al. (eds). *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana II*. Lima: IEP, pp. 357-398

SILLAR, Bill

- 2012 «Patrimoine vivant. Les *illas* et conopas des foyers andins». *Techniques et culture: Obejts irremplaçables*, vol. 1, n. 58, pp. 66-81.

TAURO, Alberto

- 1988 *Enciclopedia ilustrada del Perú. Síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*. Lima: Peisa.

TOMOEDA, Hiroyashu

- 1994 «Los ritos contemporáneos de camélidos y la ceremonia de la Citua». En: L. Millones y H. Tomoeda (eds.). *El mundo ceremonial andino*. Lima: Editorial Horizonte, pp. 283-297.
- 2004 «Un poderoso espectáculo: el Estado Inca visto desde un rincón de las punas». *Perspectivas Latinoamericanas*, n. 1, pp. 174-192.

URBANO, Henrique

- 1993 «Sami y Ecaco. Introducción a la noción de ‘fortuna’ en los Andes». En: Pierre Duviols (ed.). *Religions des Andes et langues indigènes. Equateur-Pérou-Bolivie. Avant et après la conquête espagnole*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, pp. 235-243.

WEBSTER, Steven

- 2005a «El pastoreo en Q'ero». En: Jorge Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado (eds.). *Q'ero, el ultimo ayllu inka*. Lima: INC-Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pp. 129-154.
- 2005b «Ritos del Ganado». En: Jorge Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado (eds.). *Q'ero, el ultimo ayllu inka*. Lima: INC-Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pp. 233-244.

WISSLER, Holly

- 2005 «Tradición y modernización en la música de las dos principales festividades de Q'eros: Qoyllurit'i (con Corpus Christi) y Carnaval». En: Jorge Flores Ochoa y Juan Núñez del Prado (eds.). *Q'ero, el ultimo ayllu inka*. Lima: INC-Fondo editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, pp. 375-420.

YANNIC, Aurélien (ed.)

- 2009 *Le rituel*. Paris: CNRS Éditions.

ZORN, Elayne

- 1987 «Un análisis de los tejidos en los atados rituales de los pastores». *Revista andina*, vol. 5, n. 10, pp. 489-526.

ANEXO



Imagen 1. Celebración del *uywa phistay* con el paquete ritual en el corral de las alpacas, Pampachaqa, marzo 2011.

Fotografía de M.B. Nathalie Santisteban-D.



Imagen 2. Celebración del *phallchay*. Hatun Q'ero, febrero 2012.

Fotografía de Geremia Cometti.