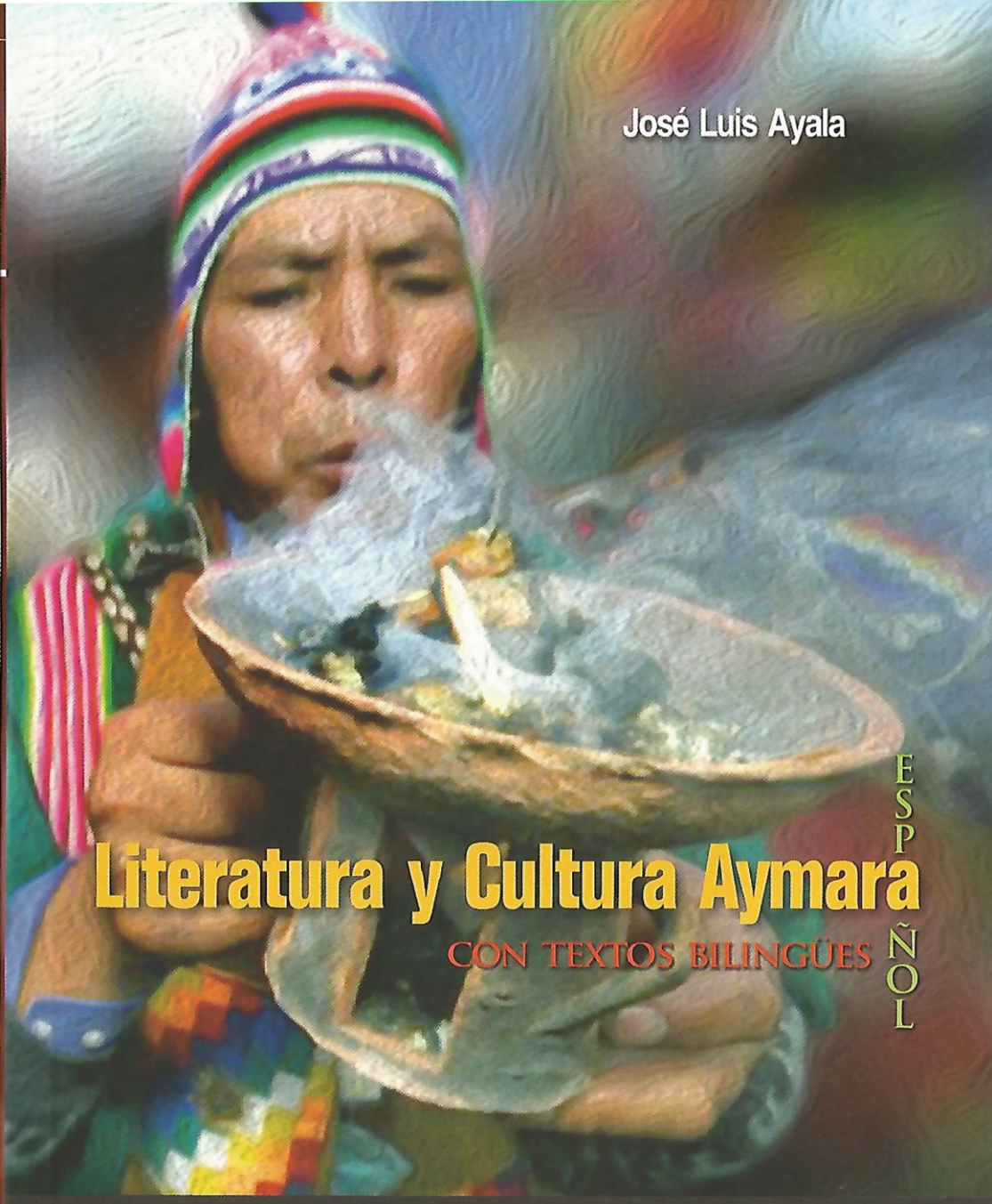


José Luis Ayala

Literatura y Cultura Aymara

CON TEXTOS BILINGÜES ESPAÑOL

Universidad Nacional del Altiplano
RECTORADO

José Luis Ayala

LITERATURA Y CULTURA AYMARA

Con textos bilingües: Aymara-español

Pensamiento mítico y leyendas/narraciones orales/narraciones real maravillosas/cantos y canciones/q'axilunaka (cajelos)/poesía popular/poesía moderna en aymara/fábulas/teatro y radio teatro/testimonio y asedio a la realidad/adivinanzas/pago a la pacha mama y etnosiquiatría/ensayo/política e ideología /historia/el idioma aymara/mitología y jaqisofía.

Universidad Nacional del Altiplano

© Universidad Nacional del Altiplano
Av. El Ejército N° 329
Telf. (051-368338)
Web: www.unap.edu.pe

Dr. Lucio Ávila Rojas
Past Rector

M.Sc. Néstor Collantes Menis
Jefe de la Oficina Universitaria de Investigación

© Literatura y cultura aimara: con textos bilingües aimara-castellano
José Luis Ayala

Tiraje: 1000 ejemplares
Primera Edición

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-05935
ISBN: 978-612-4188-52-7

COMISIÓN ESPECIAL DE PUBLICACIONES

© **Coordinador y Editor General:** José Luis Velásquez Garambel

© **Editor Gráfico:** Moisés Bustincio Cahui

Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas
de este libro por cualquier medio, salvo que lo acrediten fines académicos.
Libro no venal de carácter educativo y de difusión cultural.

Impreso en: Editorial Altiplano E.I.R.L.
Jr. Moquegua N° 450 - Int. 02 - Puno

Puno, Abril 2015

A la Nación aymara.
A Lucas Ochoa Colque, mi maestro que me enseñó a realizar *pagos a la pachamama* y a leer en coca.
A los *yatiris* de Bolivia, Perú Chile y Argentina.
A Rosaura Quispe, anciana campesina de *Jach'a Xä,* (Moho), quien en mi niñez me dio un infinito calor humano.
A Juanita Panqara, ahora y siempre.
A Ricardo Arbulú Vargas que me alentó para que acabara este trabajo.
A Aurelio Martínez, poeta y permanente hermano.

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN, Dr. Edgardo Pineda Quispe
PRÓLOGO, Martha Hardman.
PALABRA DE AYMARA, José Luis Ayala.
UNAS PALABRAS PARA LA SEGUNDA EDICIÓN.

I. PENSAMIENTO MÍTICO Y LEYENDAS

- *MALLKU Q'APHA Y MAMA UXLLU.* Versión del Inca Garcilaso de la Vega. 44
- *TUNUPA.* Versión de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui 46
- CREACIÓN DEL MUNDO Y LOS HOMBRES. Versión de Juan de Betanzos....50
- *TICIVIRACOCHA.* Versión de Pedro Cieza de León. 54
- QUE TRATA QUE SEA PROPIAMENTE TITICACA. Versión de Alonso Ramos Gavilán....58
- FÁBULA DE LA SEGUNDA EDAD Y CREACIÓN DESTOS BÁRBAROS INDIOS, SEGÚN ELLOS LO TIENEN. Versión de Pedro Sarmiento de Gamboa. 63
- CREACIÓN DEL MUNDO. Versión de Víctor Ochoa Villanueva....66
- TATA REY INCA. Versión de Jerónimo Jurado. 69
- EL GRAN DÍA DEL VIENTO. Versión de Julio Béjar Taipa..70
- ORIGEN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA HUMANIDAD. Versión de Justiniano Luque Tapia. 72

II. NARRACIONES ORALES

- *TITI QAQA QUTAPA.* 76
- EL ORIGEN DEL LAGO TITICACA. Versión de Domingo Sayritupa Asqui. 78
- *SIWQ'ARAMPITA JAQINQURAMPITA.* 80
- EL TRAJE DEL GALLINAZO. Versión de Domingo Sayritupa Asqui. 82

- *WALLATAMPI QAMAQIMPITA.* LA HUALLATA Y EL ZORRO. Versión de Domingo Saytitupa Asqui. 84
- *MÄ WAYNANNA KKULLUMPI SARNAQÄWIXATA.* DEL JOVEN QUE AMÓ A LA PERDIZ. Versión de Domingo Sayritupa Asqui. 89
- *KIMSA JILA SULLKA JAYRA WAWANAKATA.* LA LEYENDA DEL VIENTO, EL GRANIZO Y LA HELADA. Versión de Domingo Sayritupa Asqui. 93
- *TAWAQUMPITA JUKUMPITA.* EL BÚHO Y LA JOVEN. Versión de Domingo Sayritupa Asqui. 100
- *ATUXA ANTUÑUMPI YALLUMPI.* EL ZORRO ANTONIO Y EL GALLO. Versión de Javier Lara....105
- *PHISIMPI YAWLUMPI.* EL GATO Y EL DIABLO. Versión de Nasario Ancori....111
- *TATA LIQI LIQI.* EL SEÑOR *LIQI LIQI.* Versión de Cancio Mamani. 115
- *LIWUNAMPI ANTUÑUMPI.* EL ZORRO ANTONIO Y EL LEÓN. Versión de Alberto Kamaki Mendoza....121
- *LARIMPI AÑATHUYAMPI.* EL ZORRO Y EL ZORRINO. Versión de Alejandro Delgado Sajama. 127
- *SUPAYA.* EL DIABLO. Versión de Isidro Rojas....131
- *KHUCHIXA NAYRAXA RUKTURIRITAYNAWA.* LOS CERDOS DOCTORES. Versión de Valentín Mamani....136
- EL ZORRINO Y EL HOMBRE. Versión de Julián Condori Condori. 138
- EL ESCARABAJO Y UNA JOVEN. Versión de Lorenzo Wawaluque Cutipa. 139
- LA ABUELA ZORRINA. Versión de Víctor Ochoa Villanueva. 140
- LA CULEBRA Y SU AMADA. Versión de Víctor Ochoa Villanueva. 141
- LOS AMORES DEL OSO. Versión de Rigoberto Paredes. 143
- EL RATÓN Y EL ZORRO. Versión de Mario Franco Inojosa. 146
- EL ZORRO CANTOR. Versión Mario Franco Inojosa. 147
- EL SUCHE TRAIDOR. Versión de José Portugal Catacora. ..149
- LA CODORNIZ Y EL ZORRO. Versión de Rafael Acero....151
- EL SUEÑO DEL RATÓN. Versión de Augusto Chura Layme....152
- *IQIQU.* Versión de Víctor Ochoa. 153

- LAS ESTRELLAS, LA SIMPA Y EL ZORRO.
  Versión de Víctor Ochoa Villanueva. 155
- EL VIAJERO Y SUS DOS PERROS.
  Versión de Samuel Miranda Flores. 160
- EL *KHARISIRI* Y LOS PIOJOS.
  Versión de Samuel Miranda Flores. 162
- LOS ARRIEROS Y EL *PUKU PUKU.*
  Versión de Samuel Miranda Flores. 164
- EL PHULLO DEL ARMADILLO.
  Versión de Samuel Miranda Flores. 166
- EL ÚLTIMO *LIQHICHIRI.*
  Versión de Mario Franco Inojosa. 167
- WALLATAMPITA QAMAQIMPITA 172
- EL ZORRO Y LA WALLATA 173
- QAMAQEMPI P'ISAQAMPI 175
- EL ZORRO Y LA PERDIZ 176
- *THAYAMPITA, CHIJCHIMPITA, JUYPIMPITA* 177
- EL GRANIZO, EL VIENTO Y LA HELADA 179
- *KUNTURIMPITA TAWAQUMPITA* 181
- DEL CÓNDOR Y DE LA JOVEN 183
- *KHIRKHINCHUMPIT' KUNTURIMPITA* 185
- DEL SAPO Y DEL CÓNDOR 186
- ALAX PACHAR SARIR QAMAQE 187
- EL ZORRO Y EL CÓNDOR EN EL GRAN CONVITE CELESTIAL 189
- ISI CH'UKURI TATA 191
- TÍO SASTRE 192
- *Q'AXU WAYNA* 193
- ESCARABAJO PELOTERO 194
- *JAMACH'INTI ACHAKUNTI* 195
- EL GORRIÓN Y EL RATÓN 197
- TIWILAW ALISNUKUYASITAPA 199
- LOS ZORROS Y EL AÑO NUEVO 200
- *ALLPAKKA y ANU* 201
- *K'UTI* y PUMA 202
- EL PESCADOR Y LA GAVIOTA 203
- LAS ÁGUILAS JUSTICIERAS 204
- EL HOMBRE, LA PERDIZ Y LA SAPA 205

III. NARRACIONES REAL MARAVILLOSAS

– *KIMSA WAYNA*. LOS TRES JÓVENES.
Versión de Francisco Mercier y Guzmán. 209
– *SANTOS MARKA T'ULA*. Versión de celestina Barco. 213
– EL PLEITO DEL *PUKU PUKU* Y EL GALLO.
Versión de Julián Palacios Ríos. 215
– LAS LECHUZAS. Mateo Jaika 220
– *TIWULA, TIWULAY*. ZORRO, ZORRITO. José Luis Ayala. .. 223
– OJOS AZULES. José Luis Ayala. 229

IV. CANTOS Y CANCIONES

– *UTAMAWA*. TU CASA. Versión de Jorge Basadre. 233
– *SAMAÑA JAYP'U*. TARDE DE DESCANSO.
Versión de Jorge Basadre. 235
– *INTI JALSU K'UCHU*. (Música incaica).
CUANDO SALE EL SOL. 236
– *INTINA Q'UCHUPA*. HIMNO AL SOL.
Versión de N. Peñaranda Durand. 237
– *TAQI JAQINAKANA WARIRARA Q'UCHU*. NAVIDAD DE
TODOS LOS HOMBRES. José Portugal Catacora. 238
– *WARISITU*. Música de llameros). VICUÑITA.
Versión de José Portugal Catacora. 238
– CANCIONES PARA DIFUNTOS. *JIWAÑA*.
LOS MUERTOS. Versión de Mario Franco Inojosa. 239
– *CHUQILAN WANKAPA*. CANCIÓN DEL *CHUQILA*.
Versión de Enrique Cuentas Ormachea. 241
– *MAYNIMPIRAKI PANTJITASMA*. CUIDADO QUE CON
OTRO ME CONFUNDAS. Versión de Gerardo Barbosa
Idiaquez. 243
– *QALA PATATA UÑTANITATA*. MÍRAME DESDE EL
ROQUEDAL. Versión de Gerardo Barbosa Idiaquez. 245
– *UWISANA WANKAPA*. CANTO A LA OVEJA. 247
– *ISPÄLLA*. CANTO A LA SEMILLA. 247
– *WIK'UÑA WAWITA*. TIERNA VICUÑITA. 248
– *ACHUQALLARU WANKAÑA*. CANTO A LA
COMADREJA. 250
– *TIWULARU WARURT'AÑA*. CANTO AL ZORRO.
Versiones de Víctor Ochoa Villanueva. 252
– *QHANTATI URURI*. LUCERO DE AMANECER.
Versión de Augusto Calderón Pacoricona. 254
– TEMPLANZA. Andrés Dávila 255

V. ***Q'AXILUNAKA*** **(CAJELOS).**
– *JACHARAKIRIWA*. LLORABA. 259
– *¡CHHUY! ¡CHHUY! KULLAKITAY*. ¡AY! ¡AY! HERMANITA. 260
– *¿KAWKINKARAKTA?* ¿DÓNDE ESTÁS? 261
– *PHUSPHURA*. ENCIENDE EL FÓSFORO. 262
– *JAWIRA QALITA*. PIEDRA DEL RÍO. 263
– *SIRWISISKIRIKTA*. VIVIRÍA EN PRUEBA. 263
– *THAKI SARAÑKAMASTI*. MIENTRAS VIAJABA. 264
– *AXURA PAMPA*. PAMPA DE ÁCORA. 265
– *SILISILI PAMPA*. Versiones de Ubaldo de la Riva. 266
– *JACHIRISTA*. PODRÍA LLORAR. 268
– *SIRISMA SIRISMA*. ODRÍA DECIRTE. 269
– AWRURITA. Andrés Dávila. 270
– HERRAMIENTA DE LAS PUNAS. Versión de Andrés Dávila. 272
– *KASARXITA, KASARXITA*. HAZME CASAR. HAZME CASAR. 274
– *KAWALLU*. CABALLO. 275
– *WALI QINAYATAWA*. EL CIELO ESTÁ NUBLADO. Versiones de Félix Paniagua. 275
– *KALAMINA TINTA*. TIENDITA DE CALAMINA. Versión de José Portugal Catacora. 276

VI. **POESÍA POPULAR.**
– *PÄNI PÄNI*. SIEMPRE LOS DOS. Versión de Huaman Puma de Ayala. 280
– *QULLA SUYU*. Versión de Huaman Puma. 282
– *KUNTI SUYU*. Versión de Huaman Puma. 283
– *XAYLLI*. Versión de Huaman Puma. 284
– CANTO A LOS SEÑORES Y DONCELLAS DEL COLLASUYO PARA EL JEFE PODEROSO. Versión de Felipe Huaman Puma de Ayala. 285
– *HIMNO A MALKU Q'APHA*. Versión de Santa Cruz Pachacuti. 286
– *JARAY JARAWI*. UN SINO ADVERSO NOS SEPARA. Versión de Huaman Puma de Ayala. 287
– *KHIRKHISKATAWA MALLKU*. HAS DE CANTAR. 289
– *WISAHUCHA*. DIOS INMACULADO PADRE. 290
– *TIWULA*. ZORRO. 292

– *LIQI LIQI*. BRUJO CENTINELA. 293
– *PILPINTU UYWA*. TIERNA MARIPOSA. 294
– *UKHAMATAWA*. ASÍ ERES TÚ. 297
– *WAPU MALLKU*. JEFE BATURERO. 298
– *TILPI TILPI*. 299
– *CHULLUMPI*. PATILLO. Gregorio Quispe. 299
– *AJILILLU SILLANI*. MONTURA DE CUERO 300
– *QAMIRI QAMIRI SARNAQAÑAWI*. CAMINAREMOS DECENTEMENTE.....301
– *PATITUJA*. MI PATITO. 304
– *SARXAWA SAKISTAWA*. DICEN QUE TE VAS. 305
– *WAÑA MARKA*. SEQUÍA. 307
– *THANTHA* NORMALISTA. 308
– *PILPINTU*. LA MARIPOSA. 309
– *SUNKHA*. PERRO LANOSO. 310
– *¿KUNASA IYAWA SAÑAXA?* ¿QUÉ ES DECIR SÍ? 313

VII. **POESÍA MODERNA EN AYMARA.**
– **BERTHA VILLANUEVA**: *AYWTAÑANI SARTANANI*. EMPRENDAMOS, LEVANTÉMONOS.
UÑISITAWA UÑJASI. EL ODIADO.
AYMARA WARMITWA. SOY MUJER AYMARA. 316
– **REGINA PUMA**: *JUYAKIWA QAMASTA*. TRANQUILA PASO EL DÍA.
¿KHITIRUSA JAQI SISTANXA? ¿A QUIÉN LLAMAS INDIO?
MARKANITANWA. TENEMOS UN PUEBLO.
QHANATATANIWA. VA A AMANECER.
JAWIRANJAMA JALASKI. CORRE COMO EL RÍO.
SARTASIPKTANWA. INCORPORÉMONOS.
QULLASUYU MARKANKIRITWA. SOY DEL PUEBLO COLLASUYU. 322
– **CECILIA YAPITA LAURA**: *MARKASA*. PUEBLO NUESTRO. 335
– **GERÓNIMO COAQUIRA**: *MACHAQA MARA WATA*. AÑO NUEVO. 337
– **HILARIÓN TINTA:** *WIK'UÑA WAWITA*. TIERNA VICUÑITA.
SARXAPINIWA. SIEMPRE ME VOY.
ALPHIRISA. ALFARERO.
TATA WALSIRU. SEÑOR BALSERO.
QANTUTITAY. CANTUTITA. 339

- **MANUEL Z. CAMACHO:** MARIÁTEGUI AMAUTA. MAESTRO MARIÁTEGUI. 346
- **ALFONSO FINOT:** *JISK'ALALA.* PEQUEÑUELO. 348
- **JUANA VÁSQUEZ.** *QHANTATI.* AMANECER
- *CH'ALLAKU.* INVOCACIÓN. *MUNATA WARMIJA.* LA MUJER AMADA.
  DIA DE SIEMBRA. *ITAPILLU PANQARA.* FLOR DE ORTIGA. 350
- **SONIA MACHICAO**: *UKHAMACHI JANI UKHAMAKCHITI.* ASÍ SERÁ O NO SERÁ. *QHACHILLKAYSMA.* TE HE EMBELLECIDO. 358
- **TOMÁS MAMANI AMORRAGA:** *PANQARA MARKA.* PUEBLO DE FLORES. 360
- **AURELIO MARTÍNEZ**: *THAKINKAÑKAMASTI.* MIENTRAS VIAJABA.
  LA PHASÑA JULICHA. *364*
- **INOCENCIO MAMANI:** *JANIWA ARMAÑJAMAKITI.* NO SE PUEDE OLVIDAR. *WAWALLA UTAJA AMTASISINA.* RECORDANDO MIS AMORES.
  SUPAYA THAYA. DIABÓLICO VIENTO.
  PHICHITANKA. GORRIÓN.
  QHISTI QHILLA QALLU. PEDACITO DE CENIZO.
  JAWIRA QALA. PIEDRA DEL RÍO.
  ATUXA QULLUNA K'AYRARU WARURT'AÑA.
  CANTO A LA RANA EN EL CERRO *ATUXA.* 366
- **JOSÉ LUIS AYALA.** *PERÚ MARKANA JALLUSKI.* Llueve en el Perú / *KUTTANIRI JALIRI THAYA.* Viento que regresa / *AWATIRI YUQALLA.* Niño pastor. *UTAJANA T'UXUPA.* Ventana de mi casa. 373

VIII. FÁBULAS

- GORRIÓN Y SU PINTA. 378
- LA DILIGENTE PERDIZ. 379
- ZORRO Y ZORRINO CANCIONISTA. 381
- DESFIGURACIÓN DEL SAPO. 383
- PASTOR, IMILLA Y SU DESENGAÑO. 385
- LA BELLA JOVEN Y LA VENGANZA DE UN AMOR. Versiones de Mario Franco Inojosa. 387

IX. TEATRO Y RADIO TEATRO

- EL ZORRO Y LA PREGUNTA.
  Versión de Rigoberto Paredes.....390
- *LARIMPI AÑATHUYAMPI: RAYRU WAKICHAWI.*.....391
- LIBRETO RADIAL: LA ZORRA Y LA ZORRINA.....393

X. TESTIMONIO Y ASEDIO A LA REALIDAD

- *AKAWA UKA JAQI*.....396
- ÉSTE ES EL HOMBRE. Martín de Santa Cruz.....396
- *JANIWA KUKA UÑAÑI MUNIKIRIKTI*.....*397*
- YO NO QUERÍA VER LA COCA. Matilde Colque. 399
- CREACIÓN DEL UNIVERSO, LOS *ANCHANCHUS* EN LOS UMBRALES DEL TIEMPO. Mariano Larico Yujra.....401
- VISIÓN DE *SISINA UYU*. Jesús Condori Huanca. 415
- CANTO Y BAILE EN HOMENAJE A LA PRODUCCIÓN. Víctor Ochoa.....422
- *MULLU, ILLA, LLAWLLA, WAK'A*.
  Víctor Ochoa Villanueva.....424
- EL *KHARISIRI*. Víctor Ochoa Villanueva. 426
- CARNAVAL, RITO PARA LOS NUEVOS FRUTOS.
  Víctor Ochoa Villanueva.....427
- DICHOS Y PENSAMIENTOS. Víctor Ochoa Villanueva.....430
- SANTOS PATRONOS DE LOS ANIMALES.
  Víctor Ochoa Villanueva.....431
- LISONJAS. MOTES E INSULTOS. INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS. Juan Luis Ayala Loayza.....433
- UN ÍDOLO DE *CHUQUIAGO MARKA*.
  Jaime Zeballos Pastén. 449

XI. ADIVINANZAS

EL CROCHÉ. EL ESTIERCOL. EL BATÁN DE AJÍ. CERRAR LOS OJOS. EL RATÓN. LA CAMISA. EL PADRE SOL. LA CEBOLLA. EL ZORRINO. LA PULGA. LA COCA. EL PONCHO. LA VIZCACHA. CONVERSAR. EL SOL MORIBUNDO. LAS TIJERAS. LA AGUJA DE TEJER. EL ZORRO. LA OLLA. LA SANDALIA. LA RUECA. EL CUCHARÓN DE PALO. LA ISPÁLLA. EL HOMBRE SIN REFLEXIONES.
Versiones de Víctor Ochoa Villanueva.....453

XII. PAGO A LA PACHAMAMA Y ETNOSIQUIATRÍA.
- RITO PROPICIATORIO GENERAL. H.Jr. TSCHOPIK.....460
- ESTRUCTURANDO LO DESCONOCIDO. Jhhn M. Hickman. 471
- HAREMOS UN PAGO A LA *PACHAMAMA*. PASOS QUE SE SIGUEN, REZOS DE UN YATIRI. Lucas Ochoa Colque. 458
- ROL DE SACERDOTES Y MÉDICOS NATIVOS EN LA SOCIEDAD AYMARA. Domingo Llanque Chana. 503

XIII. ENSAYO
- *QUNQACHI*. Gamaliel Churata. 516
- UN MOSAICO INDIVIDUALIZADO, PERO DE TODOS. Xavier Albó.....524
- APUNTES SOBRE LOS FUNDAMENTOS SOCIO-PSICOLÓ-GICOS DE LA PERSPECTIVA AYMARA. Raymundo Finch. 535

XIV. POLÍTICA E IDEOLOGÍA
- *MIT'AMP TASAÑAMPIX TUKUSISXIWA*. EXTINCIÓN DE LA MITA Y EL TRIBUTO. Versión de Paúl Rivet.....542
- *MARKAS QHISPICHAW QILLQT'APATA*. ACTA DE LA INDEPENDENCIA. Versión de Paúl Rivet.....544
- SALUTACIÓN AL LIBERTADOR SIMÓN BOLÍVAR. 548
- VERSIÓN EN AYMARA: Palacios, Deza, Molleapaza. 549
- AÑO DEL BICENTENARIO DE LA REBELIÓN DE TÚPAC AMARU, TOMÁS KATARI Y TÚPAC KATARI. Jenaro Flores.....551
- *TIWANAKUNA ARST'AWAYATA*. MANIFIESTO DE TIAWANAKU. 552
- UTOPÍA Y ESPERANZA DE UN MOVIMIENTO POLÍTICO INDIO. Pablo Macera.....554
- NOTA DE PRESENTACIÓN, TESIS Y PROGRAMA EN CUATRO PUNTOS. Organización Amaro Runa.....*556*
- MANIFIESTO DE QUECHUAS Y AYMARAS DESDE EL TITICACA A LA NACIÓN PERUANA. Documento colectivo.....563
- *QHICHWANAKA, AYMARAKANA ARSUTAPA, TITIKAKA QUTATA PIRUWANU MARKAPACHARU*. MANIFIESTO CONTRA LA PALABRA *INDIO* Y OTROS TÉRMINOS DISCRIMINATORIOS. Documento colectivo.....574

– *INDIU SASAWA JANI WALISIYSITUTI UKHATHA ARSUÑANI*.....587
– MANIFIESTO DE CIUDADANOS QUECHUAS, AYMARAS Y DE LA AMAZONÍA PERUANA. (AÑO 2008).....590
– EL PAÍS QUE QUEREMOS. *JIWASA MARKASA LAYKU*. Daniel Quispe Machaca 596

XV. HISTORIA
– LOS REINOS ALTIPLÁNICOS DEL TITICACA. Hernán Amat Olazábal.....603
– *CHAKU CH'AXWA*. LA GUERRA DEL CHACO (1932-35). Marta Colque.....610
– *MARA CH'AXWANI*. LA REVOLUCIÓN DE 1952. Leandro Condori, recopilado por Esteban Condori. 614
– *WARMINAKANA ASINTANA SARNAQATAPA*. LA MUJER EN LA HACIENDA. Marta Colque.....617

XVI. EL IDIOMA AYMARA
– DIVISIÓN DEL MUNDO: LAS LENGUAS. Diego de Molina. 622
– LA COMUNICACIÓN ENTRE LOS ABORÍGENES AYMARAS, ALFABETIZACIÓN, CASTELLANIZACIÓN Y EDUCACIÓN BILINGÜE. Juan Francisco Deza Galindo. 628
– *JAQI ARU*. LA LENGUA HUMANA. Martha James Hardman. 624
– EL *ARU*. Alfredo Torero. 644
– DIFERENCIA ENTRE EL AYMARA HABLADO EN BOLIVIA Y PERÚ. Lucy Th. Briggs. 653
– ENSEÑANZA DEL IDIOMA AYMARA COMO SEGUNDO IDIOMA. Juan de Dios Yapita. 662
– *¿KUNAST AYMAR ARUT QILLQTAÑANI SISTANXI?*.....676
– ¿POR QUÉ ES IMPORTANTE ESCRIBIR EN AYMARA? Juan de DiosYapita. 678
– *PERU MARKANA AKSA JAQI ARU YATICHAWI*. LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA ABORIGEN EN EL PERÚ. Felipe Huayhua Pari. 680
– UN CONCURSO DE LITERATURA EN AYMARA. 684

XVII. MITOLOGÍA Y JAQISOFIA.
- ESPACIO Y TIEMPO EN LA MITOLOGÍA ANTIGUA.
  Thérése Boysse-Cassagne, Olivia Harris. 687
- FILOSOFÍA ANDINA. Teobaldo Loayza Obando. 688
- CAMINOS DEL COSMOS.
  Versión de Justo Coaquira Luque.....696

XVIII. GLOSARIO 701
ADDENDA 705
PARA UN DERROTERO EVIDENTE RESPETO A LA VIGENCIA DEL AYMARA Y TESTIMONIO FINITO.
A PROPÓSITO DE REFONEMIZACIÓN 707
XIX. BIBLIOGRAFÍA

PRESENTACIÓN

Dr. Edgardo Pineda Quispe
Rector de la UNA-P

En toda América no existe un esfuerzo como el materializado por la Universidad Nacional del Altiplano, el de presentar una colección de 100 títulos (libros), todos sobre Puno (sobre historia, antropología, sociología, arquitectura, literatura, medicina, etc.), "La Biblioteca Puneña", compuesta por clásicos, inhallables en cualquier biblioteca pública, inalcanzables a los lectores comunes, textos que por lo difíciles de encontrar se habían convertido en joyas al alcance de raros coleccionistas.

Había sucedido, como en el medioevo europeo, que los libros más importantes sobre Puno eran de acceso sólo para ciertos elegidos por alguna divinidad, el conocimiento sobre "lo nuestro" se había elitizado, generando toda una cultura de la dominación y marginación en base al conocimiento, el imperio de esa época oscura ha concluido, y la universidad, ha jugado el rol que le corresponde, ser luz y mecanismo de democratización del saber, y de esa relación espiritual entre conocimiento e identidad.

Hay ejemplos de democratización de la información como el de Escorza, con los populibros, el de Venezuela con la Biblioteca Ayacucho o el del Gobierno Revolucionario de Juan Velazco Alvarado con la Colección Monumental del Perú; pero ninguna iniciada y encausada por una universidad, ninguna sobre el rescate de toda la inteligencia y grandeza del terruño, ninguna que articule identidad, cultura y desarrollo. Por ello estamos seguros que nuestra región con este aporte está preparada para conocerse a sí misma, lograr el tan ansiado despertar, más allá de cualquier mesianismo, lograr una identidad basada en amor a lo propio y a partir de esto, que es material, generar un espíritu e interés colectivo, una unidad que nos lleve al desarrollo.

Esta biblioteca es un instrumento, un arma de guerra contra la indiferencia que sufre Puno y acaso todo el sur peruano, representa la victoria de las identidades subalternas, constituye además un homenaje a todos los hombres que hicieron de Puno una región de tradición, inteligencia y grandeza cultural. Estos libros son de carácter no venal, son distribuidos en todas nues-

tras bibliotecas (centrales y especializadas), así como en las bibliotecas municipales, centros de documentación, archivos y centros educativos emblemáticos de nuestra región, hemos cumplido con el objetivo trazado con este proyecto, somos el alma mater de Puno, la quinta universidad más antigua del Perú.

Es tarea del lector, del estudioso, del investigador, de los maestros, el conocer esta región en todas sus dimensiones; no existen excusas para no amar y engrandecer Puno.

PROLOGO

Martha Hardman

Enseñar, dicen, es sembrar sin conocer cómo será después el fruto. Pocas veces nos es dado ver los resultados de nuestra labor a quienes enseñamos. Sin embargo, la tarde en la que José Luis Ayala me trajo esta obra definitivamente monumental, inesperadamente, fue una de esas sorprendentes ocasiones que nos da evidencia de fruición. Por esta razón, es una satisfacción y alegría saber que un trabajo de varias décadas, de descubrir y hacer conocer la lengua aimara en toda su riqueza, científicamente y con completo respeto a lo que es realmente aimara, pueda dar lugar a que se realizara esta obra extraordinaria como monumental.

Efectivamente, la ciencia lingüística bien aplicada puede ayudar en la valoración de la creatividad humana en toda su diversidad. Como mínimo, puede dar una base científica para un alfabeto que respete la estructura de la lengua. Como máximo puede servir de guía para empezar a percibir más allá de la gramática propia, hacia una apreciación de la diversidad cultural como es el Perú.

Es justo y correcto entonces, que este libro que pretende ser la voz de la Nación Aimara, sea la obra de quien es de descendencia cultural también aimara.

La primera gramática moderna de la lengua aimara fue publicada formalmente en castellano por ILCA —una institución netamente aimara.

La gramática fue traducida del inglés bajo la supervisión de dos de sus coautores, ambos lingüistas de origen aimara. El texto original en inglés permanece inédito.

Es justo y correcto que la Nación Aimara publicara su propia gramática.

La primera gramática aimara publicada en inglés recién se realiza en el año 2001, editada en Alemania. Con la publicación de dicha gramática se completa mi tarea para con la lengua aimara —y con esta obra,

ustedes lectores, pueden percibir la razón de ello— la gramática aimara ya está en las manos de autores capaces, netamente aimaras. Son estos autores quienes seguramente le darán mayor dimensión a la lengua, a los futuros estudios de la gramática misma y a la literatura.

Esta obra de recopilación de voces aimaras es un paso —un paso gigante— en la inmensa tarea de escuchar la voz aimara y de recuperar lo que fue y lo que es hoy la cosmovisión —la jaqisofía— de la Nación Aimara, tras 500 años de asalto.

El investigador social Ayala ha buscado la voz aimara en lo más auténtico. Donde no encontró la voz directa, escogió textos que a su criterio reflejan mejor esa voz. Resulta, en consecuencia, un documento aimara que es, a la vez, el testimonio de un encuentro cultural de influencias mutuas.

Para su tarea de organización de los textos, Ayala se puso cinco conceptos históricos que fueron del todo apropiados. Para llegar al nivel de entendimiento propuesto era necesario percibir a la cultura tanto desde adentro como desde afuera. En esta obra hay documentos originales en castellano y en aimara. Todos los documentos en aimara están presentados con traducción al castellano, en forma bilingüe.

Hermoso será el día en que haya la misma presentación para las obras en castellano.

Ayala habla de la época del caos antes de los estudios científicos de la lengua aimara, cuando cada cual escribía la lengua basándose en las lenguas europeas y con su idiosincrasia. Una idea innovadora es el concepto de la refonemización de textos del aimara escritos en la época del caos de la escritura. Ayala lo describe en un addendum al final del libro. Hay un hermoso ejemplo de refonemización de la poesía de Waman Puma (Huaman Poma) que nos hace apreciar lo que pudiera ser el resultado.

Entre muchos otros efectos, estos documentos ya serían accesibles a la gente joven, nacidos ya después de la época de caos. Además, realizar esta tarea para las obras históricas que citan términos aimaras abriría la documentación a nuevas formas de investigación comparativa, tras muchas obras y autores. Desde luego, hay en los textos mucha confusión y muchos errores, tanto por la forma de escribir como por equivocaciones de percepción. Por lo tanto aparecería la necesidad de regresar al original más de una vez, y cada vez para mayor entendimiento. Como indica Ayala, el trabajo de saber leer estos textos, de reconocer no sólo lo que dicen, sino también lo que no dicen, está empezando recién.

Por ejemplo, las voces en las secciones que dependen de fuentes históricas son casi sin excepción voces de hombres —reflejo fiel de la cultura dominante. Recién en la sección de la poesía moderna, escuchamos

la voz de la mujer aimara, una voz fuerte y hermosa. ¿Cuánto habremos perdido por el silencio impuesto a la mujer por la cultura dominante?

El silencio de mujer no tiene lugar en la cultura aimara autóctona. Para llegar a la meta que nos esboza Ayala, necesitamos voces de mujeres como las de hombres, las de chacreros como las de universitarios.

Esta obra nos presenta documentos clasificados de acuerdo a categorías europeas —un paso necesario para quizás después llegar a una clasificación que reflejara lo netamente aimara— y así ir agrandando nuestro concepto de las posibilidades humanas. Como señala el mismo Ayala, baile-música-poesía es en verdad un sólo género de arte.

Oratoria, en este tomo presentado como parte de lo político, puede resultar ser un género aparte, nacido netamente en la importancia de la persuasión con expresión bien modulada dentro de la cultura aimara. Hay también las formas artísticas creadas bajo la opresión —cuentos, rituales, danzas que se burlan de los opresores o que dan advertencias de la maldades de los mismo— que pueden constituir de por sí nuevos géneros.

Otro género nuevo, del cual hay varios ejemplos en esta obra, es el de la literatura bilingüe dentro de sí —es un lenguaje que utiliza los recursos de las dos lenguas y que presupone un público con conocimientos de las dos. Este género de literatura se expresa en forma rico sobretodo en canciones. La gente Chicana de EE.UU. ha creado algo semejante entre el castellano y el inglés, como ahora vemos en las obras nacidas en Puno, entre otros sitios.

Un género muy productivo, sobre todo entre escolares, es la adivinanza. En su exclusividad, da gusto ver la representación del acertijo en esta obra como buen reflejo de la voz aimara.

En la sección poesía moderna, hay voces de personas nacidas después de la introducción del alfabeto fonémico, que no han conocido la época del caos. Las voces de estas personas señalan una nueva época de arte y letras en aimara. Esta hermosa sección vislumbra el futuro y es una de las mayores contribuciones de esta obra. Que la publique la Universidad Ricardo Palma, en Lima, es absolutamente justo, porque es un reconocimiento a lo que significa de este trabajo, hecho que constituye a la vez una acción sorprendente en el Perú de hoy.

Un poco después de la introducción del alfabeto fonémico, en Bolivia, tuve ocasión de visitar a una casa aimara. Era una familia antes desconocida y fui invitada por una amistad mutua. Una niña de unos diez años, mientras conversábamos los mayores, compuso un poema en aimara para celebrar mi visita y me lo presentó escrito en un papel acto posible sólo debido al alfabeto. Es uno de mis recuerdos más dulces y la expresión poética de esa niña uno de mis tesoros. En este libro hay ejemplos del

florecimiento de creatividad literaria aimara que ha hecho posible el alfabeto fonémico.

En fin, como reflejo de lo dicho en esta obra extraordinaria, —en toda la variedad que nos presenta Ayala, el aimara es: —una lengua viva, en constante cambio y fijeza—. Hay que añadir que Ayala es un celebrado poeta peruano que se ha dedicado al estudio del aimara y particularmente a la literatura en esa lengua.

Ayala, poeta, narrador, ensayista, crítico, y periodista, sobre todo es un escritor aimara dotado de un extraordinario talento, hecho que hace posible podamos escuchar ahora muchas voces reunidas por primera vez. Ayala se conviene así en un trabajador de la cultura andina americana de la más alta consideración.

Este acontecimiento nos complace de manera especial porque, hace años lo conocimos como un escritor interesado en la lingüística aimara; fruto de ese esfuerzo en esta obra que seguramente le traerá el reconocimiento que se merece, pero lamentablemente llega muy tarde. No importa, este libro existe y hablará por sí solo.

La obra concluye con un texto profundo en el que se crea la palabra "jaqisofía". La frase inicial de este texto es: La vida es una continuidad que no empieza ni termina. Este concepto también se puede ver en la estructura de la gramática de la lengua aimara. El testimonio de este texto representa la expresión y creación de filosofía "jaqisofía" de adentro de la cultura misma, en una forma que enriquece la raza humana.

Esta obra se verá en el futuro como el principio de una nueva era, como el comienzo de una nueva época.

Lima, abril del 2001

Martha J. Hardman

UNAS PALABRAS PARA SEGUNDA EDICIÓN

José Luis Ayala

No se ha modificado la estructura literaria de este libro para la segunda edición, debido a que tiene su propio espíritu y ha soportado de pie el paso de los años. Tampoco se han separado textos ni se han adicionado otros. Aunque se han superado los errores gráficos anteriores, sin embargo se han respetado todas las formas de escritura del aymara de cada autor o versión. Ese hecho le da al libro además una evidente riqueza que se debe preservar, es además una muestra de la evolución, riqueza y desarrollo de un idioma que finalmente ha conquistado su propia gramática y grafías.

Todo empezó cuando el cura jesuita italiano Ludovico Bertonio, inventó una forma de escritura y gramática para el idioma aymara y publicó: *Arte y Grammatica muy copiosa de la Lengua Aymara*, se asevera que no contó con su supervisión y estuvo llena de errores. Después apareció *Arte Breve de la Lengua Aymara para Introducción del Arte Grande de la misma Lengua,* pero tampoco satisfizo a su autor. Por lo que decidió publicar sus textos originales en 1612 y así apareció *Arte de la Lengua Aymara, acompañada de Phrases de la misma lengua y declaracion en Romance*. Sin embargo, el *Vocabulario de la Lengua Aymara,* es ahora su obra más difundida debido a la riqueza lingüística que posee.

Durante muchos años en el Perú, Bolivia, Chile y Argentina, se hicieron esfuerzos para normalizar el aymara, especialmente para el sistema educativo republicano. Bertonio trabajó sus textos con una clara intención ideológica y religiosa: "catequizar a los indios" y hacer posible el dominio político colonial de España, a través de la religión cristiana y conseguir el control, el dominio ideológico del subconsciente colectivo. Asistimos en cambio ahora a un lento como heroico proceso de descolonización cultural, pero durará sin duda muchos años todavía.

Varios maestros, escritores e ideólogos, trataron también de inventar grafías y adaptar una gramática para el aymara, el quechua y otras lenguas de sociedades culturalmente cautivas, pero no tuvieron éxito. La razón fue de carácter político estatal, se creía que destruyendo a las culturas ancestrales y exterminando a los pueblos originarios, se podría alcanzar "el desarrollo social del país". Hasta que se impuso la razón y la historia. Derrotados los políticos y educadores colonialistas, ahora asistimos a nuevas y silenciosas batallas de la historia cultural.

Pero si bien hoy se puede escribir y publicar libros en aymara, el sistema educativo hace posible que los niños aprendan a leer y escribir, no obstante, falta todavía mucho para que este idioma tenga la garantía de una evidente preservación y larga vida. Hace falta instaurar una nueva Constitución Política y crear una política cultural como política para la cultura. Solo así, los pueblos originarios mantendrán sus culturas en un mundo en que la globalización sesgada, avasalla a los pueblos cuyas sociedades humanas se resisten a desaparecer.

La pregunta pertinente es entonces: ¿desaparecerá la Nación aymara? Tal como están planteadas las condiciones sociales, políticas, económicas y de comunicación social, parece que fuera inevitable. Es doloroso decirlo pero esa es la verdad. A no ser que los aymaras y otros pueblos cautivos lleguen al poder, determinen construir otra forma de sociedad con pluralidad cultural y hagan posible el acceso de las grandes mayorías segregadas a una educación democrática, descolonizante que defienda las riquezas naturales para legarlas a las generaciones que vienen.

Hablar de cultura es hablar de derechos humanos y hablar de derechos en general, es referirse a la política e ideología. Más aún si se trata de la Nación aymara. Es inevitable abordar estos temas cuando se defiende la vigencia y proyección de una cultura que ha sobrevivido a pesar de horrenda historia fatal de la Colonia y la República. De acuerdo a la memoria atávica e historia social de los aymaras, el tiempo se divide por eras. Los aymaras vivimos ahora la Era de los *mistis q'aras*. Es decir, el dominio absoluto de los mestizos o descendientes de los españoles, en una República secuestrada que nos ha hecho mucho daño. Pero no será por mucho tiempo, porque estamos esperando el regreso del *Tunupa* y según la mentalidad andina dialéctica "ese gran día llegará".

Millasiña Lima markana, febrero paxsina, 2015 marana.

PALABRA DE AYMARA

La cultura aymara se desarrolló en una geografía y contexto muy lejos de Occidente, con un esquema distinto, diferente a las culturas habidas en el llamado viejo mundo. Aunque todavía no tenemos una historia total, una visión completa, sin embargo, es posible reunir elementos del pasado y presente para afirmar que se trata de una cultura que soporta cinco siglos de dominación y que, pese a esas circunstancias no ha renunciado a sus raíces.

Para la cultura oficial, la cultura aymara es un peso, es el pasado, una rémora, una mancha india, que necesariamente debe desaparecer en nombre de la modernidad y otras falacias inventadas ahora por algunos intelectuales institucionalizados, cuya opinión seudo científico social, depende de patrones de la cultura dominante.

Se ha establecido y oficializado una especie de jerga antropológica para denominar a la cultura aymara, como *sociedad arcaica,* también se le llamó *naturales, cultura secular, minoría etnolingüística, rezago indígena, sociedad precapitalista no tecnificada*, ahora ya no se usan los términos *indígena* o *indio*, ya no discute si los aimaras tienen o no alma, si tienen o no derecho al sufragio, si deben o no conservar sus modelos culturales, debido a que la realidad es más fuerte que las razones esgrimidas por quienes se han puesto al servicio de la cultura hispano-criolla y predominio de la cultura anglo sajona.

Es conveniente empezar afirmando que la visión del mundo es radicalmente distinta del aymara que vive en una estancia, *ayllu* o comunidad campesina, a la de una persona que vive en la ciudad y ve el universo andino desde afuera. Hay muchos testimonios de quienes hablan desde afuera, desde la periferia, desde el punto de vista de la sociedad criolla, pero muy pocos acerca de una visión de adentro hacia afuera, del eje a la superficie. En otras palabras, la visión de la cultura dominante es absolutamente diferente de la cultura andina en permanente lucha por no dejar de ser lo que es.

El idioma aymara ha carecido de grafías, de un conjunto de signos convencionales que le permitiera expresarse mediante la escritura. Han tenido que pasar muchos años para que se acepte y oficialice un conjunto de grafías que, finalmente puedan convertir la literatura oral de una cultura viva. No obstante, la polémica acerca de las grafías no es un asunto concluido. Hay quienes creemos que el aymara y el quechua tienen sólo tres vocales: a-i-u, y que e-o son alófonos. Hay también quienes sostienen que el aymara y el quechua tienen cinco vocales, discusión que está aún al rojo vivo y que concluirá sólo cuando quechuas y aimaras escriban desde adentro sus idiomas.

Nosotros hemos optado por lo más racional y lógico, hemos respetado la pureza del idioma y usamos un sistema de grafías de carácter oficial en los programas de educación bilingüe. Es el mismo que usa la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, así como los Ministerios de Educación del Perú y Bolivia. De esta manera, no habrá problemas respecto a la lectura, porque además se funda en el Alfabeto Fonético Universal. A pesar de esta conquista cultural, hay todavía quienes insisten en escribir de una manera anárquica, pero son los menos.

Actualmente el aymara es un idioma vivo hablado por casi un millón de personas en el Perú. Las campañas de *Educación indígena* y labor de los Núcleos Escolares Campesinos, así como el Convenio Perú-Alemania de educación bilingüe, han sido esfuerzos serios para posibilitar que los aimaras tengan acceso mediante la educación oficial, a una mejor información acerca de lo que ocurre fuera del aislado contexto y un mundo cerrado. Por eso es honroso escribir los nombres de Manuel Z. Camacho, José Antonio Encinas, Julián Palacios Ríos, Francisco Deza Galindo, Telésforo Catacora, Asunción Galindo, Mariano Caocalla, Manuel Núñez Butrón y José Portugal Catacora, quienes lucharon para que aymaras y quechuas aprendan a leer y escribir en sus propios idiomas, pero que no se despersonalicen, no se hibridicen, no se aculturen.

A pesar de diferencias respecto al uso de grafías, falta de apoyo editorial y ausencia de una política educativa enmarcada dentro de una auténtica política cultural, los aimaras como Felipe Huayhua Pari, Víctor Ochoa Villanueva, Dionicio Condori, Juan de Dios Yapita, Bertha Villanueva y Oscar Mamani Aguilar, entre otras personas, escriben en aymara. Una intención nos une a todos, ese cordón umbilical nos permite asir una realidad verbal distinta a la lengua española.

Es verdad que ninguno de ellos ha publicado un libro orgánico, que no tienen compilada toda su producción en un volumen, pero no se puede negar que a partir de ellos es posible hablar de una literatura aymara escrita. Nos obstante ello, si no se les toma en cuenta, si no se les lee en

aymara y en adecuadas traducciones al español, toda antología de poesía del Perú, Bolivia y Chile será siempre incompleta.

Cuánta falta hace que críticos literarios e historiadores de la literatura se convenzan de una vez por todas que, no habrá jamás en el Perú una lengua estándar. Eso mismo ocurre en países como Chile, Bolivia y Argentina. En consecuencia, todo libro de literatura multilingüe, si pretende representar a todas las lenguas, tendrá que recoger manifestaciones literarias de todas ellas. Qué bueno sería que quienes hacen antologías hablaran o aprendieran quechua, aymara y lenguas de los grupos etnolingüísticos de la Amazonía Peruana.

Bien podría escribirse un ensayo acerca de la discriminación, Segregación, racismo y desconocimiento de la lengua aymara en los diversos trabajos antológicos o de historia de la literatura. Se trata entonces de antiantologías, de antihistorias, de sucesivas equivocaciones lingüísticas en monolenguas. Lo lógico, lo aconsejable es que quienes no sepan o entiendan los idiomas andinos y amazónicos, por lo menos recurran a los autores con mayor conocimiento en lenguas que desconocen.

Esa es la razón por la cual en parte nos impulsa a elaborar un libro que al mismo tiempo trate de demostrar la vigencia de la literatura aymara, es decir, hacer conocer el mundo en el que los narradores y poetas orales desarrollan sus discursos literarios. En el mundo aymara, generalmente el proceso de la literatura oral, su renovación y fijeza es material educativo. El niño escucha en la cocina narraciones maravillosas, cuentos, mitos y canciones, aprende a cantar y fija en su memoria una serie de enseñanzas de orden ético y moral para que después le permitan optar una conducta social casi siempre distinta a la del niño hispano-criollo.

Esta literatura no nace de escritores orgánicos, aunque algunos de ellos se hayan propuesto escribir poemas. La mayoría de los *literatos orales* son personas con gran capacidad de retención, recreación y comunicación; de modo que no se preocupan por un registro gráfico, por tener una máquina de escribir o una computadora para escribir. Es más bien literatura de carácter esencialmente rural, cosmogónico y sideral, no ha sido concebida para representar a través de una realidad verbal la vida interior o social de un escritor, sino que resulta de la acumulación, depuración y transmisión generacional de una serie de vivencias colectivas o personales y que han pasado a ser en su gran mayoría anónimas.

A partir de 1920 en el Perú, aparece una gran inquietud entre algunos profesores mestizos que hablan aymara y alcanzan un apreciable nivel cultural. Es cuando empieza una importante corriente propiciando que aimaras y quechuas, tengan sus propios sistemas de grafías, habiéndose discutido durante varios años, finalmente nadie se puso de acuerdo con

nadie, para escribir de una u otra forma. De esa época datan los primeros poemas didácticos aisladamente escritos en aymara, pero todavía no se puede hablar de un poeta que siendo aymara, se haya propuesto escribir poemas y libros.

Las primeras expresiones literarias orales están registradas por cronistas, ellos arbitrariamente escribieron el aymara tratando de adaptar las grafías del español. Se trata sin duda de un primer registro referido especialmente a mitos y cánticos religiosos. Lamentablemente no hubo cronistas aimaras que nos hayan dejado un testimonio acerca de lo que fue nuestra cultura antes y después de la formación del Tahuantinsuyo, antes y después de los Incas, antes y después de la colonia.

Sin embargo, no es posible explicar la riqueza, desarrollo, estancamiento o evolución de la lengua aymara, si no se tiene en cuenta su personalidad, si no se llega a reconocer el conjunto de rasgos psicológicos que ha estructurado para vivir en condiciones económicas sociales y culturales, sumamente adversas. Por otro lado, sería imposible explicar la literatura aymara, si es que no se conoce las categorías ontológicas, la estructura de la concepción cosmogónica y sobre todo personalidad psicológica.

La presencia de los españoles significó para los aimaras el derrumbamiento definitivo del orden social hasta entonces conquistado pese a la presencia de los Incas, fue el más catastrófico fenómeno irracional, la guerra de expansión europea conmocionó y conmovió profundamente al mundo andino. Los hombres andinos cuando se expresan en aymara nunca dicen *los conquistadores*, los llaman simplemente *españoles*. En efecto, los invasores españoles causaron el más grande desorden e inarmonía del orden social andino, asesinaron a millones de personas, cambiaron unos símbolos por otros, mataron al Inca, etc. etc. Todos estos hechos están registrados en la memoria social y especialmente en cantos, poemas y narraciones míticas.

Durante la época colonial, los aimaras fueron enviados a las mitas, a trabajos forzados y gratuitos en los que murieron millones de personas. Doscientos cincuenta años sirvieron para diezmar la población del altiplano peruano boliviano y parte, de lo que es ahora (Jujuy) Argentina y (Tarapacá) Chile, sin tener en cuenta el exterminio de quechuas y grupos etnolongüísticos de la Amazonía. El caso es que corregidores, caciques y doctrineros se ensañaron para explotar hasta los límites, a una población a la que se le impuso nuevas formas de producción.

Sin embargo, pese al oprobio y degradación moral de los invasores, los aimaras seguimos hablando, cantando, pensando y soñando en nuestro propio idioma. No fueron los aimaras quienes tradujeron la literatura religiosa judeocristiana, sino algunos clérigos o doctrineros que, se empeñaron

en borrar toda huella de concepción religiosa y filosófica para sustituirla por otra acepción metafísica.

La Independencia del Perú, es un hecho que llega como consecuencia de que España entra en una profunda crisis y finalmente las colonias se rebelan. No significó de ninguna manera una mejor situación socio-económica para la nación aymara. Contrariamente, fue y continúa siendo un modelo de explotación humana en que las clases dirigentes de la aristócrata hispano mestiza criolla blancoide, se encaramó en el poder para controlar el Estado y prolongar sus privilegios, nunca se preocupó ni se interesó por el desarrollo armónico del Perú.

La Reforma Agraria fue un proceso inconcluso, entregó tierras a quienes la trabajaban, desapareció el *pongo*, el *mithani*, el *postillón*, los *muleros*, los siervos agrarios y algunas obligaciones de trabajos gratuitos. Pero aparecieron campesinos sin tierras, los eventuales, *golondrinos y arrendiris*. El minifundio quedó intacto, postergándose su solución para otros tiempos que nunca llegaron. Ahora el problema social es más agudo en la medida que hay una mayor población humana y las tierras de cultivo no alcanzan. En fin, ese un tema que alguna vez tendrá que ser resuelto desde una respectiva netamente política.

La literatura oral y ahora escrita, permite conocer las raíces esenciales de la personalidad aymara a través de las distintas etapas de una historia vista desde adentro. Abarca desde la llamada, por la cultura oficial, *época precolombina* en que aparecen dos vértices esenciales, que son los otros rostros visibles en la realización de la epopeya civilizadora.

Así es como a nuestro criterio, aparece la máscara que es un elemento fundamental para civilizar un mundo en tinieblas. Luego viene la guerra como confrontación psicológica y material, el paso de la primitiva edad de las tinieblas a otras de carácter violento. Todos estos elementos están presentes en la literatura oral, cuya esencia no ha variado, aunque naturalmente haya ciertas diferencias fácilmente descifrables.

Los hombres fundadores de la cultura aymara tuvieron conocimientos extraordinarios de la naturaleza, conocían la ecología, los climas, lagos, ríos, cumbres, el mar y ceja de selva de donde extraían sus alimentos y podían moverse libremente. Poseían un gran dominio en lo que se refiere a la astronomía, tuvieron una gran recopilación de datos del movimiento astral. Por lo general recurrían a cantos, canciones, himnos, cantares y formas poéticos musicales para registrar los hechos extraordinarios. En otras palabras, conocían la naturaleza y sus constantes variaciones. Pero al mismo tiempo, eran guerreros, combativos, indómitos, rebeldes, belicosos; sobre todo, tenían, (tenemos), un sentido totalmente distinto de la libertad. Ser libre para un aymara o volver a ser libre, significa primordialmente

explotar racionalmente los techos ecológicos que dominaron nuestros ancestros.

Conviene a estas alturas hacer un recuento histórico para que el lector se ubique mejor en el tiempo. Así, es el caso que gobernaba el Collao, Sapana, jefe de los Qullas con su capital *Jatun Qulla*; como Qhari, señor de los Lupakas, tenía sus dominios bien definidos con su capital Chucuito. Sucedió que el inca Wiraqucha decidió hacer una tácita alianza con Qhari, fue cuando los Incas llegaron al altiplano para invadir y destrozarlo. Más tarde, Pachakuti Inca Yupanki venció a Chuchi Q'apha, jefe de los Collas, consolidándose así el poder del sistema incaico.

Pero los aimaras no se resignaron al dominio incaico produciéndose numerosas sublevaciones contra el sistema esclavista cusqueño. Esa fue la razón por la que se dieron numerosas refriegas lideradas por los hijos de Chuchicapac, también se alzaron contra Túpac Inca Yupanqui los Pukinas y Qollas, esta rebelión se extendió desde el Vilcanota hasta Chacamarca. Luego se produjeron reiteradas invasiones a la región de los Umasuyus, Achakachi, Llankani, Asillo, Azángaro y Taraco.

Así es como los aimaras llegamos al siglo XVII como un pueblo que no logró ser totalmente dominado por los quechuas. Pero por razones que aún faltan investigar, entramos al servicio del sistema incaico. Debió haber sido debido a nuestra capacidad guerrera. Los documentos de la época, refieren especialmente la participación de aymaras durante los gobiernos del Inca Wayna Cápac y posteriores gobernantes. Los guerreros aimaras estuvieron presentes en confines del territorio inca como en guerras de conquista, lucharon y vencieron a los Chachapoyas y Cañaris.

Todos estos hechos están debidamente registrados a través de la literatura oral en aymara, pero mucho más en la memoria social cotidiana, en la vida rural, en la relación ancestral entre hombres y dioses, en la tradición oral y actividades como el pastoreo, el matrimonio de los animales, la siembra, trilla, cosecha, sequía, heladas como lluvias tan frecuentes y necesarias para el desarrollo y crecimiento de plantas alimenticias en los techos ecológicos de la región andina.

Hay que tener mucho cuidado al hablar de ideología andina. Se trata de un tema en el que el conjunto de ideas permiten la aparición de una doctrina, pero es aún prematuro confirmar o negar su existencia. Sin embargo, como se trata de un contexto que recibe influencias ideopolíticas, el mundo andino aymara ha sobrevivido a todas las teorías políticas juntas y sobre todo a la praxis de un sistema inhumano, de un orden injusto que se sustenta principalmente en la extracción de materias y práctica de la usura como forma de ganancia legal.

De allí que tampoco podamos dejar de señalar que los valores culturales de la personalidad aymara en la época actual, pretenden ser trastocados por otros que llegan con el concepto de una sesgada modernidad, por la globalización que genera un mundo de multipolaridad en el que, los seres humanos valen cada día menos. Se trata en realidad de una sociedad marcadamente mercantilista y que practica muy poco de las virtudes tiene la corriente liberal. El Estado, las ciudades, el poder y funcionarios, representan al esquema y práctica de una sociedad domi-nante; en la otra orilla se encuentran la *marka*, la comunidad campesina, el *ayllu* y la estancia. En cada una de ellas hay una estratificación y clases de personas, en las ciudades pueblos y villorrios habitan los mistis, mientras que en el campo sobreviven los aymaras, los *jaqis*, los *runas*.

Antes que los Incas invadieran el Collasuyo, el pueblo aymara desarrolló su propia cultura dominando primero la naturaleza, luego haciéndola producir y enseguida inventando sus propios signos conven-cionales y culturales. De acuerdo a las estadísticas fue la región de mayor población durante el sistema incaico, había sociedades humanas dispersas como los Canchis, Canas, Collas, Lupakas, Pakajes, Soras, Karangas, Killakas, Charkas, Qaraqaras, Chuwis o Chichas, etc.

En síntesis, podría decirse que la historia del pueblo aymara empieza con la conquista y cultivo de techos ecológicos del altiplano, parte de la costa, ceja de selva y zonas aledañas en las que hoy sobrevive en condiciones sociales infrahumanas. Pero al mismo tiempo, es también la historia de la lucha social por conquistar sus libertades dentro del esquema político heredado de la francmasonería librepensadora y demoliberal, la misma que formó a medias y a duras penas un Estado-nación segregacionista e impuso sus intereses de clase dominante pero que, no funcionó en el mundo andino.

Existe una compensación y comunicación de signos contrarios en el simbolismo andino. Por ejemplo, lo alto tiene su correspondencia en lo bajo, pero necesariamente con un punto de equilibrio que es el centro. Igual ocurre para una adecuada mesura de equilibrio, existen valores contrarios como por ejemplo: Macho y hembra, llevar y seguir (*iraña*: llevar, *arcaña*: seguir, en la música bipolar de las zampoñas). Así se explica la ubicación y estructura del espacio en la mitología andina, donde es posible que en el *alaxa pacha* (arriba) habite el Apu Qullana Awki, creador del cielo, la tierra, la humanidad y la vida. Contrariamente existe la *manqha pacha* (abajo), que viene a ser lo opuesto al *alaxa pacha* (arriba) y un punto de equilibrio, un espacio donde es posible la vida, viene a ser el *taypi* (centro). Es la Tierra que produce y alimenta a la humanidad y hace posible que los pueblos no se mueran de hambre ni las enfermedades. En

aymara es la *pacha mama* o madre tierra, debido a su generosidad y vida que prodiga a los seres humanos, se le ofrece ceremonias de agradecimiento a través del rito del *pago a la pachamama, mesa* o *misa.*

La literatura en todas las lenguas es un ejercicio que tiene por objeto retener al tiempo a través de una realidad verbal, sea cual fuere el género en el que se exprese. En la cultura aymara sucede lo mismo, con la diferencia que los aimaras recién tenemos grafías oficiales. Esa es la razón por la que no haya una frondosa bibliografía ni obras de gran aliento, lo que al mismo tiempo significa realizar una de las grandes tareas que es la traducción de las mejores obras de la literatura universal. Pero tampoco hay traductores al aymara o del aymara, por eso es una tarea importante e impostergable, una empresa a la que sin duda debemos concurrir quienes escribimos en esta lengua.

Así como cada cultura tiene una visión propia de su historia, lo mismo ocurre en el mundo aymara. La historia para los aimaras está dividida en *tiempos*. El más cruel e inhumano que significó mayor dolor, sangre y miseria es *el tiempo de los españoles*. Pero mucho más doloroso que atravesar el infierno a pie, es el *tiempo de los mistis q'aras*, como veremos más adelante. La palabra *misti* es un préstamo del español, cuyo vocablo originario es mestizo; consecuentemente mestizo en aymara es *misti* y no es solamente una denominación, sino que junto a la palabra *q'ara,* se carga de significado socio-cultural, lo que significa: Explotador, haragán, desnudo, come gente, abusivo, miserable, expoliador, usurero, saca ojos.

El simbolismo andino aymara tiene sus propios mecanismos de expresión y representación, aunque sus elementos y categorías algunas veces coinciden con las concepciones místicas de otras culturas. Lo que de ninguna manera quiere decir que haya o hubo influencia externa. El mundo aymara mítico se expresa y está representado por tres mundos:

— La *alaxa pacha*, que en la visión de la *jaqisofia*, más allá del tiempo, lo infinito, pero además el universo formado por el sol, la luna, el rayo, los *achachilas*, allí mora el *Apu Qullana Awki* y los dioses que no tienen cuerpo ni rostro.

— La *aka pacha*, es la realidad cotidiana, la brutal realidad inmediata. Es la *pachamama* y las *pakarinas, se* trata de todos los elementos que existen sobre la tierra, la naturaleza, su evolución y leyes físicas.

— La *manqha pacha*, viene a ser el mundo de abajo, a diferencia del mundo de arriba o del centro. En esta tercera *pacha* habitan los genios malignos, es la oscuridad, está habitada por el *supaya*, los *anchanchos* y la muerte.

Tanto el tiempo y espacio en la concepción mítica de la cultura aymara, como la visión de estos tres mundos están presentes en la literatura, ya sea en cuentos, leyendas, cantos, teatro, sueños y forma de vida que, es indesligable de su medio ambiente y educación, sobre todo del sentido de la *jaqisofía* de su existencia.

Muchos cuentos, poemas o canciones registradas en grafías representan al tiempo atrapado a través de metáforas. Los símbolos expresados en esta literatura, contienen o representan el origen, el futuro y formas como actualmente se vive en el mundo aymaras; no son, no pueden ser creaciones individuales imaginarias, se trata de piezas literarias orales transmitidas generacionalmente, aunque algunas de ellas hayan sido manipuladas con el objeto de cambiarles el significado esencial que tuvieron y pasen a ser claves de la cultura dominante.

Es necesario decir que para nosotros, como para cualquier historiador sea profesional o no, es y será imposible hacer en pocas carillas una síntesis de una cultura milenaria. Sin embargo, es posible realizar una tentativa de aproximación coherente y para eso es necesario tener en cuenta los siguientes conceptos:

- Penetrar mucho más allá de las apariencias y signos del mundo aymara. Se precisa llegar a la composición, al núcleo, a las zonas del inconsciente de la vida síquica de un pueblo que habita en su gran mayoría, a más de 3,300 metros sobre el nivel del mar.
- Entender la formación y estructuras sociales del pueblo aymara, pues no hay sociedad sin memoria.
- Explicar la realidad actual, los períodos de su existencia y subdesarrollo, dándole énfasis a la lectura de la realidad.
- Trascender los signos convencionales de la cultura oficial y valorar la cultura aymara desde sus propias categorías ontológicas y lingüísticas.
- Efectuar la más grande acción de catastro y registro de la literatura oral para recoger todos los géneros.

Creemos conveniente decir que nuestra intención es dar una visión esencial acerca de la literatura aymara, desde el núcleo al exterior, tiene por objeto demostrar que el aymara es una lengua viva y que es posible expresarse en ese idioma usando todos los géneros literarios. Muchos han sido los esfuerzos que se han realizado a través de políticas educativas para eliminar o borrar a este rico idioma andino del mapa lingüístico del Perú. Se trata de una historia llena de ignominia, de avasallamiento, segregación racial y agresión de la sociedad hispano criolla. Primero fueron los pretex-

tos para *evangelizar, salvar al indio, convertir al indio en tributario, hacer del indio un ciudadano*, luego se pasó al de *regenerar a la clase campesina, redimir al indio, castellanizar al indígena y finalmente alfabetizar.* No hacen muchos años que se habló de *Encuentros de dos mundos,* sin tener en cuenta el aporte de las culturas africanas. Todos estos eufemismos no han tenido mucho tiempo de vida. El caso es que seguimos hablando en aymara con la misma fe, magia y dulzura de hace miles de años.

En los años 80 se llevaron a cabo algunas acciones destinadas a la educación bilingüe español-aymara, los científicos sociales, lingüistas e intelectuales orgánicos y profesionales hicieron un trabajo interesante, por eso es que sería injusto negar el aporte de los *Convenios para Educación Bilingüe,* porque hicieron posible que los niños aimaras tuvieran acceso a la cultura oficial, aunque no tenían el propósito de liberarlo culturalmente, de acuerdo al pensamiento del pedagogo Paulo Freyre: *Una educación que no libera a un pueblo de la miseria, lo esclaviza mucho más.*

Ahora bien, por razones didácticas conviene tratar algunos aspectos referentes a la ontología. Así, los conceptos de tiempo y espacio en la sociedad hispano criolla son totalmente distintos a los de la cultura aymara. Tiempo y espacio resultan una síntesis y totalidad a la vez, al mismo tiempo, integridad entre ambos valores, con la esperanza que pueda acontecer algún hecho inesperado que cambie el destino de una sociedad humana sumida en la más atroz desesperanza. En aymara, el término *pacha* significa tiempo, espacio y totalidad. Es por esa razón que la historia entendida y vivida desde el mundo aymara, difiere totalmente de la versión de la cultura hispano criolla, que empieza con el término *Conquista de América* y no se sabe cuándo concluirá.

La historia del mundo aymara se transmite a través de la narración y referencia oral, de generación en generación. Así, la humanidad ha vivido un tiempo circular dividido en períodos de mil años cada uno. El pase de un *tiempo* a otro está dividido o marcado por grandes acontecimientos sobrehumanos, eclipses, diluvios, cataclismos, inundaciones o sequías. Esta visión no es producto de la imaginación, tampoco pertenece al realismo mágico, es más bien un conjunto de vivencias colectivas de las que el pueblo aymara, ha extraído la versión de su pasado y utiliza como permanente mensaje en la educación y cultura.

En el principio el *Apu qullana awki,* lo primero que creó fue la *pacha.* Es decir el tiempo, el cielo, la tierra y la naturaleza al servicio de la vida. Una vez que todo estuvo en armonía, resolvió crear a la humanidad. Tomó un pedazo de piedra, le dio un soplo y creó a una pareja mítica para que poblara la tierra. Después de varios años, les ordenó que vivieran en sociedades, trabajaran juntos y se ayudaran mutuamente. Hasta que un día

pelearon entre ellos y llegaron los Incas. Después aparecieron los españoles y fueron ellos quienes tomaron preso y desterraron a Tunupa.

En la ***primera era,*** aparecen los hombres de Wiracocha, es una era comprendida entre la creación de la humanidad y posterior construcción de las primeras aldeas de recolectores, cazadores y pescadores.

En la ***segunda era,*** aparecen los hombres sagrados, es cuando la humanidad tiene rasgos de divinidad, por lo que es posible la realización de hechos que no explica la razón. Aparecen las primeras ciudadelas del mundo aymara.

En la ***tercera era,*** aparecen los hombres salvajes, la humanidad al expandirse por la Tierra, vive un estado de absoluto desorden. Sin embargo, llegan a la ceja de selva para establecer el aprovechamiento de frutos que no produce el altiplano.

En la ***cuarta era,*** aparecen los hombres guerreros, es cuando se llevan a cabo las guerras que sostienen las sociedades andinas, antes de la formación del sistema incaico. Se trata de un tiempo en el cual las guerras se dan por el dominio de tierras productivas y de pastoreo.

En la ***quinta era,*** aparecen los Incas, enemigos y civilizadores a la vez. Los Incas se convierten en avasalladores y engendran los mitimaes. Sin embargo, los aimaras entrarán al servicio del sistema incaico como soldados y jefes militares.

En la ***sexta era,*** llegan los españoles y sus descendientes, los *mistis*. Se trata de una época en la que están unidos los primeros españoles con los actuales hispano criollos. Hay quienes sostienen que se trata de dos épocas distintas, pero son los menos.

Ésta es en síntesis lo que la historiografía moderna denomina periodización de la historia. Es cierto que un historiador profesional diría que se trata sólo de la memoria social y no se basa en una existente bibliografía y eso es verdad. Pero el Perú no tiene una sola historia, es decir que la versión de la historia oficial no es la única y menos como se sostiene ahora, sea posible tener una *historia general de los peruanos.*

La cultura oficial a través de la educación, ha logrado que los niños aimaras hablen menos su lengua. Pero pese a la agresión cultural de antes y de ahora, actualmente se habla aymara en varias ciudades como en Arequipa, Moquegua, Tambopata y Tacna, algunas poblaciones menores de la selva y la costa peruana, debido a la migración y desplazamiento de personas en el afán de huir de un mundo hostil que no le ofrece ninguna posibilidad, salen en busca de un sitio para vivir en paz, un lugar donde no llegue el odio ni la violencia. En fin, un resquicio en el globo terráqueo donde pueda tener la seguridad que amanecerá bajo otro sol y otra esperanza.

Pero al mismo tiempo, nadie puede negar que la crisis por la que atraviesan los Estados-naciones (Perú, Bolivia, Chile y Argentina, países donde se habla aymara), traiga cambios en la conducta personal y social, que la deuda externa y depredadas economías, sumadas a la pobreza, son las otras dificultades que tendrá que afrontar el pueblo aymara. El peligro mayor entre otros factores, para que se deje de hablar este idioma, es que como consecuencia de la pobreza extrema, los aymaras abandonen el campo y se trasladen a las ciudades en busca de *nuevos horizontes*.

Así, todos los signos parecen indicar que detrás de la crisis y depredada economía de finales del siglo XX, los campesinos dejen de cultivar y la carencia de alimentos sea cubierta por transnacionales y monopolios dedicados a la compra de comestibles a bajo costo para venderlos a más precio.

Otro peligro que se cierne sobre la cultura aymara, es que al situarse los aimaras en las ciudades, especialmente en los llamados pueblos jóvenes o poblaciones marginales, dejen de hablar su idioma, debido fundamentalmente a bombardeos publicitarios y mensajes de la radio, la televisión y cultura oficial. Más, contrariamente, todo parece indicar que una vez que los aymara migrantes encuentran diversas formas de subsistencia, tienden a reunirse para realizar actividades deportivas, sociales, consumo de alcohol en fiestas y bailes, sólo para sentirse en familia e integrarse en medio de una cruel subsistencia y precarias formas de vida.

Cuatro corrientes pugnan por explicar, aceptar o rechazar los beneficios tecnológicos de la modernidad y post modernidad. Una de ellas sostiene que, *sólo los aymaras salvarán a los aymaras*, tiene una posición hispanófoga, un criterio chauvinista, es una visión folklorosa como localista. La otra sostiene que es necesario tener acceso a la universidad para aprender y acumular una serie de instrumentos de análisis y recién leer la realidad. La tercera sostiene que sólo la tecnología moderna y su asimilación por el pueblo aymara harán posible su transformación, sostiene que sin la cibernética, sin el uso de la física nuclear, la física cuántica y la relatividad, no logrará mejores niveles de vida. No falta una agresiva posesión violentista de la que particularmente nosotros discrepamos por razones éticas.

Más allá de estas posesiones encontradas, nadie duda que la opción histórica sea la simbiosis, un proceso de sincretismo dialéctico, en el que estén presentes las raíces históricas, los valores ontológicos y estructuras del inconsciente colectivo. En otras palabras, un proyecto histórico que haga posible no sólo la valoración de la cultura y pueblo aymara, sino también de la cultura quechua, así como de los grupos etnolingüísticos de la Amazonía, junto naturalmente con la sociedad hispano criolla y las

otras vertientes que constituyen la complejidad, variedad y multiplicidad cultural del Perú.

Por otro lado, creemos conveniente decir, no es verdad que haya idiomas que sirvan más que otros para expresar apropiadamente tal o cual disciplina humana. Hay quienes aseveran por ejemplo que el alemán es el idioma para la filosofía, el francés para la diplomacia, el inglés para las finanzas y el español para la novela. Todas estas afirmaciones no son más que falacias de la cultura dominante.

En contra posesión a estos criterios, a través de este libro queda demostrado que es posible escribir en aymara: poemas, cuentos, novelas, fábulas y filosofía, lo que demuestra que se trata de una lengua viva, en constante cambio y fijeza. Como no hay idioma puro y más bien todos ellos evolucionan, como bien lo señalara Antonio de Nebrija, la lengua aymara también está sujeta a la asimilación de vocablos que provienen de la modernidad.

Por eso es que la lengua aymara durante muchos años en su dinámica y evolución, ha tomado en calidad de préstamos una serie de palabras provenientes del español, términos que se refieren entre otros conocimientos a la filosofía, psicología, tecnología y términos de Derecho. Así por ejemplo, la palabra iglesia es inlisa, cibernética es *ciwirnitika*, cerveza es *sirwisa*, oveja es *uwisa*, vaca es *waka*; en fin, palabras que han sido asimiladas en un proceso lento. La palabra poesía en aymara es *puisa*, poema es *puima* y así hay una infinidad de palabras que permiten una fluida comunicación. No es como creen algunos lingüistas que no hablan aymara, quienes sostienen que por ser una *lengua arcaica y sin evolución* carece de términos para una extraordinaria emisión y recepción de mensajes.

La obra cumbre, el libro más importante escrito por un hispano-aymara es *El pez de oro*, cuyo autor es Gamaliel Churata, importante escritor de la literatura andina y expresión cultural de la simbiosis, aunque lamentablemente sus textos no aparezcan en muchas antologías. Sin menospreciar al aporte y calidad de José María Arguedas, Churata por su genio y sentido creativo escribió un libro con elementos esenciales, se trata de una Biblia de la identidad del mundo andino, de un Corán cordillerano que lamentablemente no ha sido entendido su mensaje. Hablar de Churata es un deber moral y un desafío. Su visión de la historia y capacidad intuitiva cómo se hablará el español americano en el tiempo venidero, es sencillamente asombroso. Churata escribió con la médula y la sangre, con la vida y la muerte, sufrió en vida el más horrible destierro e ignominia; sin embargo, su intuición permite ver que tuvo razón al escribir el español como lo harán en el futuro los sudamericanos, precisamente cuando se respete la presencia del español peruano, español argentino, español

ecuatoriano, español boliviano, etc. Llegará sin duda el día que cada comunidad lingüística tenga finalmente el derecho de hablar y escribir, tal como lo hacen sus grandes mayorías.

No faltan los pesimistas, los equivocados agoreros y remedos de estadista, quienes sostienen que al aymara desaparecerá y sólo se fijan en la demografía, para quienes el ser humano es una máquina a la que hay que exigirle lo máximo, hasta que produzca en la última gota de energía. Sostienen que el pueblo aymara está agotado, que es una carga y el bienestar social que alcanzará en los países que habitamos, será sin nosotros.

Pero la historia registra hechos heroicos y extraordinarios, de modo que pocos son los pueblos con minoritaria presencia étnica que luchan y hayan desaparecido. Todo indica que a finales del siglo XX en el Perú, se han roto los esquemas y quebrados todos los diques, la rebelión del conocimiento sigue siendo posible como la presencia vital de las mayorías y minorías lingüísticas. Así es como a la vez se retro alimenta lo que se ha venido a llamar la ancestral corriente ideología mesiánica y que de tiempo en tiempo toma más fuerza.

Bien, ahora haremos una confesión. Para obtener los textos más actuales de la literatura oral aymara, el compilador necesariamente tuvo que viajar durante más de 15 años a diversos lugares del mundo aymara para aprovechar las fiestas del calendario agrícola religioso. Tuvo que llevar a cabo grabaciones para luego proceder a transcribir y traducir del aymara al español. Esa es la razón por la cual algunos textos pertenecen a la tradición de la literatura oral aymara, pero también es necesario decir que varios de ellos han sido tomados de publicaciones eventuales de corto tiraje. Igualmente, haya procedido en diversas ocasiones a recibir testimonios personales de quienes aparecen sus nombres y no necesariamente sus biografías o datos personales. De todos modos, están quienes creyeron y tuvieron fe para que este libro alguna vez circulara. Está dedicado al pueblo aymara que canta a la vida, al amor y a la esperanza. Por esa razón, el compilador agradece a quienes de diversas formas hicieron posible que al fin y al cabo, se publicara este libro tan amplio y complejo. En realidad refleja sólo una parte de la cultura andina y del pueblo aymara, que ha llegado a duras penas hasta los umbrales del enigmático tercer milenio.

Por otro lado, con el propósito de ofrecer una coherente visión acerca de la cultura aymara, se ha visto por conveniente presentar una especie de antología de textos referentes a diversos aspectos esenciales de la cultura. Es cierto que los autores de los textos incluidos no escriben en aymara y tampoco son digamos culturalmente hablando, aimaras. Pero la contribución de ellos es absolutamente importante para tener una visión

panorámica de un mundo no bien conocido y en consecuencia mal interpretado.

A pesar de que hay una crecida bibliografía en referencia a la cultura aymara, muchos autores tienen una equivocada visión de lo que realmente es el universo de esa cultura aymara. En un principio fueron los cronistas que no tuvieron un marcado interés por describir con fidelidad el mundo aymara, salvo el caso de Alonso Ramos Gavilán, sacerdote que sin embargo ve a los habitantes del altiplano del Titicaca como seres humanos a los que de todas maneras es preciso *cristianizarlos* aunque pierdan la esencia de su personalidad cultural e identidad.

El período de la colonia no nos ha dejado libros de aproximación o estudio de la cultura aymara. Esta verdad se explica en la medida que la mentalidad y administración colonial tenía por objeto fundamentalmente la exacción y esclavitud. En consecuencia, virreyes, encomenderos, clérigos y otros administradores menores no tenían una visión clara de lo que sucedía pues estaban al servicio de un permanente proceso de saqueo y exterminación humana.

Durante la República, aparece una nueva conciencia debido a las nuevas tendencias y corrientes políticas. Aunque no hay libros específicos que tratan sobre estos temas, no cabe duda que la década de 1920 está marcada por diversas tendencias que tienen el propósito de presentar, representar, indagar o hablar en nombre de los protagonistas de la cultura aymara.

Aunque abundan estudios en referencia a estos años fecundos y llenos de lucha política por la reivindicación de quechuas y aimaras, el punto más alto de la polémica sobre lo que se llamó *el indigenismo*, llegó cuando se enfrentaron José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez; ambos esgrimieron sus razones y en torno a ellos después, aparecieron una serie de artículos que no hicieron más que adicionar más leña al fuego.

El *indigenismo* tanto a favor o en contra, se nutrió esencialmente de un protagonista denominado *indígena*, llamándosele así sólo a quechuas, aimaras como a los seres humanos pertenecientes a los grupos etnolingüísticos de la amazonía peruana, pero como si los demás habitantes del Perú no fuéramos indígenas como se denomina a toda persona que vive en determinado lugar. Es más, el indígena tenía que ser necesariamente un *indio*, término despectivo, racista y sobre todo usado para diferenciar a los vencidos en una injusta contienda cultural de tantos siglos.

El término *indio* es, sin embargo, y felizmente cada vez menos usado aunque sólo existe en la mentalidad hispano criolla. En la cultura aymara, los insultos están relacionados con los defectos y animales. Ningún aymara le dice a otro que es *indio* y mucho menos usa esta palabra

para designar a un quechua. Ni siquiera aparece en el lenguaje de los insultos o sobrenombres, simplemente no existe aunque algunas personas la acepten ya sea por pose o por error, pero no se explican qué, por qué significan y para qué lo usan.

En fin, este libro está destinado a ser la primera piedra sobre la cual se edificará una nueva visión y un nuevo tiempo. Todo el esfuerzo realizado está también imbuido del compromiso y deseo de contribuir a la defensa de la cultura aymara. Tenemos la viva esperanza también que este libro contribuirá para que aparezcan escritores en idioma aymara como traductores, ellos deberán traducir al idioma aymara las más importantes obras clásicas de la literatura universal, así como muchos libros esenciales producidos a lo largo de la historia del Perú.

Lima, agosto del año 2001.

José Luis Ayala.

I. PENSAMIENTO MÍTICO Y LEYENDAS

La historia de la humanidad y la formación de los pueblos, es también la historia y desarrollo del pensamiento mítico. Los mitos y leyendas forman el sustrato de la memoria colectiva de las distintas sociedades humanas en las que se registra los orígenes míticos y tiempos pretéritos en los que, han quedado registrados y después son transmitidos sea oralmente o por escrito de generación en generación.

Todos los pueblos tienen mitos y leyendas sobre las cuales se edifica una personalidad colectiva que, al mismo son los hitos desde donde parte un tiempo sin retorno en el cual, los personajes son mitad leyenda y mitad seres humanos, por lo que es posible afirmar, el pensamiento mítico nos permite decir que en un principio fue la palabra.

Fueron cronistas españoles quienes no registraron todo cuanto vieron, creyeron, oyeron y entendieron. Aunque es cierto que tenían una propia visión del mundo; sin embargo, la lectura de las crónicas tiene que estar imbuida de instrumentos de análisis para entender mejor lo que debieron haber escrito y lo que en realidad dejaron de escribir, para así configurar una visión desde adentro hacia afuera.

Este capítulo contiene mitos y leyendas destinadas a otorgar al lector una visión desde los orígenes de la cultura aymara. Consigna desde un texto que inicia el tiempo mítico Garcilaso de la Vega y se proyecta a través de la actual versión de Justiniano Luque Tapia. Eso no quiere decir que todo ha concluido. Al contrario, el pensamiento mítico en la cultura aymara se recrea, proyecta y cada vez aparecen otras versiones que habrá necesariamente de ser registradas. Entretanto, que ésta sea la primera metáfora sobre la que se edificará una distinta visión histórica que algún día será tan grande y hermosa como el mito que se refiere al primer hombre creado de piedra que, se puso a andar y vivir agrupado en comunidades, después de haber recibido el soplo divino del *Apu qullana awki.*

MALLKU Q'APHA Y MAMA UXLLU

Versión del Inca Garcilaso de la Vega

—Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias.

Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen y, doquiera que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una varilla de oro de media vara en largo y dos dedos en grueso que les dio para señal y muestra, que, donde aquella barra se les hundiese son solo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el Sol nuestro Padre que parasen e hiciesen su asiento y corte. A lo último les dijo: *Cuando hayaís reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para que sus hijos tiernos y amados, a imitación y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y claridad para que vean y hagan sus haciendas y les caliento cuando han frío y crío sus gastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados, lluevo y sereno a sus tiempos y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo por ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para las proveer y socorrer como sustentador y bienhechor de las gentes. Quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para la doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que así doctrináréis con vuestras buenas razones, obras y gobierno.*

Habiendo declarado su voluntad Nuestro Padre el Sol a sus dos hijos, los despidió de sí, Ellos salieron de Titicaca y caminaron al septentrión, y por todo el camino, doquiera que paraban, tentaban hincar la barra de oro y nunca se les hundió. Así entraron en una venta o dormitorio pequeño, que está siete y ocho leguas al mediodía de esta ciudad, que hoy llaman Pacárec Tampu, que quiere decir venta o dormida

que amanece. Púsole este nombre el Inca porque salió de aquella dormida al tiempo que amanecía. Es uno de los pueblos que este principio mandó poblar después, y sus moradores se jactan hoy grandemente del nombre, porque lo impuso nuestro Inca. De allí llegaron él y su mujer, nuestra Reyna, a este valle del Cuzco, que entonces todo él estaba hecho montaña brava.

Comentarios Reales de los Incas, 1609.
Garcilaso de la vega 1976: 37-42. Volumen I.

TUNUPA

Versión de Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui.

Dizen que en tiempo de *purunpacha*[1] todas las naciones de Tauantinsuyo benieron de hazia arriba de Potossí tres o quatro exercitos en forma de guerra, y assi los venieron poblando, tomando los lugares, quedandose cada vno de las companias en los lugares baldios; á este tiempo se llaman *ccallacpacha ó tutayachacha,*[2] y como cada vno cogieron lugares baldíos para sus beuiendas y moradas, a esto se llama *purunpacha raccaptin*, este tiempo. Pasaron muchissimos años, y al cabo, después de aber estado ya poblados, abía gran falta de tierras y lugares, y como no abían tierras, cada dia abían guerras y discordias, que todos en general se ocupaban de hazer fortalezas, y así cada día an habido encuentros y batallas, sin haber paz en este tiempo de tantos combates y guerras injustos, que los unos y los otros estauan jamás seguros, sin alcanzar quietud. Y en ese entonces, á media noche oyieron que los *hapiñuños* se desaparecieron dando temerarias quejas, diciendo: *"¡vencidos somos, vencidos somos! ¡ay, que pierdo mis tierras!"* A esto se entiende que los demonios fueron vencidos por Jesucristo Nuestro Señor quedo en la cruz en el monte Calvario, porque antiguamente, en tiempo de *purunpacha*, dicen que los *hapiñuños* andaban visiblemente en toda esta tierra, que no había seguridad de andar al anochecer, porque á los hombres y mujeres y muchachos y criaturas los llevaban arrebatándoles, como tiranos infernales y enemigos capitales del género humano, &.

Y passado algunos años después de aberlos ydo y echado a los demonios *hapiñuños* y *achacallas* desta tierra, an llegado entonces á estas prouincias y reynos de Tabantinsuyo vn hombre barbudo mediano de cuerpo y con cabellos largos, y con camissas algo largas, y dizen que ya era hombre passado más que de moco, que trayeya las canas, hera flaco, el qual andaua con su bordon, y que era que ensañaba á los naturales con gran amor, llamandoles á todos los hijos y hijas, el qual no fueron oydos ni hecho casso de los naturales, y quando andava por todas las provincias an hecho muchos milagros, & bisibles; solamente con tocar á los enfermos los sanaba, el qual no trayeya enterés ninguno ni trayeya hatos, el qual dizen

1 Purum: desierto, despoblado; pacha: tiempo, lugar o espacio.

2 Ccallac ppacha: ropa angosta; callac pacha, tiempo glorioso. Tutayan, ponerse el sol, anochecer; tutapaccuni, madrugar antes del día.

que todas las lenguas hablaua mejor que los naturales, y le nombrauan *Tonapa* ó *Tarapaca*[3] *Viracochanpachayachicachan* ó *Pacchacan*[4] *y Bicchhaycamayoc Cunacuycamayoc.*

Los yndios aquel tiempo dizen que suelen burlar diziendo, tan parlero hombre aunque los predicaua siempre, no fueron oydos, porque los naturales de aquel tiempo no hezieron caudal ni casso del hombre. Pues se llamó a este baron *Tonapa viracochampacachan* pues no será este hombre el glorioso apostol sancto Thomas?

Este barón dizen que llegó al pueblo de vn cacique llamado *Apotampo,*[5] cuyo sujeto fue el pueblo, y dizen que llegó muy cansado en vna fiesta, quando estaban en las bodas, y assí por el *Apotampo* fueron oydos sus razonamientos con amor, y los yndios del sujetos los oyieron mala ganas; al fin por aquel día fue huesped el peregrino, el cual dizen que dió vn palo de su bordon al dicho *Apotampo,* reprehendiendoles con amor afable, y por el dicho *Apotampo* los oyieron con atención, recebiendole el dicho palo de su mano, de modo que vn palo los recebieron lo que les predicaua, señalandoles y rayandoles cada capítulo de los rrazones. Los viejos modernos del tiempo de mi padre, don diego Felipe, suelen decir que caci caci era lo mandamiento de Dios, principalmente los siete preceptos; nos les faltaua solamente nombre de Dios nuestro Señor, y de su hijo Jesucristo nuestro Señor les faltaua, que es publico notorio entre los viejos; y las penas eran graues para los que quebrantauan.

Este barón llamado *Thonopa* dizen que andubo por todas aquellas prouincias de los Collasuyos, predicandoles sin descansar, hasta que vn día entraron al pueblo de *Yamquesupa*, pueblo principal, en donde fueron echados el barón con gran afrenta y vitoperio; el qual dicen que muchas vezes dormían en el campo, sin otra rropa mas de que treyeya camissa larga y manta y libro; el cual dicho *Thonapa* dizen que los maldijo al dicho pueblo, de que vino a azer anegados con agua, y el día de oy se llama *Yamquicupacocha*, (la) laguna, que los yndios deste tiempo casi todos los saben que como antiguamente hera pueblo principal y agora es laguna. Lo vno dizen que en vn cerro muy alto, llamado *Cachapucara*, estaba o abía vn ydolo en figura de muger,[6] a el qual dizen que *Tunapa* tubo gran odio con el dicho ydolo, y después le echo fuego y se abrazó el dicho cerro con el dicho ydolo, rrebentandoles y derretiendoles como una cera el dicho cerro, que hasta el día de oy ay señales de aquel milagro espantable, jamás oydo en el mundo. Y lo otro milagro, sucedió en los *Quinamares:* dizen que con

---

3 Tarapaca quiere dezis águila.
4 Queire dezir siervo ó criado, y vicchaicamayoc quiere dezir predicador.
5 Este Apotampo es Paccarectampu.
6 A este ydolo offrecían personas.

amorosas palabras los comenco a predicar en vn pueblo en donde abia gran fiesta y banquetes de unas bodas, en donde los yndios de quel pueblo, sin hacer caso de las predicaciones de *Tunapa*, y assí fueron maldecidos, convirtiéndolos en piedra que hasta el día de oy se hecha a ver; y lo mismo sucedió quél, en *Pucara* y otras partes.

Este barón, dizen que andando, predicando, llegó a los Andes de Caravaya, y en ella hizo una cruz muy grande, y los trajo por sus ombros, asta ponerles en vn cerro de *Carapucu*, en donde les predicó dando grandes bozes, echando lágrimas. Y en ella, vna hija de vn cacique de aquella probincia, dizen que fueron echados en la cabez con agua, y los yndios, biendo aquella manera, se entendieron que lababa la cabeca, y asi lo tresquiló después que fue preso el *Tunapa* a buen recaudo, junto en la laguna grande de *Carapuco*. *Carapuco* quiere decir quando cantan cuatro bezes muy á la madrugada un abe llamada *pucupuco*. Dizen que al amanecer entraron a *Tunapa* do estaba preso un mancebo muy ermoco y los auia dicho: *"no tengas pena, que ya vengo a llamaros en nombre de la matrona que os está aguardando solo, el qual para irse está al lugar de hulguras"*. Y diziendo ansí, dizen que tocándole con los dedos a los cordenes, questaban atados de los quatro bracos manos y piez, y en ella dizen que abia mucha gente de guardia, questaban ya sentenciado el dicho *Tunapa* a muerte cruel. Como digo, que al amanecer, como a las cinco oras de la mañana, entraron en la laguna juntamente con el dicho mancebo, tendiendoles sobre el agua de la laguna la manta que traía, el qual manta ciruio en lugar de balca de cuya llegada en el dicho pueblo de *Carapuco* y prouincia della alteraron los curacas y principales della, por aber visto caher y derribarse ydolo dellos: dizen que como viento bolaron el dicho ydolo; en una puna donde jamás llegaban los ombres, estaba el dicho ydolo y guaca llorando, lamentandose como desterrado y la cabeza abajo, y por un yndio fueron hallados e oydos el dicno ydolo; por cuya coticia los sintieron grandemente los curacas de la llegada de *Tunapa*, de que, como dicho tengo, fue presso.

Dicen que el dicho *Tunapa*, después de haberse ya librado de las manos de aquelos bárbaros, estubo buen rato encima de vna peña llamado *Titicaca,* y después de allí dizen que pasó por *Tequeña*, hacia *Chacamarca*, en donde le bio un pueblo llamada *Tiyaguanaco*, que en ella dizen que estaban la gente de aquel pueblo entendiendo en sus borracheras y bayles, adonde dicho *Tunapa* a la despedida, lo han llegado a predicarles como solían hazer, el qual no fueron oydos; y dizen que de puro enojo les dijo, alsando los ojos al cielo en la lengua de aquella tierra. Y como se partió de aquel lugar, toda la gente questauan baylando se quedó hechas piedras combertiendose, que hasta el dia de oy se eha de ber. Remito á los que han pasado por allí.

Dizen quel dicho *Tunapa* pasó siguiendo al rrío de *Chacamarca,* hasta topar en la mar. Entiendo que pasó por el estrecho hacia la otra mar. Esto an averiguado por aquellos ingas antiquisimos.

Relación de antigüedades deste reino del Pirú.
Juan Santa Cruz Pachacuti, 1950: 209:213.

CREACIÓN DEL MUNDO Y LOS HOMBRES

Versión de Juan de Betanzos

En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú escura[7] y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente tenía cierto Señor que la mandaba y a quien ella era sujeta. Del hombre desta genta y del Señor que la mandaban no se acuerdan.[8] Y en estos tiempos que esta tierra era todo noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia quedicen de *Collasuyu*, un Señor que llamaron Con *Tici Viracocha*, el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como éste hubiese salido desta laguna, fuese de allí a un sitio ques junto a esta laguna, questá donde hoy día es un pueblo que llaman *Tiaguanaco*, en esta provincia ya dicha del Collao; y como allí fuese él y los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el sol y el día, y que al sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna. El cual Con *Tici Viracocha* dicen haber salido otra vez antes de aquella, y que todo lo dejó escuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este *Viracocha*, y como della estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió como antes había hecho, y a aquella gente primera y a su Señor, en castigo del enojo que le hicieron, hízolos que se tornasen piedra luego.

Así como salió y en aquella misma hora, como ya hemos dicho, dicen que hizo el el sol y día; y luna y estrellas; y que esto hecho, que en aquel asiento de *Tiaguanaco*, hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir, haciéndolo en esta manera: Que hizo de piedra cierto número de gente y un principal que la gobernaba y señoreaba y muchas mujeres preñadas y otras paridas y que los niños tenían en cunas, según su uso; todo lo cual ansí hecho de piedra, que lo apartaba a cierta parte; y que él luego hizo otra provincia allí en Tiaguanaco, formándolos de piedras en la manera ya dicha, y como los hobiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que se partiesen todos los

---

7 Oscura.

8 Concuerda con Cieza de León. Señorío de los Incas, cap III.

que él allí consigo tenía, dejando solos dos en su compañía, a los cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado a cada género, señalándoles y diciéndoles: *"éstos se llamarán los tales y saldrán del tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y ansí como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, ansí han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que ansí os he dicho y nombrado; e iréis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el sol sale), dividiéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deba de llevar"*.

E ansí se partieron estos *viracochas* que habéis oído, los cuales iban por las provincias que les había dicho *Viracocha*, llamando en cada provincia, ansí como llegaban, cada uno de llos, por la parte que iban a la tal provincia habían de salir, puniéndose cada uno destos *viracochas* allí junto al sitio do les era dicho que la tal gente de allí había de salir; y siendo ansí, allí este *Viracocha* decía en alta voz: *"Fulano, salid e poblad esta tierra que está desierta, porque ansí lo mandó el Con Tici Viracocha, que hizo el mundo"*. Y como estos ansí los llamasen, luego salían las tales gentes de aquellas partes y lugares que ansí les era dicho por el *Viracocha*. Y ansí dicen que iban estos llamando y sacando las gentes de las cuevas, ríos y fuentes e altas sierras, como ya en el capítulo antes déste habéis oído, y poblando la tierra hacia la parte do el sol sale.

E como el *Con Tici Viracocha* hobiese ya despachado esto, y ido en la manera ya dicha, dicen que los dos que allí quedaron con él en el pueblo de *Tiaguanaco*, que los envió asimismo a que llamasen y sacasen las gentes en la manera que ya habéis oído, dividiendo estos dos en esta manera: Que envió el uno por la parte y provincia de Condesuyo, que es, estando en este *Tiaguanaco* las espaldas do el sol sale, a la mano izquierda, para que ansímismo fuesen (a) hacer lo que habían ido los primeros, y que ansimismo llamasen los indios y naturales de la provincia de *Condesuyo*; y que lo mismo envió el otro por la parte y provincia de *Andesuyo*, que es a la otra manderecha, puesto en la manera dicha, las espaldas hacia do el sol sale.

Y estos dos ansí despachados, dicen que él a ansimismo se partió por el derecho hacia el Cuzco, que es por el medio destas dos provincias, viniendo por el camino real que va por la sierra hácia *Caxamalca*; por el cual camino iba él ansimismo llamando y sacandolas gentes en la manera que habéis oído. Y como llegase a una provincia que dicen *Cacha*, que es de indios *Canas*, la cual está diez y ocho leguas de la ciudad del Cuzco, este *Viracocha*, como hobiese allí llamado estos indios *Canas*, que luego como salieron, que salieron armados, y como viesen al *Viracocha*, no lo conociendo, dicen que se venían a él con sus armas todos juntos a matarle, y que él, como los viese venir ansí, entiendiendo a lo que venían, luego

improviso hizo que cayese fuego del cielo y que viniese quemando una cordillera de un cerro hacia de los indios estaban. Y como los indios viesen el fuego, que tuvieron temor de ser quemados y arrojaron las armas en tierra, y se fueron derechos al *Viracocha,* y como llegasen a él, se echaron por tierra todos; el cual, como ansí los viese, tomó una vara en las manos y fue do el fuego estaba, y dio en él dos o tres varazos y luego fue muerto. Y todo esto hecho dijo a los indios cómo él era su hacedor; y luego los indios *Canas* hicieron en el lugar do él se puso para que el fuego cayese del cielo y de alló partió a metalles, una suntuosa *guaca,* que quiere decir *guaca* adoratorio o ídolo, en la cual *guaca* ofrecieron mucha cantidad de oro y plata éstos y sus descendientes, en la cual *guaca* pusieron un bulto de piedra esculpido en una piedra grande de casi cinco varas de largo y de ancho una vara o poco menos, en memoria de este *Viracocha* y de aquello allí subcedido; lo cual dicen estar hecha esta *guaca* desde su antigüedad hasta hoy.[9] Y yo he visto el cerro quemado y las piedras dél, y la quemadura es de más de un cuarto de legua; y viendo esta admiración llamé en este pueblo de Chaca[10] indios e principales más ancianos, e preguntélles qué hobiese sido aquello de aquel cerro quemado, y ellos me dijeron esto que habéis oído. Y la *guaca* de este *Viracocha* está en derecho desta quemadura un tiro de piedra della, en un llano, y de la otra parte de un arroyo que está entre la quemadura y la *guaca.* Muchas personas han pasado este arroyo y han visto esta *guaca*; porque han oído lo ya dicho a los indios, y han visto esta piedra; que preguntando a los indios que qué figura tenía este *Viracocha* cuando ansí le vieron los antiguos, según que dello ellos tenían noticia, y diéronme que era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, questa vestidura traía ceñida; e que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote; y que andaba destocado, y que traía en las manos cierta cosa que ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traían en las manos. Y esta es la razón que yo desto tuve, según que los indios me dijeron. Y preguntéles cómo se llamaba aquella persona en cuyo lugar aquella piedra era puesta, y dijéronme que se llama *Con Tici Viracocha Pachayachachic*, que quiere decir en su lengua, Dios hacedor del mundo.

Y volviendo a nuestra historia, dicen que después de haber hecho en esta Provincia de *Cacha* este milagro, que pasó adelante, siempre entendiendo en su obra, como ya habéis oído, y como llegase a un sitio que agora dicen el Tambo de *Urcos*, que es seis leguas de la ciudad del Cuzco, subióse a un cerro alto y sentóse en lo más alto dél, de donde dicen que mandó que produciesen y saliesen de aquella altura los indios naturales

---

9 La descripción del ídolo que se venera en el interior del adoratorio de Cacha la hace también Cieza de León.

10 Betanzos y Cieza de León, vieron ciertas piedras calcinadas de una erupción volcánica.

que allí residen el día de hoy. Y porque este *Viracocha* allí se hubiese sentado, le hicieron en aquel lugar una muy rica y suntuosa guaca, en la cual *guaca*, porque se sentó en aquel lugar este *Viracocha*, pusieron los que la edificaron un escaño de oro fino, y el bulto que en el lugar deste *Viracocha* pusieron le sentaron en este escaño; el cual bulto de oro fino, en la parte del Cuzco que los chrupsianos hicieron cuando le ganaron, (valió o pesó) diez y seis o diez y ocho mil pesos. Y de allí el *Viracocha* se partió y vino haciendo sus gentes, como ya habéis oído, hasta que llegó al Cuzco; donde llegado que fue, dicen que hizo un Señor, al cual puso por nombre *Alcaviza*, y puso nombre ansímesmo a este sitio, do este Señor hizo, Cuzco; y dejando orden como después quél pasease produciese los orejones, se partió adelante haciendo su obra. Y como llegase a la provincia de Puerto Viejo, se juntó allí con los suyos que ante él inviaba en la manera ya dicha, donde como allí se juntasen, se metió por la mar juntamente con ellos, po do dicen que andaba él y los suyos por el agua ansí como si anduviera por tierra. Otras muchas cosas hobiera aquí más escripto desde *Viracocha*, segun que estos indios me han informado dél, sino, por evitar prolijidad y grandes idolatrías y bestialidad, no las puse; donde le dejaremos y hablaremos del producimiento de los orejones de la ciudad del Cuzco, que ansimesmo (usan) y siguen la bestialidad e idolatría y bárbara que ya habéis oído.

Suma y narración de los Incas, 1550.

(Betanzos, 1924: 82-89)

TICIVIRACOCHA

Versión de Pedro de Cieza de León

De lo que dicen estos naturales de Ticiviracocha, y de la opinión que algunos tienen que atravesó un Apóstol por esta tierra, y del templo que hay en Cáchan y de lo que allí pasó.

Antes que los Incas reinasen en los reinos ni en ellos fuesen conocidos, cuentan estos indios otra cosa muy mayor que todas las que ellos dicen, porque afirman questuvieron mucho tiempo sin ver el sol y que, padeciendo gran trabajo con esta falta, hacían grandes votos e plegarias a los que ellos tenían por dioses, pidiéndoles la lumbre de que carecían; y questando desta suerte salió de la isla de Titicaca, questá dentro de la gran laguna del Collao, el sol muy resplandeciente, con que todos se alegraron.[11] Y, luego questo pasó, dicen que de hacia las partes del Mediodía vino y remanesció un hombre blanco de crecido cuerpo, el cual en su aspecto y persona mostraba gran autoridad y veneración, y queste varón que así vieron tenía tan gran poder que de los cerros hacía llanuras y de las llanuras hacía cerros grandes, haciendo fuentes en piedras vivas; y como tal poder reconociesen llamábanle Hacedor de todas las cosas criadas, Principio dellas, Padre del sol, porque, sin esto, dicen que hacía otras cosas mayores, porque dio ser a los hombres y animales; y que, en fin, por su mano les vino notable beneficio. Y este tal, cuentan los indios que a mí me lo dixeron, que oyeron a sus pasados, que ellos también oyeron en los cantares que ellos de lo muy antiguo tenían, que fue de largo hacia el Norte haciendo y obrando estas maravillas por el camino de la serranía y que nunca jamás lo volvieron a ver. En muchos lugares diz que dio orden a los hombres cómo viviesen y que les hablaba amorosamente y con mucha mansedumbre, amonestándoles que fuesen buenos y los unos a los otros no se hiciesen daño ni injuria, antes, amándose, en todos obiese caridad. Generalmente le nombran en la mayor parte *Ticiviracocha*, aunque en la provincia del Collao le llaman *Tuapaca*, y en otros lugares della *Arnauan*.[12] Fuerónle en muchas partes hechos templos, en los cuales pusieron bultos de piedra a su semejanza, y delante dellos hacían sacrificios: los bultos

11 Toca esta misma materia en el capítulo CIII, de la citada parte.

12 En el capítulo LXXXIV, dice que Ticiviracocha era el nombre que le daban al Hacedor, valle de Xauxa.

grandes questán en el pueblo de *Tiahuanacu*[13] se tiene que fue (ron hechos) desde aquellos tiempos: y aunque, por fama que tienen de lo pasado, cuentan esto que digo de *Ticiviracocha*, no saben decir dél más ni que volviese a parte ninguna deste reino.

Sin esto, dicen que, pasados algunos tiempos, volvieron a ver otro hombre semejable al questá dicho, el nombre del cual no cuentan, y que oyeron a sus pasados por muy cierto que por donde quiera que llegaba y hobiese enfermos los sanaba y a los ciegos con solamente palabras daba vista; por las cuales obras tan buenas y provechosas era de todos muy amado; y desta manera, obrando con su palabra grandes cosas, llegó a la provincia de los *Canas*, en la cual, junto a un pueblo que ha por nombre *Cacha,* y que en él tiene encomienda el capitán Bartolomé de Terrazas, levantándose los naturales inconsideradamente fueron por él con voluntad de lo apedrear y, conformando las obras con ella, le vieron hincado de rodillas, alzadas las manos al cielo, con que invocaba el favor divino para se librar del aprieto en que se veía. Afirman estos indios más, que luego pareció un fuego del cielo muy grande que pensaron ser todos abrasados; temerosos y llenos de gran temblor fueron para el cual así querían matar y con clamores grandes le suplicaron de aquel aprieto librarlos quisiese, pues conocían por el pecado que habían cometido en lo así querer apedrear, les venía aquel castigo. Vieron luego que, mandando al fuego que cesase, se apagó, quedando con el incendio consumidas y gastadas las piedras de tal manera que ellas mismas se hacían testigos de haber pasado esto que se ha escripto, porque salían quemadas y tan livianas, que aunque sea algo crecida es levantada con la mano como corcha. Y sobre esta materia dicen más: que saliendo de allí fue hasta llegar a la costa de la mar, adonde, tendiendo su manto, se fue por entre sus ondas y que nunca jamás paresció ni le vieron; y como se fue le pusieron por nombre *Viracocha,* que quiere decir espuma de la mar. Y luego questo pasó se hizo un templo en este pueblo de *Cacha*, pasado un río que va junto a él, al Poniente, adonde se puso un ídolo de piedra muy grande en un retrete algo angosto; y este retrete no es tan crecido y abultado como los questán en *Tiahuanaco* hechos a remembranza de *Ticiviracocha*, ni tampoco parece tener la forma del vestimento que ellos.[14] Alguna cantidad de oro en joyas se halló cerca dél.

Yo pasando por aquella provincia, fui a ver este ídolo,[15] porque los españoles publican y afirman que podría ser algún apóstol; y aún a muchos oí decir que tenía cuentas en las manos, lo cual es burla, si yo no tenía los

---

13 De estas estatuas habla en el capítulo CV. *De la Primera parte de su Crónica.*

14 Escribe Cieza en el capítulo XCVII de la *Primera Parte de la Crónica del Perú: En el pueblo de Chaca* (por Cacha*) había grandes aparentes hechos por Tapainpa Yupanque (*Túpac Inca *Yupanqui).*

15 *Yendo yo el año 1549 a las Charcas, a ver las provincias y ciudades que en aquella tierra hay... Primera parte de la Crónica del Perú, cap, CCV.*

ojos ciegos, porque aunque mucho lo miré no pude ver tal ni más de que tenía puestas las manos encima de los cuadriles, enroscados los brazos y por la cintura señales que debrían significar como que la ropa que tenía se prendía con botones. Si éste o el otro fue alguno de los gloriosos apóstoles que en el tiempo de su predicación pasaron a estas partes, Dios todopoderoso lo sabe, que yo no sé que sobre esto me crea más de que, a mi creer, si fuera apóstol, obrara con el poder de Dios su predicación en estas gentes, que son simples y de malicia, y quedara reliquia dello o en las Escrituras Santas lo halláramos escrito; mas lo que vemos y entendemos es que el Demonio tuvo poder grandísimo sobre estas gentes, permitiéndole Dios; y en estos lugares se hacían sacrificios vanos y gentílicos; por donde yo creo que hasta nuestros tiempos la palabra de Santo Evangelio no fue vista ni oída; en los cuales vemos ya del todo profanados sus templos y por todas partes la Cruz gloriosa puesta.

Yo pregunté a los naturales de *Cacha,* siendo su cacique o señor un indio de buena persona y razón llamado don Juan, ya cristiano, y que fue en persona conmigo a mostrarme esta antigualla, en remembranza del cuál Dios habían hecho aquel templo, y me respondió que de *Ticiviracocha.* Y, pues tratamos deste nombre de *Viracocha,* quiero desengañar al lector del creer que el pueblo tiene que los naturales pusieron a los españoles por nombre *Viracocha,* ques tanto decir como espuma de la mar; y cuanto al nombre es verdad, porque *vira* es nombre de manteca, y *cocha* de mar; y así, pareciéndoles haber venido por ella, les habían atribuido aquel nombre. Lo cual es mala interpretación, según la relación que yo tomé en el Cuzco y dan los orejones; porque dicen que luego que en la provincia de *Caxamarca* fue preso *Atahuallpa* por los españoles, haciendo habido entre los dos hermanos *Huascar* Inca, único heredero del imperio, y *Atahuallpa,* grandes guerras y dádose capitanes de uno contra capitanes de otro muchas batallas, hasta que en el río de Apurimac, por el paso de *Cotabamba,* fue preso el rey *Huascar* y tratado cruelmente por *Calicuchima,* sin lo cual el *Quisquiz* en el Cuzco hizo gran daño y mató, según es público, treinta hermanos de Huascar e hizo otras crueldades en los que tenían su opinión y no se habían mostrado favorables a *Atahuallpa*; y como andando en estas pasiones tan grandes hobiese, como digo, sido preso *Atahuallpa* y concertado con él Pizarro que le daría por su rescate una casa de oro, y para traelle fuesen al Cuzco Martín Bueno, Zárate y Moguer, porque la mayor parte estaba en el solene templo de *Curicancha*; y como llegasen estos cristianos al Cuzco en tiempos y coyunturas que los de la parte de Huascar pasaban por la calamidad dicha y supiesen la prisión de *Atahuallpa,* holgáronse tanto como se puede significar; y así, luego, con grandes suplicaciones imploraba (n) su ayuda contra *Atahuallpa* su enemigo, diciendo ser enviado por mano de su gran dios *Ticiviracocha* y ser hijos suyos; y así

luego les llamaron y pusieron por nombre *Viracocha.* Y mandaron al gran sacerdote, como a los demás ministros del templo, que las mugeres sagradas se estuviesen en él, y el *Quizquiz* les entregó todo el oro y plata. Y como la soltura de los españoles haya sido tanta y en tan poco hayan tenido la honra ni honor destas gentes, en pago del buen hospedage que les hacían y amor con que los servían, corrompieron algunas vírgenes y a ellos tuviéronlos en poco; que fue causa que los indios, por esto y por ver la poca reverencia que tenían a su sol y cómo sin vergüenza ninguna ni temor de Dios violaban[16] sus *mamaconas,* que ellos tenían por gran sacrilegio, dijeron luego que la tal gente no eran hijos de Dios, sino peores que *Supais*, que es nombre del Diablo; aunque, por cumplir con el mandado del señor *Atahuallpa,* los capitanes y delegados de la cibdad los despacharon sin les hacer enojo ninguno, enviando luego (el) tesoro. Y el nombre de *Viracocha* se quedó hasta hoy; lo cual, según tengo dicho, me informaron ponérselo por lo que tengo escripto y no por la significación que dan de espuma de la mar. Y, con tanto, contaré lo que entendí del origen de los Incas.

El señorío de los Incas.

Pedro de Cieza de León, 1967: 8-13.

[16] Violaban. Uso de las mujeres dedicadas al culto religioso.

QUE TRATA QUE SEA PROPIAMENTE TITICACA, Y LO QUE ALLÍ IZO EL INGA

Versión de Alonso Ramos Gavilán

No es cossa nueva tomar los lugares nombre de otros entre ellos más eminentes, y aún las aguas se intitulan de las tierras por donde corren, o a que están vezinas. El mar Océano, y Mediterráneo toman estos nombres de las tierras donde baten, y el mar bermejo se llaman en Hebreo *Suph*, que es tanto como mar de juncales o carrisales, por los muchos que en él se crían, el fuego con el vidrio forma un color rojo, y de sangre muy parecido al del mar bermejo, que también se le da este nombre por el color que tiene. Mar salado tiene este apellido, de un lugar llamado cuidad de Sal, de quien hazen memoria las divinas letras en el capítulo undésimo de Josué; Hija de Sión llaman los Profetas a la grande, y populosa ciudad de Hierusalén, por tener por tan vezino al monte de Sión; llámase nuestra laguna e ysla Titicaca, por una peña llamada assí, que significa peña donde anduvo el gato, y dio gran resplandor. Para inteligencia desto se a de advertir que *Titi* en lengua Aymara, es lo mismo que gato montés, a quien comúnmente los Indios en la lengua general Quichua llaman *Oscollo*, y *Kaca* significa peña, y juntas las dos dicciones Titicaca, significa lo que emos dicho. Fingen estos Indios que en tiempos passados se vio un gato en la peña con gran esplandor, y que de ordinario la paseava; de aquí tomaron motivo para dezir que era peña donde el Sol tenía sus palacios, y assí fue el mayor, y más solene adoratorio que tuvo el Reyno dedicado a este Planeta, que siempre a engendrado grandes zelos en Dios haziéndole los hombres competidor suyo, de no averle adorado Job, hazía cargo a Dios para que le aligerasse las penas que padecía. *Si vidi solem cum fulgeret.*[17] Considerada la etimología desde nombre Titicaca, y de lo que del gato dizen, me parece aver sido el dominio, que como para engañar a Eva se vistió en trage de animal ladrón, acudiendo también a pintar su gran ingratitud, en el que es vivo jeroglífico della; sino es que ya aquel gato fuesse el animal que llamamos *Carbunco*, porque en este Reyno, ay gran noticia dellos, y en la ciudad de *Guánuco* oy dezir a muchas personas fidedignas averlos visto de

[17] Job. 31,26

noche, y que guiados de su resplandor avían ydo en su segimiento, hallándose burlados después, porque este animal tiene tal instinto, que con una cortina, o funda bellossa que le dio naturaleza cubre la piedra quando siente que por ella van en su segimiento, y alcance. Tiénese por muy sin duda aver tenido el Inga algunas destas piedras, en particular una muy grande que llamavan *Intíptoca*, que es lo mismo que cosa escupida del Sol.

Otra etimología ay deste nombre *Titicaca,* o *Titikaka*, titi significa cobre, plomo, o estaño, y *kaka*, peña, y juntos las dos dicciones significan peña de cobre, plomo, o estaño que es el lugar determinado donde estava el altar, y adoratorio del Sol. La frente desta peña mira hazia la costa del mar del Sur, tiene las espaldas hazia el medio día, la concavidad della es poca y no de provecho alguno, en el convexo haze una manera de terrapleno de peña viva, cuya halda llega, a besar el agua, en una ensenada que la laguna haze, donde se ven los molles, alisos, y otros árboles que plantó el Inga, de suerte que la faz de Titicaca está a lo que la vista juzga en frente del camino, entre Juli, y Pomata pueblos muy conocidos en la Provincia de Chucuito, y assí la peña viene a estar no al principio, ni al medio sino casi al cavo de la isla hazia el occidente, para llegar a ella se caminan desde el primer desembarcadero legua, y tres cuartos. De su naturaleza no tiene cosa que despierte el desseo de verla, antes es notablemente desproporcionada, poco apazible, y a la traca de un sobresejo, o padrastro que haze la tierra con el qual corren peñascos contiguos, disformes, y mal compuestos. Finalmente ella es cosa que ni arrebata la vista, ni reparan los ojos en ella, si no se va con advertencia, y de propósito de verla. Tiene delante una gran pampa o llanada que sirvió de simenterio, es de tierra fácil, y ligera, y aún dicen ser trayda a mano, porque muchas vezes el Inga por que no estuviessen los Indios ociosos, les hazía mudar piedras de una parte a otra, y llevar tierra que tenía por buena a otra donde no la avía tal para fertilizar sus campos, y ésta es cossa muy averiguada en el Pirú. Y yo e visto en los valles junto a la Barranca entre Guaura, y Chancay, un cerro pequeño hecho a mano de tierra de Quito, y en la ciudad del Cuzco se ve otro junto a la fortaleza, porque aborrecía el Inga tanto como esto la ociosidad, madre de todos los vicios. Nunca a querido Dios consentirla en los suyos, que de darle assiento en un alma se viene a apolillar, de suerte que no sirve de cosa. Pintó un curioso por jeroglífico del ocio, una capa encerrada en un cofre, que con la brevedad que ésta se pierde herida de la polilla, assí el ocioso queda para nada. Desde el principio del mundo mostró Dios la enemistad que a la ociosidad tuvo, pues criando al hombre Príncipe del universo, y dándole un alcásar, y casa de recreación como el Parayso fue con condición que trabajasse.[18] *Ut*

[18] Gen. 2,15

operaretur, et custodirect illum. Bestias fieras llamó nuestro padre San Agustín los vicios, y codicias desordenadas que de vivir holgado aquel pueblo, y en descansado ocio nacerían, que despedaçassen sus almas. Y la deshonestidad su principio tuvo en el ocio, y aun Ovidio lo conoció, y assí vino a dezir.

Quam platanus rivo gaudet, quam poopulus unda,
Tam Venus otia amat.

Y no ay que dudar sino que enfrena a los vicios la ocupación, bien lo dixo esotro Poeta Gentil e su versito.

Otia si tollas, periere Cupidinis arcus.

Y otro Poeta Christiano dixo agudamente:

Semper agas aliquid, corrumpunt otia mentem,

Desidia est causa omnis, caputque mali.

De los malos entendimientos destos indios no ay que buscar causa, estando tan a la mano su ociosidad, en cuya compañía aun los grandes ingenios an peligrado con agudeza lo dixo Ovidio en la elegía XIII del libro 5 de *Tristibus*.

Adde quod ingenium, longa rubigine lassum.
Torpet, e multo quam fuit ante minus,
Fertilis assiduo, si non renovetur aratro,
Nil nisi cum spinis gramen habebit ager,
Vertitur in teneram cariem, rimisque dehiscet
Si qua diu solitis cimba vacavit aquis

Esta es sentencia verdadera, y en esto concuerdan todos los dotores, y no ay que dudar sino que en este vicio está toda nuestra perdición, bien claramente lo dize, y afirma San Lourencio Justiniano[19]: *Sicut aqua quae caret de cursu, ac iacet in foveis putrescit, ac humano asui aliena efficitur, repleturque animalibus venenatis, et noxijs, ita et corpus otij tabe confectum, concupiscentiam carnalium parit insanam.* Todos los dotores están desde sentimiento, en especial son Crisóstomo en la homilía 16 sobre la epístola ad Ephesios, y Nuestro padre san Agustín en el libro de vera religione capítulo 35, y las letras humanas están tan mal con la ociosidad que no

19 Lib 4 de perfec graduum.

acaban de condenarla, y a cada paso hallamos sentencias que la repruevan. Bolviendo pues a la llanada de Titicaca de donde salimos, digo que en aquesta pampa o llanada se an hallado muchos Idolos de oro, y vasos curiosos de barro con otras menudencias del tiempo antiguo, vense las catas que se an dado por buscar los tesoros que en sus sepulcros enterravan los indios, está ya la pampa con el tiempo cubierta de mucha maleza, en especial de icho, o esparto de la tierra. Al lado derecho, como treynta passos de la peña a lo descubierto hazia el medio día están las casas del Sol, del trueno, y del relámpago, a quien los Indios respetavan mucho. Más adelante dellas, en la barranca que cae en frente del camino (entre Juli y Pomata) está la despensa del Sol, que si el tiempo no la uviera desbaratado, tenía la vista en qué entrenerse en sus edificios, y trasa, que era como un laberinto, por los innumerables retretes que tenía, que los Indios llaman *Chingana,* que quiere decir, lugar donde se pierden. Tiene en medio un vergel con su alameda de alisos, cuya continua frescura sustenta un dulce manantial de agua, que allí rebienta. A lo sombrío destos árboles labró el Inga unos curiosos de piedra para el Sol, y su culto; otros edificios ay hazia vertientes de la isla, que miran al camino de *Omasuyo*, a todo esto se entra por aquella puerta ya dicha *Kentipuncu*, que está dozcientos passos antes de la peña, donde el Inga se descalsó la primera vez, que allí puso los pies; y a se de advertir, que no porque allí uviesse puerta, se descalsó antes porque hizo aquel acto de devoción, edificaron la puerta; al lado derecho de la qual se ven ciertos caserones, que eran en aquel tiempo casas de habitación de los ministros del santuario, y de las vírgenes dedicadas al Sol. Poco adelante (passada la puerta) parece una peña viva, sobre que passa la senda hazia el falso santuario en esta peña están los rastros de pies humanos, de que ya emos tratado. Antes de llegar a este adoratorio, se avía de passar por tres puertas, que distavan las unas de las otras poco más de veynte passos; la primera, se llamava *Pumapuncu*, que suena lo mismo, que puerta del León porque avía allí un León de piedra, que dezían guardava la entrada, y en ésta antes de passar, se hazía una expiación de pecados, confessándolos al Sacerdote que allí residía.

La segunda puerta, tenía por nombre *Kentipuncu,* por estar matizada toda de plumas de tominejos, a quien ellos llaman *Kenti*, aquí bolbían de nuevo a confessarse con otro Sacerdote, que guardava aquella puerta, éste aconsejava a los peregrinos fuessen con devoción si querían ser favorecidos del Sol a quien yvan a adorar.

De la tercera puerta era el nombre *Pillco-puncu*, que suena puerta de esperansa, estava adornada con plumas verdes de un pájaro muy estimado, que se trae de los *Chunchos* llamado *Pillco*, que haze muchos visos, en esta puerta que era la última, el Sacerdote custodio della persuadía con gran eficacia, al peregrino, hizieese muy reguroso examen de conciencia,

porque no avía de pasar teniéndola agravada, y assí hazía otra reconciliación con el Sacerdote para esto dedicado. Buena leción para los indevotos caminantes y peregrinos, que ni aún en días de precepto quieren oír la missa, y qué afrenta general para aquellos que de año a año y esto forsados hazen su confessión a buela pie, gastando mucho tiempo en cuentas dos maravedís de hazienda recateando un rato para ajustar las de su alma.

Historias del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana.
Ramos Gavilán, 1998: 89-95.

FÁBULA DE LA SEGUNDA EDAD Y CREACION DESTOS BARBAROS INDIOS, SEGÚN ELLOS LO TIENEN

Versión de Pedro Sarmiento de Gamboa.

Dicho es cómo por diluvio humo *pachacuti* todo fue destruido; es pues, agora de saber quel *Viracocha Pachayachachi,* cuando destruyó esta tierra, como se ha contado, guardó consigo tres hombres, el uno de los cuales se llamó *Taguapácac,* para que le sirviesen y ayudasen a criar las nuevas gentes que había de hacer en la segunda edad, después del diluvio. Lo cual hizo desta manera. Pasando el deluvio y seca la tierra, determinó el *Viracocha* de poblarla segunda vez, y para hacerlo con más perfición determinó criar luminarias que diesen claridad. Y para lo hacer, fuese con sus criados a una gran laguna que está en el Collao, y en la laguna está una isla llamada Titicaca, que quiere decir montes de plomo, del cual tratamos en la primera parte. A la cual isla se fue *Viracocha*, y mandó que luego saliese el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo; y así fue hecho. Y dicen que crió a la luna con más claridad que sol, y que por esto el sol, invidioso al tiempo que iban a subir al cielo, le dio con un puñado de ceniza[20] en la cara, y que de allí quedó obscurecida, de la color que agora parece. Es esta laguna frontero de Chucuito, pueblo del Collao, cincuenta y siete leguas del Cuzco, al sur. Y como *Viracocha* mandase algunas cosas a sus criados, el *Taguapaca* fue inobediente a los mandamientos de *Viracocha.* El cual, por esto indignado contra *Taguapaca*, mandó a los otros dos que lo tomasen, y, atado de pies y manos, lo echaran[21] en una balsa en la laguna; y así fue hecho. E yendo *Taguapaca* blasfemando del *Viracocha* por lo que en él hacía, y amenazando que él volvería a tomar venganza dél, llevado del agua por el desaguadero de la mesma laguna, adonde no fué visto más por muchos tiempos. Y esto hecho, *Viracocha* fabricó en aquel lugar una solemne *guaca.* Y dejando la isla, pasó por la laguna a la tierra firme, y llevando en su compañía a los dos criados que había conservado, fuése a una siento que agora llaman *Tiaguanaco*, que es de la provincia de Collasuyo, y en este lugar esculpió y dibujó en unas losas grandes todas las naciones que pensaba criar. Lo cual hecho, mandó a sus dos criados que

---

20 En el texto dice tierra y en margen, como condición, ceniza.

21 De la edición original, echaron.

encomendasen a la memoria los nombres quél les decía de aquellas gentes que allí había pintado, y de los valles y provincias y lugares de donde los tales habían de salir, que eran los de toda la tierra. Y a cada uno dellos mandó ir por diferente camino, llamando las tales gentes y mandándolas salir, procrear y henchir la tierra. Y los dichos criados suyos, obedeciendo el mandamiento de *Viracocha,* dispusiéronse al camino y obra, y el uno fue por la sierra o cordillera que llaman de las cabezadas de los llanos, sobre el Mar del Sur, y el otro por la sierra que cae sobre las espantables montañas que decimos de los Andes, situada al levante del dicho mar. Por estas sierras iban caminando y a voces altas diciendo: *¡Oh vosotros, gentes y naciones, oíd y obedeced el mandato del Ticci Viracocha Pachaya (chá) chic, el cual os manda salir, multiplicar y hinchir la tierra!* Y el mismo *Viracocha* iba haciendo lo mesmo por las tierras intermedias de sus dos criados, nombrando todas las naciones y provincias por donde pasaban. Y a las voces que daban, todo lugar obedeció, y así salieron unos de lagos, otros de fuentes, valles, cuevas, árboles, cavernas, peñas y montes, y hinchieron las tierras y multiplicaron las naciones que son hoy en el Pirú.

Otros afirman que esta creación el *Viracocha* la hizo desde el sitio de *Tiaguanaco*, adonde, habiendo formado al principio unos bultos de jayanes, y pareciéndole desproporcionados[22] los tornó a hacer de su estatura —era, según dicen, el *Viracocha* de mediana dispusición de las nuestras, y formados, les dio spíritu, y que de allí se partieron a poblar las tierras; y como antes de partirse fuesen de una lengua, y hiciesen en *Tiaguanaco* los edificios cuyas ruinas agora se ven, para morada del *Viracocha* su hacedor, en partiéndose variaron las lenguas, notándolos frases de fieras, tanto que, tornándose a topar después, no se entendían los que antes eran parientes y vecinos.

Sea de una manera o de otra, que en fin todos concuerdan en que la creación destas gentes la hizo el dicho *Viracocha*, el cual tienen noticia que fue un hombre de mediana estatura, blanco y vestido de una ropa blanca a manera de alba ceñida por el cuerpo, y traía un báculo y un libro en las manos.

Y tras esto cuentan un estraño caso, que, como después quel *Viracocha* crió todas las gentes, viniese caminando, llegó a un asiento donde se habían congregado muchos hombres de los por él criados; este lugar se llama agora el pueblo de *Cacha*. Y como *Viracocha* llegó allí, y los habitadores lo extrañasen en el hábito y trato, murmuraron dél y propusieron de lo matar desde un cerro que allí estaba. Y tomadas las armas para ello, fue entendida su mala intención por el *Viracocha*. El cual hincando de rodillas

22 En el manuscrito, despropoancidos.

en tierra en un llano, levantadas las manos puestas y rostro al cielo, bajó fuego de lo alto sobre los que estaban en el monte y abrasó todo aquel lugar; y ardía la tierra y piedras como paja. Y como aquellos malos hombres temiesen aquel espantable fuego, bajaron del monte y echáronse a los pies de *Viracocha*, pidiéndole perdón de su pecado. Y movido el *Viracocha* a compasión, fue al fuego y con el bordón lo mató. Mar el cerro quedó abrasado de manera que las piedras quedaron tan leves por la quemazón, que una piedra muy grande, que un carro no la meneara, la levanta fácilmente un hombre. Esto se vee hoy; que es cosa maravillosa de ver aquel lugar y monte, que tendrá un cuarto de legua, abrasado todo, que está en el Collao.

Después de lo cual *Viracocha*, prosiguiendo su camino, llegó al pueblo de *Urcos,* seis leguas de Cuzco al austro. Y estando allí algunos días, fue servido bien de los naturales de aquel asiento. Y como de allí se partió, le hicieron una célebre *guaca* o estatua para le adorar y ofrecer dones, a la cual estatua en los tiempos futuros los ingas ofrecieron muchas cosas ricas de oro y otros metales, y sobre todo un escaño de oro, el cual después, cuando los españoles entraron en el Cuzco, hallaron y partieron entre sí, que valió diez y siete mil pesos; tomólo para sí por joya del general el marqués Don Francisco Pizarro.

Tornando, pues, al propósito de la fábula, *Viracocha* prosiguió su camino, haciendo sus obras e instruyendo las gentes criadas. Y desta manera llegó a las comarcas donde es agora *Puerto Viejo* y *Manta*, en la línea equinoccial, adonde se juntó con sus criados. Y quiriendo dejar la tierra del Pirú, hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les habían de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijesen que ellos eran el *Viracocha*, su criador, y que no lo creyesen, y quél en los tiempos venideros les enviaría sus mensajeros, para que los amparasen y enseñasen. Y esto dicho, se metió con sus dos criados por la mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra, sin hundirse. Porque iban caminando sobre las aguas como espuma, le llamaron *Viracocha,* que es lo mesmo que decir grasa o espuma del mar. Y al cabo de algunos años quel *Viracocha* se fue, dicen que vino el *Taguapaca*, que *Viracocha* mandó echar en la laguna de Titicaca del Collao, como se dijo arriba, y que empezó con otros a predicar quél era el *Viracocha.* Mas aunque al principio tuvieron suspensas las gentes, fueron conocidos al fin por falsos, y burlaron dellos.

Esta fábula ridícula tienen estos bárbaros de su creación, y afírmanla y créenla, como si realmente así la vieran ser y pasar.

Segunda parte de la Historia General llamada Indica.
Pedro Sarmiento de Gamboa. Sarmiento, 1947: 49-59.

CREACIÓN DEL MUNDO[23]

Versión de Víctor Ochoa Villanueva

Muchos milenios atrás no existía vida por largo tiempo, no había tierra, lago, cielo, luna, ni sol; en su lugar, solamente había un espacio donde se encontraba el *Apu Qullana Awki*, señor padre divino.

Este ser que ocupaba el espacio, decidió crear el universo y tomó el transparente infinito, juntándole con un soplo dijo: *Este será el cielo.* Y se hizo el cielo tomando la forma bella de color azul.

Posteriormente, cuando ya existía el cielo, dijo: *Warawarankaxa lurasphana*, que se hagan las estrellas. Escupió en el aire, botando saliva con muchas partículas y, éstas tomaron la forma de estrellas y cometas. Luego el Apu Qullana Awki, empezó a juntar la parte gaseosa que había en el cielo y la amasó en su mano resultando la tierra sólida, sin el líquido ni las plantas, entonces, viendo que la tierra era árida y seca, escupió sobre ella diciendo: *Uraqixa alinaka, quqanaka achuqayphana, umasa utjarakphana.* y se formaron los ríos, el lago y mares; del suelo también brotaron muchas plantas y árboles.

Siguiendo su paciente trabajo de creación, el Apu Qullana Awki, hizo muchas variedades de animales, entre los que había un par de llamas, vicuñas, zorros, zorrinos, animales acuáticos, pájaros que volaban por el aire, etc. A cada grupo les dio su respectivo dominio, los animales cuadrúpedos debían tener como dominio la tierra, los pájaros y demás aves debían dominar el aire, los peces el agua.

Después de haber creado todo, maravillado, admiró el universo; pero de pronto, advirtió que le faltaba algo; otro ser que estaría a cargo de todas las maravillas creadas: Modeló en piedra una imagen a su semejanza y, cuando estaba terminado, cogió el agua y la puso dentro del cuerpo de la imagen y, con un soplo de aliento, creó al hombre. A éste le llamó jaqi, hombre.

El Apu Qullana Awki, para instalar su trono, escogió el lugar del altiplano desde donde guiaba y continuaba su plan de creación.

---

23 Víctor Ochoa Villanueva, ha procedido a revisar las versiones de sus textos anteriormente publicados, de modo se trata de una edición bastante cuidada respecto a su amplia producción.

Jaqi, los animales y demás seres vivían en el paraíso del altiplano creado por dios. Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo, vio que *Jaqi* estaba solo, no tenía con quién dialogar, y a la petición de este hombre, el *Apu Qullana Awki* tomó parte de las plantas maravillosas y, de sus savias, amasó y modeló a la imagen del hombre; luego tomó el *qallu jaraphi*, la costilla más pequeña del hombre; la sacó y la puso dentro de la figura modelada y, con un soplo en la nariz, creó a la pareja, a este nuevo ser la llamó *warmi*, mujer.

Cuando creó al hombre y a la mujer, le dijo: *Sarapxma ukata aka pacha phuqantayapxma: jumanakaxa Awki taykapapxätawa. Vayan y pueblen todo el universo; ustedes serán padre y madre de todas las generaciones.* Les enseñó todo el paraíso que había en el altiplano y les dijo: *Este será el lugar más sagrado, y porque me he compadecido de haber creado y visto mis maravillas en esta tierra, será llamado Qullana, divino, en medicina, dando honor a mi nombre.*

Así nació el pueblo del *Apu Qullana*, después se fue a una montaña bien alta a fin de continuar con la ordenación de las maneras de vivir, demás costumbres y leyes que debían tener los hombres.

(Este es uno de los mitos más comunes que existen sobre la creación del mundo, aunque hay ciertas variaciones pequeñas de sector a sector y hasta de informante a informante).

En el sector de Juli, la gente dice que el Dios creador del mundo fue el *Achachila*, Abuelo, reconocido como el ser superior del cielo, fue éste ser el que creó todo lo que existe en el universo. En ese tiempo los habitantes del mundo y demás seres estuvieron durante mucho tiempo en oscuridad, es decir, en tiempo de *ch'amaka pacha*, tiempos oscuros, no había sol ni luna.

A causa del pecado de la gente, Dios se encolerizó y creó el sol y la luna a fin de poner fin a la maldad del mundo. Los hombres de buena voluntad, que eran mensajeros del Dios *Achachila*, hicieron conocer a los hombres predicando en todo lugar el mensaje de Dios. Estos hombres decían: *Wanipxma taqi jani wali luratanakamata; jani Achichilasaru phiñasiyapxañaniti. Arrepiéntanse de todas las maldades que están haciendo; no hagamos enojar a nuestro Señor Achachila.* La gente creyó que el sol y la luna saldrían del lado del Oeste, la puesta del sol, y empezaron a construir sus casas con materiales impenetrables por los rayos del sol para evitar que sean quemados, las puertas de las casas de piedra estaban dirigidas hacia el Este.

Cuando se creó el sol y la luna, éstos salieron en la dirección opuesta al imaginado por los hombres malvados, es decir, en vez de salir

del Oeste, pronosticado por la gente, salió del Este, que era considerado como la puesta. Entonces, la gente que había construido sus casas con la puerta hacia el Este quedó petrificada en el interior de sus habitaciones, muchos fueron sorprendidos en la superficie de la tierra, otros apenas pudieron fugar al escondite construido. Estos fugitivos son los *jintilis* que todavía viven dentro de las chullpas.

Algunos aimaras, dicen que cada creación duró mucho tiempo, es decir que para crear el universo, Dios demoró muchos años, de la misma manera que para crear el cielo y demás seres. De tal manera que, cuando existía el universo con todos los seres vivientes, para crear el sol y la luna Dios demoró miles de años. Durante este tiempo, la gente y demás seres tuvieron que vivir en oscuridad. A este tiempo le llaman, los aymaras, *ch'amaka pacha*, tiempos oscuros.

Otras de las variaciones que hacen referencia los habitantes de las orillas del lago Titicaca es que la creación del mundo duró muchos siglos. Durante este tiempo el Apu Qullana Awki, creó todos los seres vivientes, mares, árboles frutales y demás plantas que producían vestidos para los hombres, el sol, la luna, las estrellas, etc. Todo lo que hoy está ocupado por el lago, era un valle muy hermoso que albergaba a habitantes del altiplano. No había odio, hambre ni la menor riña entre los hombres. Todo era alegría y felicidad. Lo único que tenían que hacer los hombres era cumplir con la ley del *Apu Qullana Awki* que decía: *Janiwa qullu patxaru mistupxaniti, Santu chiqaru, ukansti Tatitunakana utjañapawa wakichatäski, janipuñiwa aka qullu mistsuñsa yant'apxanitixa, jiwarapxaniwa. No subirán a la colina alta, lugar santo, donde está instalado el trono de Dios, ni intentarás escalar esta montaña porque el día que lo hagan, indudablemente morirán.*

Sin embargo, un día, los hombres instados por el *awqi* (demonio) trataron de subir la colina que protegía a todo el valle sagrado. El *Apu Qullana Awki*, al tal desobediencia ordenó que salieran de las cuevas de la montaña, muchos pumas que devoraron a la gente del valle. Fue una horrenda carnicería, corrieron ríos y se formaron lagunas de sangre. Viendo todo, el sol lloró inconsolablemente durante cuarenta días y cuarenta noches, y sus lágrimas formaron una inmensa laguna que ahogó a todos los pumas que mataron a la gente. De esa destrucción se salvaron pocos hombres quienes nuevamente empezaron a habitar el altiplano, así se formó el lago Titicaca.

TATA REY INCA

Versión de Jerónimo Jurado.
Recopilado por Cassandra Torrico

A la llegada de los españoles el Tata Rey Inka tenía dos esposas. Sabía que iba a morir y llenó una mana (olla de barro) nueva con su sangre. Le pidió a una de sus mujeres que la guarde y cuide hasta un año después de su muerte.

Murió el Tata Rey y su otra mujer se fue con los españoles, y de ahí nacieron los mozos (denominación de los mestizos) que se adueñaron de todo.

Al poco tiempo, la primera mujer murió, por casualidad encontró que la sangre del Tata Rey Inka, en la manka, se estaba formando un nuevo Rey, pero como lo vio a medio hacerse, el Rey murió. Desde entonces no hay Rey y tampoco ha de volver. Los mozos en cambio tienen sus Reyezuelos que son los presidentes.

Texto entregado por Gregorio Quispe)

EL GRAN DIA DEL VIENTO

Versión de Julio Béjar Taipa

Un campesino tenía hambre y sed, todos los días se levantaba invocando al *Apu* protector. En su chacra vio de pronto que al pie de una roca apareció una especie de remolino ardiente, muy suave y atrayente. Estupefacto se arrodilló y escuchó una voz dulce que le dijo:

> *Hijo no llores así. Has sufrido tanto que me has conmovido, te sacaré de tu honda aflicción. Desde hoy te daré todo lo necesario para que vivas dignamente como un ser humano, no como animal. Siempre serás protegido y bendecido por la pacha mama. Ella te concederá fuerza y valor, sabiduría, curaciones frente a los males, enseñarás a tus semejante una forma de vivir en sociedad y fraternidad.*

Prometiéndole estar con su comunidad en todo instante, el *Apu Suma Wayra,* protector y hacedor del bien, se despidió y se fue con un fuerte viento que sopló de Oriente a Occidente. El campesino llegó a su casa, contó a su familia y a sus vecinos lo que había visto, algunos le creyeron y otros tomaron el caso con indiferencia.

La comunidad del campesino vivía con cierta holgura debido a la abundancia de las cosechas.

Pero un día inexplicablemente llegaron hombres blancos, sedientos de riqueza, con un crucifijo en la mano se impusieron y quisieron aniquilar sus tradiciones. Es por eso que regresaron la sequía y hambruna, persecución y flagelación de aymaras, los obligaron a realizar trabajos forzados de cuyo esfuerzo se beneficiaban sólo ellos.

Esa comunidad ahora es sumamente pobre, pero practica sus creencias y costumbres, los ancianos conservan el culto a las *waqas* sagradas. Ahora esperan a una persona que llegará, que es un sabio, deberá unir a todos los aimaras para liberarlos de la opresión.

Cuando todos estén convencidos de la necesidad de esa liberación, será en *Sumaq Wayra*, enviado por la pacha mama.

Pobre de aquel que haya cambiado de Dios, porque al hijo del Dios mestizo lo mataron los mismos *mistis*, será castigado eternamente.

Y llegará ese día, será un tiempo totalmente distinto, un tiempo en que no hayan explotados ni explotadores, será el *jach'a uru* para los aymaras, para los quechuas el *Jatun p'unchay*, es decir un nuevo amanecer para la humanidad.

Texto proporcionado por Gregorio Quispe

ORIGEN Y RECONSTRUCCION DE LA HUMANIDAD

Versión de Justiniano Luque Tapia

Hubo un tiempo en que la gente llamada *jintili*, vivía en la oscuridad, alrededor y encima de los cerros. No había sol, luna, ni estrellas como hoy.

Los *jintilis* presintieron que se acercaba el fin de su tiempo y se enteraron que llegaría un infinito fuego que los calcinaría a todos. Entonces empezaron a construir sus chozas con puertas hacia el ponente, para que el fuego no les hiciera daño. Cuando empezaron a salir el sol, la luna y las estrellas, los jintilis desesperadamente trataron de salvarse, algunos se ocultaron en cuevas de cerros, porque el sol derretía y quemaba hasta las piedras. Ahora los *jintilis* están dentro de los cerros, ocultos en las cuevas, aún se escucha la bulla que hacen en horas malas y a media noche. Cantan, lloran, gritan.

Nuestro creador, quien hizo el sol, la luna y las estrellas vio que no había gente en la tierra, creó a sus hijos *Mallku Q'apha* y *Mama Uxllu,* en el lago Titicaca. Les encomendó que trabajaran la tierra y fundaran pueblos, que recordaran al creador de todo el Universo, al *Inti Awki*, el Padre Sol.

Salieron del lago Titicaca con una varilla de oro, caminando de cerro en cerro, buscando un lugar llegaron al cerro *Milukachani* (en Huancané) y descansaron en la falda de ese cerro, hasta hoy se ven las huellas que han dejado sobre una roca roja.

Siguieron caminando y fundaron un pueblo, levantaron un templo para adorar y recordar al padre creador, M*allku Q'apha* enseñó a labrar, cultivar y cosechar los frutos, *Mama Uxllu* a cocinar, tejer, cuidar a los niños. Vivieron felices, nadie moría de hambre, todos trabajaban.

Hasta que un día llegaron los hijos de otro Dios con armas de fuego. Sus hijos eran de color blanco y muy malo. Mataban a la gente como animales. Se mezclaron los hijos de los dos Dioses y después convivieron. Pero los hijos de los mestizos empezaron a crear desórdenes y envidia.

El creador de *Mallku Q'apha* está enojado y pronto dará un castigo porque va a hacer que se acabe el sol y los días. Hará salir de nuevo a los

jintilis que permanecen vivos dentro de las cuevas de los cerros. Pero va a ser un castigo total, porque la luna y las estrellas seguirán girando, los hombres y *jintilis* se encontrarán para que haya una gran asamblea, si a pesar de todo eso, los hombres no toman conciencia de que no hay que odiarse, entonces todo se convertirá en fuego que nadie podrá apagar.

Texto recuperado por Gregorio Quispe

II. NARRACIONES ORALES

Una sociedad y cultura enclaustrada, agredida, mal tratada y soslayada como es la sociedad y cultura aymara, según los ideólogos más esclarecidos de la cultura dominante, está destinada a desaparecer. Esta afirmación, sin embargo, representa una corriente extrema, pues no entiende que el Perú esencial está compuesto de diversas sociedades y varias culturas, las cuales en su conjunto representa su unidad, siendo en consecuencia la diversidad su personalidad plural y colectiva que frondosa se proyecta hacia el futuro.

Es en medio de una sociedad ágrafa en la que la oralidad tiene una absoluta vigencia, debido a que la escritura no ha penetrado (felizmente) la médula donde se guardan las narraciones orales más hermosas que explican los orígenes de la humanidad, sus conflictos y esperanzas. Tampoco podrán ser arrancadas desde raíces en nombre de una educación que, lamentablemente hasta ahora no ha sido capaz de entender las cábalas y riqueza especialmente de las narraciones orales.

Estas narraciones se refieren desde el origen del lago Titicaca hasta personajes que siguen asolando la soledad a las punas. Se trata del *kharisiri* o *liqhichiri*, nombres con los que se conoce a un personaje que espera en los parajes más desolados a sus víctimas para extraerles el cebo o grasa, útil para los santos óleos. A veces es un cura y otras veces fantasma que tiene el cuerpo de una persona que duerme mucho y que, en base de hipnotismo logra hacer dormir a sus víctimas para extraerles el cebo.

Los personajes de las narraciones orales son animales como los propios seres humanos. Aparecen seres demiúrgicos como es el caso del *iqiqu*, Dios de la abundancia y benefactor que habita en un rincón de las viviendas y en cada una de sus fiestas recibe la visita de los amigos y vecinos más cercanos. Los animales hablan, de modo que la oralidad al mismo tiempo permite decir que mientras los aimaras mantengan sus narraciones vivas a través de la palabra hablada, no perderán su identidad porque la palabra es el vehículo más hermoso para expresarse y entender más allá incluso de lo que ellas significan.

TITI QAQA QUTATA

Khä nayra pachanakansti aka uraqinakasaxa yunkasaru uñtatirïnawa, siwa. Jichhasti, aka quta uñjktana ukaxa mä jach'a markirïnawa – sarakiwa. Aka markanxa taqi kuna, suma manq'añanakawa achuritayna. Jaqinakana isi lurasiñanakakapatikixa quqanakawa t'awranaksa achuritayna, siwa.

Ukhamaraki, walja qullqi qurinakawa utjiritayna. Ukatsa, kuna p'ichinaksa qullqita, qurita achachilanakasaxa lurapxiritayna, sarakiwa. Ukhamarusa, qutampi manq'antata uka markanxa jach'a utanakapaxa qurita qullqiktamakirïnawa, siwa.

Ukata jichhaxa, uka markaxa jayri arumanakaxa uñsiskiwa. Ukatsa, uka nayra achachilanakana markapa tuqitxa janiwa khitisa yatiña munxapkarakiti, sapxarakisä. Ukhamaraki khaya pachanakansti wari, kuna sallqa uywanakasa suma axakiwa jaqinakampi chika jakaspxïna, siwa. Jichhasti janiwa ukhamäxaxarakiti.

Ukhamawa, khä nayra pachanakansti jaqinanakaxa wali suma jakasipxiritayna. Ukatsa wali qhapaqa chuymani utjaskasinwa uka achahachilanakaxa mä jani walt'äwinakaru puripxarakiritayna. Ukatwa, jichhürunakanxa taqi kuna jani walt'äwinakaxa utjarakixa, siwa.

Ukatsa khä pachanakansti, janiwa jichha pachanakjama sinti t'aqisiñanakaxa utjkänati, sasawa; nayra jaqinakaxa parlapxiri, sarakisä:

Ukata mä pachanakansti, jaqinakana ukhama jani wali sarnaqatanakapatwa, Apu Qullana Awkixa jaqinakaruxa akhama siritayna:

—*Jumanakaxa janiwa wali sarnaqapktati, ukata aka jach'a qhapaqa qulluruxa janiwa mistupxamäkiti.* Ukatsa janipiniwa khitisa ukaruxa mistupxätati. Ukhamarusa uka qhapaqa qulluru mistupxäta, ukaxa janiwa jakañanipkätati – siritaynawa, siwa.

Ukhamarusa jumanakaxa parki pampanakanakwa jakasipxáta, siritaynawa sipï. Ukata uka qhapaqa qulluru misttupxatayna ukatwa jichhürunakana akhama parisipxtana, siwa.

Ukata mä kutixa qhapaqa awqa supayawa jaqinakaruxa akhama siritayna:

—Jumananakatixa qhapaqa qulluru mistupxäta, ukapachaxa, naynakamaxa, jit'arasiniwa, ukata Qullana Awkjama munañänipxätawa. Ukatsa taqi kunasa jumanakankiwa – sasawa q'utu irkatiritayna, siwa.

Kunapachatï jaqinakaxa uka jach'a qhapaqa qulluru mistupkatayna, ukapachaxa Apu Qullana Awkixa wali thithitawa waranqa waranqa ukapackaxa titinaka antutanitayna. Taqi jaqinakaru manq'antañapataki, siwa.

Jaqinakasti ukhamana jakxatasisinxa, supaya awqaruwa nanakata jark'aqappxita, siritayna, siwa. Ukata supaya awqasti manpharuwa imt'iritayna, Ukatsa ukürutа jichhürkamawa uka jaqinaka uka quta manqhana añchanchuru tukuta jakasipxi, sarakiwa.

Ukhamarusa jaqinakana ukkama jani waliru puritanakaptxa, Apu Qullana Awkixa wali llakisitawa ukürunakaxa jakxatasiritayna. Ukatwa inti talsa ch'amakt'ayiritayna. Ukhamaraki akapacha uraqinakasa q'alawa kharkhatiritayna. Ukatsa sinti llakisiñapuniwa utjiritayna, siwa.

Ukamarusa alaxpacha taqi achachilanakasa jachapkaspa, ukhamawa akapachaxa uruy arumawa thayana jallumpi asust'ita uñjasiritayna, siwa.

Ukhamawa uka wiñaya markaxa umampi q'ala apayasxitayna. Ukatsa uka uma taripäwinsti kunaymana taqi uywanakawa umampi jasqkatasna jiwariritayna, siwa. Ukatsa mä chachay warmi sapakiwa mä sawsi tunu lawa patxäru, jiwañata qhispiritayna, siwa. Ukhamarusa taqi jaqinakapuniwa q'ala jiwariritayna. Ukatsa janipiniwa uka markatxa khitisa qhispirikataynati. Uka chachay warmisa Apu Qullana munañapatwa qhispirikatayna, sapxarakiwa. Akapacha Qullana Awkixa ukhamwa akapachxa t'aqhisiyiritayna. Ukatsa akapacha khuyaayañatwa jallxa t'akt'ayiritayna. Ukhamaraki uka chachay warmixa wali llakitawa waranqa waranqa titinaka jiwarata uñjiritaynaxa. Uka titi papa qutaxa ukhamatwa uñasiritayna, siwa. Ukatsa aka qutanxa, nayra achachilanakansana uka jach'a wiñaya markapawa imt'ätaski, sapxarikiwa.

(Aymarata kastillaru jaqukipiri: Domingo Sayritupa Asqui).

Wiñay pacha II, 1990: 4-6

EL ORIGEN DEL LAGO TITICACA

Cuentan los abuelos que la zona en la que ahora viven los puneños era antiguamente un inmenso valle llamado Tierra Eterna. En la parte en la que ahora está el lago se desarrolló un pueblo también muy grande llamado Pueblo Eterno.

Aquellos eran tiempos felices. Nadie sabía qué era el sufrimiento. La tierra era generosa: daba abundantes frutales y plantas maravillosas que no había que cuidar. Bastaba con recoger los frutos y servirse lo que uno necesitase.

Había también plantas de las que brotaba la lana con la que se confeccionaban hermosos vestidos como los que jamás nadie ha visto.

El clima siempre era perfecto: no había exceso de lluvias y no existía la sequía. Los animales vivían entre los hombres porque eran muy mansos. Los hombres eran poderosos porque convertían las montañas en llanuras con sólo disparar sus hondas. Todos poseían oro y joyas. Las calles del pueblo estaban llenas de palacios, templos y santuarios revestidos de oro y plata con incrustaciones de piedras preciosas.

Pero ocurrió que estas personas desobedecieron el mandato divino cometiendo una falta grave y el Dios Padre muy enojado se dirigió a ellos diciendo:

—Ustedes ya no viven según mi mandato por tanto les prohibió escalar la cumbre sagrada. Nadie tendrá derecho a subir al santuario y si alguien lo intentase, perecerá.

Esta sentencia fue escuchada por el diablo que desde ese momento se dedicó a tentar a los hombres.

—Si escalan el santuario podrán poseer el mismo poder que el Dios supremo—, les decía.

Entonces los hombres intentaron subir a la cumbre sagrada cuando en eso el Dios supremo encolerizado les envió a miles de pumas para que se devoraran a toda la población. Aterrados pidieron protección al diablo, quien se los llevó a las profundidades de la tierra, abajo del lago, en donde siguen viviendo convertidos en espíritus malignos.

Tanto dolor produjo al Señor supremo el hecho que los hombres hubiesen pedido ayuda al demonio que eclipsó al sol e hizo temblar a la tierra como si fuera el fin del mundo. Al mismo tiempo todos los seres celestiales empezaron a llorar amargamente provocando terribles tormentas de lluvia que duraron todo el día y toda la noche.

Poco a poco el pueblo fue desapareciendo debajo de las aguas quedando al final en lo más profundo del lago. No quedó ningún animal vivo. Sólo se salvó, por obra divina, una pareja de humanos que logró cogerse de un tronco de sauce que se mantuvo a flote. Sólo ellos dos, porque los demás no pudieron escapar a la muerte.

Finalmente, el Dios supremo sintió compasión e hizo que la lluvia cesara. Pasada la tormenta la pareja de sobrevivientes contempló cómo millares de pumas (*titis*) muertos flotaban sobre las aguas con sus vientres de color gris (*qaqa*) hacia arriba.

Así cuentan la historia del origen del lago Titicaca y del Pueblo Eterno que está sumergido en sus profundidades el que —según dicen— puede verse en las lúgubres noches de luna nueva.

Versión en aymara de Domingo Sayrutypa Asqui.

Wiñay pacha II, 1990: 4-6.

SIWQ'ARAMPITA JAQIQURAMPITA

Nayra pachanakanxa, kuna jamach'inakasa, jiwasa jaqinakjamawa jupanakhamaxa wali suma part'sipxirïna, siwa. Ukata mä kitixa siwiq'ara tataxa jaqinqura tata thiya sariritayna. Isi ch'ukt'ayasinï, sasa siwa. Ukhamarusa jaqinquraxa nayra pachanaksnti isinaka ch'ukjasirïnawa, siwa. Ukhamawa siwq'araxa isijapï jani utjkitixa, phistataki machaqa isi ch'ukt'ayasinï, sasawa kürillati apxarusiwasina jqinqurana utapa thiya saritityna, sipï.

Ukhamarusa jaqinqurana utaparu purisinxa, wali suma arunt'iritayna, siwa. Ukata sarakiritayna:

—Ampi quli tata, phistasapï niya purinxanixa, ukata machaqa isi ch'ukt'arapistama, sasawa aka kürillati apasiniwayta —sasawa atita suma liq'irt'iritayna.

Ukata ukhama satasti jaqinquraxa sataynawa:

—Walikiwa tata. Ukatsa jaqiqitati isi ch'ukuñapï waljaxa. Asta awira jaytasiwitalla. Ukatsa asimjama ch'ukuñatakixa mirq'i isima jaytasiwitäta. Ukhamariusa aka mä kimsüru ch'uksutäxniwa — sarakiritaynawa, siwa.

Ukata siwiq'araxa sarakitanawa:

—Janiwa isija jaytawkirikksmati, janiwa yaqha isijaxa utjkituti. Ukatsa jani isini sarnaqañaxa janiwa walkaspati. Warminakasa kamsirikchituxaya, jiwakiwa chicchi q´araxa sarnaqiritxa —sasawa mirq'i isipa jani apsusiña munkiritaynati, sapxarakiwa. Ukhamarusa ukata qhipa chiqaruxa isipa jaytaniwapurinitaynawa, machaqa isi munasinxa, siwa.

Kata jaqinakampi, jani p'inqa katuyasiñatakixa, jamasa q'aya q'ayanaknamwa, utaparuxa kutxiritayna. Ukhamarusa ukürunakasti utapatxa janiwa mistxiritaynati, jani ukaxa utapana ikiñana mayakwa qunusiskiritayna, siwa. Ukhamrusa mä kimsüruta isipa aptasirixa kutiritaynawa. Ukatsa machaqa isipaxa janiwa ch'ukutäkataynati, nï khuchunupatakataynasa. Ukhama jani isinikipuniwa kutinxiritayna, siwa.

Ukata qhirürunakaruxa kutiwa inamayäki jaqinqura thiya sariritayna, niyacha ch'uksxpacha, sasina. Ukatsa awira akhama jani isini sarnaqatataja jaqi masijaxa kamsakitu, sasawa wali jariyiritayna, siwa.

Ukatsa jaqinquraxa walja ch'ukuñanakajawa utjitu, qharüru, jurpi uru kutiniyata; ukürunakatakïxa, ch'uksapunïwa, saspï, tata siwiq'araruxa jani isini q'ara chchi sarnaqayiritaynaxa, sarakiwa.

Ukata sirwiq'arana markapanxa ukürunakarakiwa jach'a phistataki julïri jilaqatanaka ajilisiña amtapxiritayna, siwa.

Tata siwiq'arasti ukhaman yänaka, pustuchapiritayna, sarakiwa. Ukatsa wasistata jaqinqura ch'ukuri thiya sariritayna, mäkilla ch'usksphana, janilla sawkasiskphanti, akhama jani isini sarnaqayasina, sasawa wali tuqist'asisa kutitayna.

Ukata uka jaqinqura isi ch'ukuristi, janiwa ukankxriitaynati. Antisasa siwiq'arana isipampacha, machaqa kürillatipampacha apxarusiwasinwa, qhispxiritayna, sarakiwa.

Tata siwiq'ara ukhama lurutasti walwa thuthuritayna, Ukatsa taqi tuqi thaqiriwa sanqiritayna, ukampisa jaqinquraxa janipuniwa jakiyaskiriynati. Ukhamarusa phista urusti jupaxa wali p'inqaniwa mä ch'iyara awayu mama q'iliq'ilita mayt'asiritayna. Ukata uka awayumpiwa awayt'asiritayna, jani q'ara chichi phistana thuqulatakixa, siwa. Ukhamawa siwiq'araxa ch'iyara awayu awayt'ata phistana wali machantata thuquritayna, sarakiwa.

Ukatsa ukürutа jicchamawa tata siwiq'arana atipaxa h'iyara awauympi awayrantataxa, Ukhamarusa ukatrakwa uka jaqinquraxa arqa patanaki jakasirikixa, siwiq'arampi jani katjayasiñätaki, sapxarakiwa.

(Aymarata kastillaru jaqipiri: *Domingo Sayritupa Asqui*).

Wiñay pacha II, 1990: 23-25)

EL TRAJE DEL GALLINAZO

Hace ya mucho tiempo, cuando los pájaros sabían hablar igual que las personas, ocurrió la siguiente historia que me contaron mis abuelos.

Un día muy temprano en la mañana, un gallinazo se dirigió al sastre para mandarse hacer un vestido de fiesta. Por ese entonces, los papagayos eran los que confeccionaban los trajes a todos los animales. Llegó, pues, portando la mejor tela que había conseguido. El sastre gustoso aceptó hacerle su vestido, mas le advirtió que tenía mucho trabajo y cabía la posibilidad de una pequeña demora en la entrega.

Eso no preocupó tanto al gallinazo cuanto lo siguiente que le pidió el papagayo:

—Tendrás que dejarme el vestido que llevas puesto para que me sirva de modelo.

¡Imposible! Es el único que tengo. ¿Cómo voy a andar si ropa? ¿Qué me dirán las mujeres? No, no lo acepto —contestó el gallinazo contundente.

Pasado un rato de acalorada discusión, el gallinazo tuvo que decir o no tendría traje nuevo. Muerto de vergüenza regresó a su casa por los caminos más ocultos y menos transitados a fin de que nadie lo viera, prometiendo volver pasados tres días.

Cumplido el plazo volvió, mas el traje no estaba listo. Regresó luego de otro par de días y lo mismo. Ya empezaba a impacientarse y le exigió al sastre que le devolviera por lo menos el traje viejo. Pero se dejó convencer una vez más con las palabras del papagayo.

Por esas fechas se realizaba la elección de los jefes de la comparsa que conduciría una fiesta en el pueblo. Por acuerdo general eligieron al gallinazo. Tuvo entonces que dedicarse a los ensayos y preparativos para que la fiesta fuera todo un éxito, y por poco se olvida de ir a recoger su vestido. Escapó un momento de sus obligaciones y fue en la casa del sastre. Cuál no sería su sorpresa al no encontrar al papagayo, ni al traje viejo ni la tela del nuevo. Se echó a buscar por toda la comarca durante varios días al sastre sinvergüenza, pero no lo halló.

Felizmente para él, una vieja amistad lo unía a su compadre cernícalo, así que fue a pedirle le prestara una manta negra para cubrirse. Se la colocó por encima de la cabeza de modo tal que le caía sobre la

espalda, dejando desnuda la parte anterior. Se presentó vestido así a la celebración y desde ese entonces vistió de esa manera para siempre.

Del papagayo ladrón se supo que huyó a las partes altas de las peñas y que allí sólo bajaba en las noches, cuanto todo era oscuridad.

(Versión en aymara de Domingo Sayritupa Asqui).

Wiñay pacha II. 1990: 23-25.

WALATAMPITA QAMAQIMPITA

Nayra pachanxa, mä qamaqiwa utjiritayna. Jach'a wich'inkani, jukch'anaka sillunakani, atis q'ara, siwa. Ukata uka achachi qamaqixa wali sallqxamawa sarnqiritayna. Ukata mä kurixa jirwa chäka t'usunakwa lunthatasiritayna. Ukatsa uka chäka t'usunanakampixa mä sipitwa luriritayna. Ukhamarusa uka sipitampixa kunayman jamach'inakawa katthapiritayna. Ukata uka jamach'inaksti jakaskirpacha mä ch'ixi kustalaruwa winthapiritayna. Ukata wawanakajaxa jamach'inakaru katjaña yatipxani, sasa siwa.

Ukhamawa uka qamaqixa kustalaru jamach'inaka q'pit'ata lliju jump'iru chhaqata utapa uñkatata sart'askiritayna, siwa. Ukata thakina sinti qarjataxa siritaynawa.

—Aka jamach'inakaxa sintiwa qarjayxitu. Ukata ukhamaxa aka kustalxa, wallata suti mamajana utaparu katt'ayasiwä —sasawa thaki qawayana samart'asiritayna, siwa.

Ukhamarusa uka qamaqina suti mamapaxa quta qawanakana utjasiritayna. Ukatsa qamaqina suti mamapaxa, suma janq'u phina isini, kayunapasa qhana chupikaki, mä jach'atanspacha lik'i mamiritaynawa, siwa. Ukata suti mamaparu jakxatasinxa akhama sasawa arxt'ayiritayna.

—Wallata kumayri, aka q'ipijaya jayt'asiwamama kutt'aniñajkama. Ukatsa sumpini imaripitäta. Janiwa akch'asa yanätati. Mirá mamay nayaxa taqi chuymawa yuspäramama —sasina.

—Qamaqi kumayri, kunjamraki janiwa siriksmaxa. Nayaxa jamaru khuyapayañatakiwa akankaskta —sasawa mä k'uchuru waykatawiritayna, siwa.

—Qamaqixa ukhamawa uka kustatala jaytawasina uma laqhuntiri sarxitayna, siwa.

Qamaqixa ukhamawa uka kustala jaytawasina uma laqhuntiri sarxiritayna, siwa. Mama wallatasti qamaqi sirka qalaqala chhaqtawayxipanxa, kunsa aka kustalaru apanpacha, sasawa kustala llankhapiritayna. Ukata jiwaki kustalana unuqipanxa , kustala pichurasina uñantä siritaynawa, sarakiwa. Ukata kustala pichuriritayna. Ukata pichutataxa mayakwa phurr... phurrrr... sasa quta qiwllanaka, chiwankunaka, phichitankanaka, ukhamaraki kunaymana jamach'inakaxa thuqsxapxiritayna, sarakiwa.

Ukhama jamach'inaka thuquripansti, mama wallataxa inamayakiwa chhiqapampixa wali jawq'asiritayna, jarkt'ä sasa siwa. Ukatsa inamayakiwa ukhama jawq'asiritayna, janiwa maynisa jilt'xiriynati. Q'alapiniwa qhispiritayna, siwa. Mama wallatasti ukhama jani walt'awiruxa, janiwa mä kutisa puriritaynati. Ukata wallataxa wali llakita, kulirata k'ajtatawa ch'iyara janq'u cchiqanakapa ayatatasisna thuqnaqiritayna. Ukata jicchaxa sallqa qamaqixa kamsakitani. Akhama luriri uñjitaspa ukata jani kamsasaxaya kitani. Ukhama luriri uñjitaspa ukaxa jani kamsasaxaya t'isantirikchituxa, sasawa sintitayna, siwa.

(Aymarata kastillaru jaqupipiri: Domingo Sayritupa Asqui).

Wiñay pacha II, 1990: 29-33.

LA HUALLATA Y EL ZORRO

En aquellos tiempos en que los animales hablaban al igual que los hombres, había un zorro viejo de cola muy grande y coposa, largas y filudas uñas que tenía la espalda toda pelada de tanto cargar costales repletos de alimentos.

Cierto día, éste hurtó unos palitos de quinua *y con ellos fabricó una trampa para pájaros con la que consiguió cazar una infinidad. Hecho esto metió a las aves en un gran saco que apoyó sobre el lomo pelado, para llevárselas vivas a sus crías y así aprendieran a cazar.*

Luego de mucho andar, sintió que el peso del saco lo vencía y decidió dejar la carga donde su comadre la huallata *para poder descansar, beber un poco de agua, y después recoger su bulto y seguir rumbo a casa.*

La comadre del zorro era señora gorda de pata rosada vestida de blanco que vivía en las orillas del lago. En cuanto la vio, el zorro le dijo:

—Comadre huallata, *te dejaré este saco para que me hagas el favor de guardarlo hasta mi regreso. Por favor, no vayas a tocarlo y te lo agradeceré bastante.*

—Sería injusto negarme a servirte en algo tan sencillo. Estoy para ayudarte en lo que se te ofrezca —le contestó educadamente la comadre. En cuanto la huallata *pudo ver cómo la cola del compadre zorro se perdía tras la loma, curiosa se acercó a tocar el costal para trata de adivinar lo que contenía. Cuando notó que algo se movía en el interior, desató la soga que aseguraba la boca del saco y al instante volaron una infinidad de gaviotas,* chiwancos, *gorriones, zorzales,* prurrrr..... prurrrr.... *hasta que no quedó ni un solo pájaro. Desesperada por lo que sucedía la* huallata *batía sus alas fuertemente tratando de impedir que los pájaros siguieran escapando, pero fue en vano.*

Por haberlo desobedecido de seguro el zorro, sin darle tiempo a una disculpa, se la tragaría de un solo bocado y de ella no quedarían ni las plumas. La huallata *entonces resolvió reparar su error llenando el saco con espinas envueltas en ovillos de ortigas para que el zorro no encontrara el saco vacío. Luego se marchó lejos para no dejarse encontrar.*

Por la tarde regresó el compadre zorro y le extrañó no ver a la comadre, pero aún así cargó el saco sobre su lomo y emprendió contento el camino a su cueva, que todavía quedaba lejos de aquel lugar.

Luego de mucho andar y sin sospechar el cambio que había sufrido su carga comenzó a quejarse:

—¡Ay! Las uñas de los pajarillos están haciendo que me arden mi lomo pelado. ¡Ay! Los picos de los pajaritos hincan tanto mis espaldas que ya debo estar todo ensangrentado.

Mientras, en la cueva, la señora zorra y sus cachorros estaban un poco preocupado por el viejo papá zorro que no regresaba a pesar de que ya era muy tarde. Pero pronto se sintieron contentos al olfatearlo y escuchar sus cansados pasos.

Al llegar, el pobre zorro llamó animadamente a sus cachorros:

—¡Vengan! ¡Vengan! Una rica cena les he traído. A ponerse todos alrededor del saco para que los chiwancos, las gaviotas, gorriones y las tortolitas no se escapen y a mi orden los atrapen, —y diciendo esto agitó en el aire el costal haciendo salir el contenido. La señora zorra y los cachorros se lanzaron sobre los ovillos de ortiga que se les quedaron prendidos de los hocicos y patas. Cómo gritaban de dolor ¡achachauuu! ¡achachauuuu!

Aquella noche el zorro y sus crías se quedaron hambrientos y muy adoloridos. Después de curar sus heridas decidieron vengarse de la comadre huallata diciendo:

—Ahora conocerá lo que somos nosotros, astutos e inteligentes y tan fieros que hacemos temblar toda la tierra.

El viejo zorro partió enseguida en busca de la huallata para comérsela junto con sus ahijados. Al verlo acercarse, la comadre corrió hacia la laguna y luego de una rápida zambullida se internó en el lago.

El zorro buscó a la huallata en su casa y alrededores sin hallarla. Después fue hacia el lago y cuando la divisó le dijo:

—¿Dónde se va, querida comadre? Por favor regresa que ahora tengo otro costal que dejarte. Yo ya olvidé la broma que nos jugaste el otro día.

Conocedora de la maldad de su compadre, la huallata se hizo la desentendida y continuó interesándose en el lago.

Furioso, el zorro decidió entonces secar el lago para así poder atrapar a la huallata. *Primero, con sus patas y hocico, comenzó a cavar una zanja para sacar el agua por ella, pero pronto se hirió y se le gastaron las uñas por lo que tuvo que abandonar la idea. Luego decidió beberse toda el agua del lago. No mucho después de haber empezado la tarea, se le salía el agua por el ano y cogiendo una mazorca de maíz se tapó el hueco para no dejar que siguiera escapando el líquido que bebía. Así siguió bebe que bebe el agua sin notar que su barriga se hinchaba más y más. Tanto llenó su panza de agua, que reventó como una vejiga llena de aire. Dicen que de esa agua que salió despedida al reventar el zorro, se formó otra laguna llamada* Camaquecota.

El zorro agonizando, con las fuerzas que le quedaban, gritaban:

—¡Huallata, Huallata!... *hasta ahora me arde mi lomo pelado por las patitas y piquitos de los pajaritos.* ¡Achacauuu! ¡Achacauuu! —*así hasta que se murió.*

Por eso los abuelos nos enseñan que no hay que pensar nunca en la venganza o peores serán las consecuencias.

(Versión en aymara de Domingo Sayritupa Asqui).

Wiñay pacha II, 1990: 28-31.

MÄ WAYNANA KHULLUMPI SARNAQÄWPIXATA

Mä kutixa mä waynawa utjiritayna. Jupasti iñukiritaynawa, siwa. Uka waynasti awichapampikiwa utjasipxitayna. Ukasti mä kutixa, uka waynaxa uywa awaytïwina mä aski uñnaqt'ana lankhu tawaqumpiwa tupiritayna, sasakiwa.

Uka tawaqusti janiwa chiqa tawaqukiritaynati. Jani ukaxa khulluwa ukhama tawaquru tukuritayna, siwa.

Uka tawaqusti awatïwiruxa sapüruwa jutarakiritayna. Ukhamasti jupanakaxa wali yatitawa sapüru qulluna anatasipxiritayna, Ukatsa chacha warjamawa jakatäxapxäna, siwa.

Ukata mä uruxa utajaru sarxañäni —sasawa waynaxa tawaquru irpxatayna. Ukhamaruwa awichapa jani uñjataxa, uka tawaqumpi waynampixa jamasata jakasipxiritayna, siwa.

Awichasti mä uruxa allchhi wawajana ikiñanakapa wañachsü —sasawa waynana utaparu mantiritayna. Ukata awichasti waynana utapanxa mä lik'i khullwa jilxatiritayna, sarakiwa.

Ukata awichaxa satayna:

—Allchhi wawaxa phayasiñataki khullraksa katunitaynaxä. Jichhasti lluch'susina phayarapï wawatajataki —sasawa uka khullxa t'iwinukuritayna, sarakiwa.

Waymasti uywa awatïwita purinxasinxa, ch'usakwa tawaquru thaqasiritayna, siwa. Ukhanarusa k'uchuta k'uchuwa utapxa thaqsuritayna, ¿Kawkiruraki sarpachaxa?, sasa siwa. Inamayakiwa thaqasxataynaxa janipiniwa jakkataynati, sarakiwa.

Waynasti ukhama jani jakisinxa, wali llakitawa jakxatasïna, *siwa. Ukata uka jayp'usti awichapaxa wali kusisitawa manq'a phayt'asiritayna. Ukata manq'a manq'asiwxañani, sasawa waynaruxa jukha lik'i aychanakani liwt'iritayna, sarakiwa.*

Ukhamawa waynaxa manq'a manq'asiskäna, siwa. Ukata waynasti ukha manq'askasinwa awichaparu jist'arakitayna:

—Awicha, ¿akasti kuna aycharaki? *—sasina*

Ukata awichaxa sarakitaynawa:

—¡Allchi wawa!, jukha suma khullraksa katunitaytaxä. Uka khullu lluch'usunwa phayarapsma. Uka khulluna aychapaxa suma lik'itaynawa — sasawa satayna.

Waynaxa uka ist'asinxa, walpini mulljasiritayna. Ukata chuymapa manqhana sarakitaynawa:

—Uka khullusti janiti munasitaja tawaqükpacha? — sasa.

Ukhama sasasti, khulluna ch'akanakapaxa akhama sasaw jachatatiritayna.

—Awichamampi, jiwayasina lluch'uyista. Kuna jumaxa jaqiskätaxa, awqa supaya —sasawa khullu ch'akaxa parlatatiritayna, siwa.

Ukata waynasti ukhama ist'asinxa, uka tawaqutjama wali jachiritayna, siwa.

Ukata ukhamawa uka waynaxa, khulluna ch'akanakapxa wali munata imasxarakiritayna, sarakiwa.

Waynasti mä uruxa uka khulluna ch'akanapatxa, pinkillwa khitsusiritayna. Uka pinkillusti phust'ataxa askpini warurt'irïna, siwa. Ukhamawa uka waynaxa uka tawaqu munasitaparuxa awichapampi jiwayayiritayna, sarakiwa.

Ukhamarusa ukürura jamach'inakawa jamach'inakaxa jaqinakaru jachjaña yatiraki. Ukata jamach'inakaruxa janiwa jachayañati, jani ukaxa jachjasispawa sapxarakiwa, siwa.

(Aymarata kastillaru jaqupipiri: Domingo Sayritupa Asqui)

Wiñay pacha II, 1990: 53-55.

DEL JOVEN QUE AMÓ A LA PERDIZ

La siguiente es la historia que cuentan de un joven huérfano que vivía con su abuela. Todos los días el muchacho, que era pastor, llevaba a alimentar a sus llamas al cerro. Un día, cuando se encontraba en plena labor, se le acercó para conversar una bella jovencita. Esta era pequeña de estatura, un poco rellenita, sus ojos eran muy redondos y derrochaba simpatía. Vestía una pollera gris y su manta también era del mismo color. La verdad era que esta joven no era una mujer sino más bien una perdiz que se había convertido en una hermosa muchacha porque deseaba al joven como marido.

Todos los días empezó a venir la muchacha. Retozando, riendo y conversando, poco a poco, los jóvenes se enamoraron. Llegó el momento en que el muchacho propuso a la joven que fuera a vivir con él, lo que si amada aceptó. Llegando a la casa, y sin que la abuela viera nada, introdujo a la joven en su cuarto y empezaron a vivir juntos prometiéndose contraer matrimonio pasado un tiempo.

Una mañana, cuando la abuela fue a limpiar la habitación de su nieto, mientras él estaba pastando a los animales, se sorprendió al ver a la perdiz y a la vez se puso muy contenta diciendo:

¡Oh!, qué rico, mi nieto trajo una perdiz. Seguramente es para que la cocinemos. Ahorita mismo la pelo y se la preparo.

Esa misma tarde, al regresar del campo, el joven fue rápidamente a buscar a su amada porque deseaba abrazarla, pero no la encontró. Buscó incansablemente por todos los rincones y no la halló. Qué triste se puso.

Llegada la hora de cenar la abuela le sirvió su comida al nieto. El joven empezó a comer pero inesperadamente se le ocurrió preguntar:

—Abuela ¿qué carne es ésta?

—¡Mi querido nieto!, es pues de la perdiz que has traído. Con esa carne he cocinado. Está bien sabroso ¿verdad? —respondió la anciana.

Presintiendo algo malo, el joven pensó en su novia. En ese instante los huesos de la perdiz empezaron a gritar:

—¡Oh! Tú me has hecho matar con tu abuela. Tú no eres un ser humano. Un maldito diablo serás.

Al escuchar la voz de su novia el joven rompió a llorar desconsoladamente mientras iba recogiendo sus huesos colocándolos delicadamente en su bolsa.

Algunas veces los huesos se lamentaban:

—Tú me hiciste matar. Ahora ya ni te acuerdas de mí, maldito humano, no me tienes ningún amor.

Para recordar a su amada al joven se le ocurrió hacer una flauta con sus huesos. Según cuentan, pocas veces se ha escuchado sonidos más hermosos que los que salían de este instrumento.

La gente dice que desde la muerte de la joven perdiz los pájaros lloran maldiciendo a los que maltratan a sus crías. Por eso no debemos molestarlas ya que podríamos ser víctimas de una desgracia.

(Versión en aymara de Domingo Sayrirupa Asqui)

Wiñay pacha II, 1990: 47-48.

KIMSA JILA SULLKA JAYRA WAWANAKATA

Mä pachanaka mä taykawa kimsa yuqalla wawani utjiritayna. Uka yuqalla wawanakasti jani awkini iñukipxiritaynawa. Janiwa awkipxa, uñt'asiwapkataynati. Awkipaxa jisk'anakwa ananukuwiritayna, siwa.

Ukhamarusa mä kutixa khaya pachanakana pisi mach'a maranakawa utjarakiritäna. Ukatsa uka pachanakanxa janiwa kuna jiwranakasa achurikataynati. Ukata uka wawanakaxa uka marakanxa walwa manq'ata t'aqisipxiritayna, sarakiwa.

Ukhamarusa qamirri jaqinakasti, uka wawanakaruxa janiwa khitisa khuyapt'ayapkiritaynati. Antisasa amanakiwa wali uñisipxiritayna, sarakiwa. Ukhamawa uka iñu wawanakaxa, awispaxa manq'ata, jani manq'atawa jakasipxiritayna.

Uka taykasti, mä pachawa wawanakaruxa satayna:

—Yuqallunaka uraqi qhulliri sarapxma, yapu yapuchasiñataki —sasawa yuqallanakaru munart'asiritayna, siwa.

Ukatakisti quwqa phayt'awarapitayna. Ukatsa yuqallunakaxa yyawa *sasawa qhullirixa sarapxatayna. Ukhamarusa yapu uraqiru purisinsti jupanakaxa janiwa qhullipkataynati, jani ukaxa anatmayakwa anat'xapxiritayana, siwa.*

Jayp'usti utaparu kut—t'asinxa, taykaparuxa sapxataynawa:

—Quli tayka, walja uraqwa qhulliniwapxta. Ukata jichhaxa wali qaritapxtwa —sasawa uka wawanaka k'arisipxiritayna, sarakiwa. Ukata mä qhawqhayata taykaxa wasitatwa sarakitayna:

—Yuqallunaka ch'uqi satiri sarapxma, ch'uqi satañ urasäxiwa —sasa.

UKhama satasti yuqallunakaxa —walikiwa quli tayka— *sasina jatha apt'atawa satirixa sarapxiritayna. Ukata yaqu uraqina purisinxa, janiwa ch'uqxa satapkiritaynati, jani ukaxa anatmayakwa anatt'apxiritayna. Ukatsa jatha ch'uqxa wajsusixiritaynawa, siwa.*

Uka yuqalla wawanakaxa sinti jayrapxiritaynawa. Janiwa kuna lurañsa munapxiritaynati, antisasa anatmayakwa anatt'asipkirina, siwa.

Ukhamawa uka yuqallanakaxa ch'uqi sataniwapxtwa, sasina utaparuxa kutt'xapxiritayna. Ukata taykapasti chiqächixa sarakiwa wali kusisiritayna, siwa.

Thumiña pachasti taykaxa —thumiri sarapxañäni— *sasawa yuqallanakaru siritayna. Uka yuqallanakasti ukhama sataxa, taykapana saranapxa janiwa munapkiritaynati. Ukatsa taykaruxa wali chuymacht'apxiritayna,* —manakakiwa thuminipxä, jumaxa jani ch'ama tukumti, nanakaxa jach'anakäxapxtwa, ukata taqi kunsa nanakawa lurasipkä— *sasawa yuqallunakaxa* —ch'uqi yapu thuminipxä— *sasa sarapxiritayna, sarakiwa.*

Yuqallunakasti yapuru purisinxa, anatmayakwa anatt'asipkiritayna, janiwa kuna ch'uqi yapsa thumippkitaynati, sarakiwa.

Jay'usti utaparu purxasinxa, taykaparuxa sapxataynawa:

—Quli tayka, ch'uqi yapusaxa wali khusawa. Ukatsa thumiñxa q'alwa tukuniwapxta —sasawa taykaruxa k'arch'ukipxiritayna, siwa.

Ukhamarusa qawaña pachasti wasitatwa ch'uqi qawirixa sarapxiritayna, ukatsa ukïruxa anatmayakrakwa anatt'asipkakiritayna. Jayp'usti utaru purisinxa taykarusa sapxarakiritaynawa:

—Jiwanana yapusaxa wali khusapiniwa. Ukata taqi yaputa sipana lliju panqarxiwa —sasawa taykaruxa wali kusisiyapxiritayna.

Uka jayra yuqallananakasti janiwa mä juk'a yapsa lurapkiritaynati, antisasa yaqha jaqinakana yapunakapawa wali k'atampi khusiritaynaxa, sarakiwa. Ukhamarusa ukata mä qhawqhayatxa manq'añata lliju pistapiyasipxatayna, ukata jani kuna manq'aña utjipanwa taykaxa achu ch'uqi jik'iqt'anï siritayna.

Ukatwa mä uruxa yuqallanakaru siritayna:

—Taqi kunasawa pistsitu, ukata achu ch'uqi jik'iqt'iriwa sarä, kawkipirisa jiwasana yapusaxa —sasawa yuqallanukaru jiskt'iritayna, siwa.

Ukhama satasti yuqallanakaxa wali warakjasipxiritayna, ukata akhama sapxatayna.

—Quli tayka, jiwasana ch'uqi yapusaxa juqu ampstankiwa, ukata taqinita sipanxa jiwasana sapakwa wali khusaxa. Ukampisa ch'uqi yapusaru atipjirixa janiwa utjkiti —sasawa uka iñu wawanakaxa k'arisipxiritayna.

Ukhamasura uka khusa yapuxa yaqha jaqinkaskiritaynawa. Kamisa uka yuqallanakaxa janiwa kuna ch'uqi yapsa satapkiritaynati. Antisasa taykaruxa k'arch'ukipxakiritaynawa, siwa.

Taykasti chiqächixa sasawa wali kusisita, achu ch'uqi llamaywaqt'iri sariritayna. Ukata yapuxaru purisinsti chiqapuniwa mä suma yapuxa utjiritayna, ukhamarusa uka ch'uqi yapuxa wali sumpini panqart'askiritayna. Mayninakata sipanxa aski khusapiniritaynawa, siwa.

Taykasti ukhama uñjasina, wali kusisitawa mä qhawqha alinaka jik'sutayna. Ukata ukhamaruwa uka yapuna jaqipaxa jakxatatayna, ukata taykaruxa sarakitayna:

—¡Chhuy t'aja t'uxu awila, kunsa yapuja jik'iraqista! —sasawa wali nuwjiritayna, sarakiwa.

Ukhama satasti taykaxa akhama siritaynawa:

—Aka yapuxa wawanakajana yapuchata ch'uqijawa —sasa.

Ukata uka jaqixa siritaynawa:

—Jumaxa uka jayra lunthata yaqallanakana taykapätati, Jumana jayra yuqallanakamaxa janiwa mä ch'uqsa satapkiti, sapakuti ayinisinxa anatmayakwa anatt'asipki. Ukata janiwa kuna, yapumasa utjkiti —sasawa nuwjasina ñik'utata katusina qatajiritayna, siwa. Ukhama luratasti, taykaxa wali jacht'asisa llakitawa utaparu sarxiritayna.

Ukata utaru purisinxa yuqallanakxa wali nuwariritayna, ukhama jani wali k'arch'ukitanakapatxa. Ukata jilïriruxa kaywa p'akjiritayna, taypinkirirusti nayrwa lirq'axarakiritayna, sullkiririrusti nik'utwa wikhararakiritayna, sapxarakiwa.

Ukhamawa mä qhawqha aruma jani manq'ata yuqallanakxa ikiritayna. Ukata qhiparusti taqi munasiri taykjamarakiwa manq'a churaña amtiritayna. Ukatsa janiwa kuna manq'äñasa phayasinataka utjiriynati, siwa. Taykasti wawanakaparu munasiñatxa, chara janchipa phayasinwa manq'ayxiritayna, sapxarakiwa.

Ukata uka taykaxa mä qhawqhayata jiwarakitaynawa. Ukata yuqallanakaxa taykapatjama wali jachapxatayna. Ukhamarusa uka jani wali luräwinakapatwa walwa amttasipxatayna, siwa.

Ukata mä qhawqhaqyatxa uka jayra yuqallunakaxa sapxarakitaynawa:

—Uka qamiri q'iwsa jaqina taykasaru t'aqisiyatapatxa, janiwa aliqaki jakasipksnati. Jani ukaxa juk'ampi t'aqisiyañäni —sasawa kimsappacha amtapxiritayna, sarakiwa.

Ukata naya jilirixa thayaruwa tukïxa. Juma taypinkiristi chhijchhijatawa. Jupa sullkïsisti juyphirakiniwa, sasawa arust'asipxiritayna, siwa.

Ukata mä uruxa ukhama arust'asisina, uka yuqallunakaxa taqi tuqiruwa ayjtapxitayna. Ukatsti chikïruta jayp'ukamaxa tutuka thayawa wali thayiritayna. Jayp'uta chika arumkamaxa chhijchiwa q'ala yapunaka k'utsuritayna. Chika arumata qhantatkamaxa juyphirakiwa q'ala juyphintxiritayna, sarakiwa.

Ukhamawa uka jaira iñu wawanakaxa taqi yapunaka q'ala munatanakaparu tukusiritayna, siwa.

Ukhamarusa ukatwa jaqinakaxa uka amtasina akhama sapxarakixa:

—Thaya, chhijchhi, juyphixa; jayra iñu wawanakawa —*sasaxa.*

Ukatwa uka iñu jayra wawanakaruxa jachayañäkiti, jani ukaxa chhijchhi, juyphi, mink'anipxaspa, *sapxarakiwa.*

(Aymarta kastillaru jaqukipiri: Domingo Sayritupa Asqui)

Wiñay pacha II, 1990: 72-77.

LA LEYENDA DEL VIENTO, EL GRANIZO Y LA HELADA

Hace muchos años vivía en un pueblo una mujer viuda con sus tres hijos. Aquellos eran malos tiempos y la familia pasaba hambre. Cuando ya se acercaba la época de la siembra la madre ordenó a sus hijos que fueran a la chacra a barbechar la tierra para sembrar. Éstos, en vez de cumplir su cometido, se la pasaron jugando y comiendo el fiambre de quinua que su madre les había preparado. Al regresar, dijeron a la viuda que ya habían barbechado la tierra, que ésta estaba lista para la siembra y se fueron a su cuarto a descansar convencidos de haber engañado a su madre.

Llegó la época de la siembra y la madre les entregó unos sacos llenos de semilla para que sembraran la chacra.

Los jovencitos tampoco esta vez cumplieron su trabajo y se dedicaron a divertirse además de comerse tanto la cañihua tostada que la madre les había preparado para el trabajo, cuanto las semillas se papa.

Al regresar volvieron a mentir a su madre diciéndole que habían sembrado una gran extensión de terreno y que no les quedaba ninguna semilla. La pobre viuda estaba muy contenta porque sus hijos ya la estaban reemplazando en la chacra, pues los años anteriores ella había realizado sola y con grandes esfuerzos esas tareas.

En la época del aporque la viuda volvió a reunir a sus muchachos diciéndoles para ir todos juntos a realizar el aporque. Los jóvenes ociosos se miraban uno a otro asustados, pues no querían que su madre partiera con ellos ya que se enteraría de sus mentiras, entonces la convencieron para que se quedara en la casa.

Partieron sólo los tres hijos y fueron de una chacra a otra jugando y cantando. No tenían una sola plantita que aporcar porque nada había sembrado. Pero al regresar a su casa mintieron por tercera vez a su madre:

—Querida vieja, nuestra chacra de papas es la mejor de estas tierras. Nuestras plantas son las primeras que están floreciendo —y la misma mentira contaron cuando les tocó hacer el segundo aporque.

Pasado un tiempo y no teniendo ya nada más qué alimentarse, la madre pensó en sacar un poco de la papa sembrada y les preguntó a sus hijos cómo podría distinguir su chacra. Los jóvenes se asustaron, pero no dudaron en mentir otra vez:

—Querida madre, nuestra chacra está al costado del bofedal y es la mejor que hay en la comarca.

Partió la madre y buscando encontró una que ciertamente era la mejor de todas las chacras y enseguida se puso a sacar unas matas de papa. En eso estaba cuando de pronto se apareció el verdadero dueño de esta tierra diciendo:

—¡Oye vieja acabada!, ¿con qué derecho arrancas mis papas? –a la vez que la golpeaba sin piedad.

La pobre viuda se defendía diciéndole que esa era la chacra que habían sembrado sus tres hijos. El hombre los recordó y le aclaró:

—Esos jóvenes ociosos y ladrones no respetan el ayllu. Tus hijos ni tienen chacra ni han sembrado nada en ninguna parte. Siempre que han venido no ha sido para otra cosa que para jugar, así que aquí tú no tienes nada—, mientras tenía a la mujer cogida por los cabellos y la jaloneaba de un lado para otro.

La viuda regresó llorando desconsoladamente a su casa y en cuanto llegó castigó a sus hijos, uno a uno, por todas las mentiras que le habían dicho.

De tanto castigar al hijo mayor le arrancó los cabellos, al segundo le rompió una pierna dejándolo cojo y al menor lo dejó tuerto. Además los puso en ayuno durante varios días.

Cuando le hubo pasado la cólera, la madre sintió compasión de sus hijos que ya morían de hambre, pero no tenía nada para alimentarlos así que decidió darles de comer pedazos de su propia carne. La madre murió desangrada en unos cuantos días.

Después de un tiempo los jóvenes resolvieron castigar a la persona que había golpeado injustamente a su anciana madre.

Llegó el día en que los hermanos encontraron la forma de tomar venganza y el primogénito, dirigiéndose a los otros, les dijo:

Yo, el mayor, seré el viento. Tú, porque me sigues, serás el granizo —le dijo al segundo— y tú, el menor, serás la helada.

Dicho esto, partieron los tres en distintas direcciones y desde el mediodía hasta la puesta del sol empezó a correr un fuerte viento, desde la puesta del sol hasta la media noche cayó la granizada y, finalmente, desde la media noche hasta el amanecer bajó la helada, desgracias nunca conocidas hasta ese día.

Por eso dicen que el viento es el hijo mayor que con sus cabellos agita el aire. La granizada es el hijo cojo que al tropezar cae destrozando todo y la helada es el hijo tuerto que sin ver bien pisa por todas partes.

Cuentan los abuelos que desde ese día se originaron el viento, el granizo y la helada, desastres que antiguamente no existían.

(Versión en aymara de Domingo Sayrutupa Asqui)
Wiñay pacha II, 1990: 63-67.

TAWAQUMPITA JUKUMPITA

Nayra pachanxa mä mallkuwa warmipampi mä istansyana utjasipxiritayna. Jupanakasti mä sapa imilla wawanikipxitaynawa, siwa. Uka phuckapasti wali suma uñnaqt'ani, mä pilpinturu uñtatawa sarnaqasiritayna. Ukhamarusa uka tawaquxa awkipa taykapatxa wali munatiritaynawa. Ukata ukkama sapa tawaqutapatxa janiwa khitimpisa parlayapxiritaynati, nï kawksa khitapxiritaynati, sarakiwa.

Ukhamawa uka mallkuxa warmipampi, uka sapa tawaqu phuchapampixa wali kusitata jakasixiritayna. Ukata mä kutixa taykampi awkimpixa akhama sasawa parlasipxiritayna:

—Mä sapa phuchasakiwa utjsitu. Ukata jiwasaxa, janiwa kuna aliqa jaqimpixa ch'axluskaspati. Aka phuchasaxa mä aski qapaqa chuymani waynatakiwa wakisixa. Janiwa akäka aliqa yuqallanakampixa parlañapakiti —sasawa jupanakaxa utaru mayaki jark'xasipxiritayna, siwa.

Ukhamawa uka tata mallkuna phuchapaxa utana mayaki jark'xäsitiritayna. Ukata mä kutixa, mä jayp'uwa mä jani uñt'ata waynawa utaparu sart'iritayna. Uka waynasti suma ruma ruma qunquri patxakama kasunani, ruma ruma chamarani, ruma ruma ch'ulluni, ukhama suma ist'atawa sart'iritayna, siwa.

Ukhamawa uka sapa tawaqumpi, uka jani uñt'ata waynampixa uñt'aspxiritayna. Ukatsa wali jayawa jupanakaxa parlxapxiritayna, sarakiwa. Ukhamarusa uka waynaxa aruma mayakiwa tawaqumpi jakirixa jutiritayna. Uraxa janiwa uñjañakiritaynati. Ukatsa aruma maya iskt'awasinxa, janirara qhanjtapiniwa sapa arumasa sarxirityna. Ukatsa uka ruma ruma isini waynaxa, janiwa kawkita jutatapa, khitïtapsa uñt'ayasiña munkataynati, sarakiwa.

Ukhamarusa ukhama uñjasinxa, tawaquxa mä kutixa sarakitaynawa:

—¿Kunatsa inti jalskamaxa jani akankaña munkta? ¿Kunatsa jani kamsasisa, jani sarawani, sarawxakipunta? —sasawa jachch'ukiritayna. Ukhama satasti waynaxa sarakitaynawa:

—Janinipiwa uru nayaxa sarnaqkirikti. Aruma mayakiwa jakañajaxa utji —sasa satayna.

Ukhamarusa tawaquxa, waynana ukhama aruma mayaki jutatapatxa wali llakisiritayna. Ukata aka waynaxa janicha jaqikpacha, sarakitaynawa. Ukhamarusa uka tawaquxa jani kuna kamachasinxa, mä

kutixa waynana isinakapwa jamasaru imantatayna. Ukata ukhama isi imantaraqkatasa, janiwa qhipanta arumarakixa ukankxiritaynati, isipa isthapisiwasna laqapiniwa sarixiritayna, siwa.

Ukata kunuaymana lurkatasa, qhantati paytäpipuniwa tawaquru ikkhayäwasina sarxakipuniritayna. Janipiniwa mä urusa tawaqumpixa utana qamiripkataynati, siwa. Ukhama jani walina jakxatasisinxa, taqaqusti mä uruxa mä yatiri awichana ukwa jamasata sariritayna. Ukatsti tawaquxa awincharu siritaynawa:

—Awicha mä jani uñt'ata waynanpiwa sarnaqapxta. Ukata uka waynaxa aruma mayakiwa jutaraki. Ukat sapa arumasa jani qhanjtapuniwa sarxaraki. ¿Kunatsa urumayaxa uyajankaña jani munkpacha? —sasawa satayna.

Uka yatiri awichasti, akhama ist'asinxa walwa warak—hkasiritayna, ukata akhama sarakiritayna:

—¡Ampi chupira! ¡Kuna qamaqinakampikichaxa parlaskstaj Ukhama sarnaqataxa janjamawa walïkiti, kamacharakiyata awir maya akhama lurma: Jutkani uka arumaxa chamarapa pulliramaru ch'ukkatasiyata. Ukatwa khitina jutatapsa, khititapsa katjakiyataxa —sasawa awichaxa iwxt'aniwiritayna, siwa.

Ukhamawa tawaquxa uka arumaxa waynaru suyiritayna. Ukata kunjamti waynaxa yaqha arumanakana jutirikatayna, ukhamawa uka arumaxa tawaquxa utaparuxa puriskakiritayna, siwa.

Uhkamaraki tawaquxa wayna ikkhayasinxa, waynana chamarapwa pulliraparu ch'ukkatasiritayna. Kunjamti yatiri awichaxa siskatayna ukhampachwa luratayna xa, sasrakiwa.

Ukhamarusa qhipanta arumarakiwa uka waynaxa sarxapiniritaynawa. Ukata mä ruma ruma wilarara chhiqakiwa tawaquna pulliraparu ch'ukkatatäxiritayna, sarakiwa.

Ukhamasti uka tawaquxa ukhakiwa uka uñjasna amuyasiritayna. Ukata wali jacht'asisawa akhama siritayna:

—¿Alaxa samkäpachati, jani ukaxa qhanäpachacha? ¿Kunaraki nayaru taripitu? —sasawa ikiña utapata mistuskiritayna. Ukata tawaquna awkipaxa siritaynawa:

—Kkä laqaya laqayana mä qhincha jukuwa mä chhiqasa t'isaqata jachaski q'urawnukunipxma – sasa.

Ukata tawaqusti uka ist'asinxa, uñtiriwa sariritayna. Ukata uka jukusti tawaquru uñjasinxa akhama saswa jacht'arakiritayna:

—Kaputita phuqxatitay... kaputita phuqxatitay.

—Yaqha waynamampisti... jakästati.

—Janiwa jakkätati... sawasina thuqtasa thuqtasawa jukuxa sarxiritayna, siwa.

Uka munata sapa imilla wawaxa, ukhama jani walt'awiruwa puriritayna. Ukhamarusa ukatwa jaqinakaxa akhama saña yatipxaraki:

—*Kunawrasati jukuxa juti, ukaxa jani walitakiwa.* Tawaqupa jiwchini, jani ukaxa maynapa jiwchini —sasawa.

(Aymarata kastillaru jaqupipiri: Domingo Sayritupa Asqui)

Wiñay pacha II, 1990: 94-97.

EL BÚHO Y LA JOVEN

Había una vez un mallku que con su mujer vivía en una comunidad muy lejana. La pareja tenía sólo una hija. Era ella una hermosa muchacha con ojos como luceros, brillosos trenzas, esbelto cuerpo y andares de mariposa. Siendo hija única, sus padres la cuidaban celosamente. Un día hablando sobre ella, el mallku dijo a su mujer:

—Nuestra hija merece casarse sólo con un joven de nuestra clase, por lo que no podemos permitir que hable con los muchachos de la comarca —y así, decidieron impedir a la bella joven que saliera.

Durante una noche oscura, un joven desconocido visitó la casa del mallku. Era un muchacho robusto y elegantemente vestido con pantalón hasta la rodilla, camisón largo color gris casi negro y sobre la cabeza llevaba un chullo del mismo *tono.*

Desde la noche esa en que se conocieron, la mimada hija del mallku *y el joven mantuvieron relaciones. El enamorado sólo la visitaba de noche y pese a los ruegos de su novia, siempre pretextaba cualquier urgencia para desaparecer antes del amanecer. Tampoco nunca le quería contar nada acerca de él y sobre su pueblo de procedencia.*

La hermosa muchacha estaba muy preocupada por las extrañas visitas nocturnas de su enamorado. Mientras cumplía sus labores de pastoreo pensaba: ¿Qué pasará en la vida de este joven que no llego a comprender bien? ¿Será que me está engañando con otra?

Una noche, ya desesperada, ocultó las ropas de su novio mientras éste dormía, pero al despertarse encontró con qué éste había partido con las ropas que ella había escondido.

Y así como esa vez, se le ocurrieron diversas ideas para retenerlo, sin conseguirlo. Entonces a escondidas de sus padres, fue en busca de una mujer ahuicha, *que son las que entienden de estas cosas. La muchacha le contó así su extraño caso:*

—Ahuicha, me he enamorado de un joven desconocido que viene a verme solamente de noche y siempre se marcha antes del amanecer. No encuentro manera de que se quede conmigo todo el día: ¿por qué será que no quiere quedarse?

Al escuchar estos relatos, la ahuicha *sobresaltada le aconsejó:*

—Oye jovencita, cuidado con que te estés enamorando con los zorros... tu historia es muy extraña. Mañana harás como te digo: cuando el muchacho te venga a visitar y luego de que esté bien dormido, cose con un cayto la manga de su capote a tu pollera y así no podrá irse y sabrás quién es realmente.

Siendo la noche del día siguiente, llegó como siempre el joven. Ni siquiera sospechaba lo que la muchacha le tenía preparado. En efecto, cuando el amante se quedó dormido, la hermosa joven puso práctica el consejo de la anciana.

Al despertar en la mañana, su enamorado no estaba. Sólo encontró atada a su pollera un ala de búho toda ensangrentada. Recién descubrió la muchacha que el galán había sido un ave y llorando dijo:

—¡Oh!... qué será esto....¿será cierto o será un mal sueño? —*y loca de espanto salió corriendo de la habitación. Pero en el patio se encontró con su padre que le ordenó lo siguiente:*

—Allá detrás, entre esos muros en ruinas, hay un búho de mal agüero sin un ala que está llorando. ¡Anda a ahuyentarlo con las hondas!

Obediente la muchacha fue a mirar, y, en efecto, allí encontró al búho con el ala rota que lloroso le decía:

—¡Complétame el ala! ¡Complétame el ala! ¿Piensas vivir con otro hombre? ¡Eso nunca sucederá!, *y diciendo esto la muchacha cayó al sueño fulminada y el búho echó a volar perdiéndose para siempre entre los barrancos.*

Por eso dice la gente que el búho es ave de mal agüero y viene a las casas para que alguien muera: morirá tu tahuako, *tal vez tu* huayno, *dicen.*

Desde esa noche el búho repite lloroso una y otra vez: ¡Complétame el ala!, *y diciendo esto se queda hasta la salida del sol. Lo que la gente cuenta no es sino la pura verdad:* el búho viene para que alguien muera.

(Versión en aymara de Domingo Sayritupa Asqui)

Wiñay pacha II, 1990: 82-84.

ATUXA ANTUNUMPI YALLUMPI

Aka kuñtxatata javier larawa kunthi, jupaxa wakanapi, pruwinsa Sajana, Ururu ripartamintu tuqinkiwa.

Atuxa Antuñumpi Yallumpixa kumpari purapata katusipxatayna, siwa. Yalluxa wallpampi tunka payani wawanitaynawa. Atuxa Antuñuxa uka wawanaka sutiyatayna, sipï. Ukata mä uruxa Atuxa Antuñumpi Yalluru wisitt'iriwa saratayna, ukana akhama satayna:

—*Nayana phuchajaxa utjiwa, yatichiritakiwa isturyaski*, —sasa.

—*Ah yä, waliki kumpari*, sarakitänawa Yalluxa.

Yalluna wawanakapaxa jisk'allanakaskanawa, sïwa. Ukata Atuxa Antuñuxa kumpariparuxa sarakitaynawa:

—*¿Ayjarunakajaxa janiti mayasa jiwaqki?*, —sasawa Yalluxa sarakitayna.

—*Janiwa mayasa jiwkiti taqchawa jilarki, sasawa Yalluxa sarakitayna.*

Wallpa qallunakaxa niya jach'arxataynawa, jayalla jani Atuxa Antuñuxa Yallumpi jikisxataynatixa. Ukata mä uruxa Atuxa Antuñuxa kumpariparu wisitt'iriwa sararakiynaxa, sïwa, ukata satayna:

—*Näna phuchñajaxa Marikita satawa, jupaxa yatichiritakiwa isturyaski, niya mistikiwa*, sasa. *Jalla ukhampï aka tunka payani ayjaruñxa taqpacha isturyapxaspawa, jupanakaxa yatichirinakawa mistuspxaspa, ukatakixa nayawa irpirista*, sasawa wali suma parlt'atayna.

Uka sasaxa kutt'awakirakitaynawa. Ukata qhiparuxa mayampi kumpariparu wisitt'iri jutakirakitaynawa, akhama sasa:

—*¿Kamisaki kumpari?, ¿kunjamasa qamaraskta, walikiti?* — *ayjarunakasa janiti chhaqarapkaraki?*, sasawa sipï.

—*Janiwa chhaqapkiti* —sasawa Yallumpi Wallpampixa sapxatayana.

—Ayjarunakaxa jach'anakaxataynawa, ukatpï Atuxa Antuñuxa ukhama wisitt'asina mä ayjaru irpaqawayxatayana:

—*Yatichiritakiwa aka ayjaruxa isturyani,* sasa.

Ukata mayampi kutinikirakchi, ukhamäxa arktiri ayjarü irpasxarakitäna. Ukata mänxa maynimpiru irpasxakirakchi, mayampi, ukata mayampi ukata ukharuxa taqpacha arkirinaka irpasxakirakitayna,

sipï. Yasta ukana q'alapinixänwa, siya. Maynillakiwa ukankxäna, sïya. Uka qhipata jutasaxa uka jilt'irxa irpasxakirakitaynawa.

Qhipana jutakirakchï, ukanxa maynimpxa irpasxakirakiña munatayana, akhama sasa:

— *Manq'a wawanakataki phayiri mamaxa sarphana,* sasa.

Yalluxa sapakiwa ukankxatayna, jupaxa wali llakitäxanwa, sipï. Ukata Yalluxa Atuxa Atuñumpixa jikisirakchi, ukata sikt'atayna:

—*Kumpari, ¿janiwa wawanakajaxa purinxiti, warmijäsa janirakiwa purinxiti, kunjamasa qamaskasmachi? sasa.*

—*Wawanakamaxa wali suma taqpacha yatichirkamakixiwa* —sasawa Atuxa Antuñuxa k'arisitayna.

Ukata Atuxa Antuñuxa sarxakirakchi, ukata wasitata kutt'anikirakchi, ukana akhama parlt'apxatayna:

—*Kumpari kamisaraki?, sasa Atuxa Antuñuxa sischi.*

—*Waliki, ¿wawanakajaxa kunjamäkisa* —sasawa Yalluxa sarakitayna.

Ukata Atuxa Antuñuxa sarakitayna:

—*Jumampi nayampixa sararakiñäni —jumaxa kumpari wawanakama uñjasiri sarma*, sasa.

—*Winu, sarañanisaya*, sasawa Yalluxa sararakitayna.

Ukata Atuxa Antuñumpi Yallumpixa thaknama sarantapkchi. Atuxa Antuñuxa inkuñaru Yallu icht'atawa sarkäna, siya. Maya ukhama sarkipana mä asnuni jaqiwa jutaskäna, sïya. Jalla ukata:

—*¿Kamisasktasa Antuñu, kunsa apkta? sasawa uka jaqixa satayna, sipï.*

Uka sataxa Atuxa Antuñuxa Yalluruxa antutxataynawa, sïya. Yalluxa thuqtxpachaya, ispantasxpachaya. Jaqixa sarawayxataparakiya. Jayjata Atuxa Antuñuxa musphaki kutt'anxchi, Yalluxa janiya uñasxpachatixa, inakiwa thaqxatayna, siya.

Yalluxa muntiruwa thuquntxatayna, sipï. Uka muntinaya qamasiskpachaxa. Ukañkamaxa Atuxa Antuñuxa inaki thaqkpachaxa.

Uka muntina mä quqawa utjäna, sipï. Uka quqa kayuna mä jisk'a qutawa utjarakïna, siya. Uka Yalluxa uka quqana qunuskäna, sïya. Ukata Atuxa Antuñuxa ukharu sart'ataynaxa, ukata quta manqhana Yalluru uñxatchi, Yalluxa quta manqhankkaspasa ukhama uñjatayna, ukañkamaxa Yalluxa quqankaskataynaya. Ukata Yalluxa:

—*Quuuquuuruquuuuu* —sasaya art'akirakitaynaxa.

Ukata Atuxa Antuñuxa muspharata khuysata aksata uñantataynaxa, siya. Uka Yalluxa uma manqhankakiwa, siya. Atuxa Antuñuxa uñaskakitapaya, ukata mayana uka quta uma umantxataynaxa, siya. Umxchi, umxchi, umxchi asta mayana phatankapaxa t'aqxasxatänawa, siya. Atuxa Antuñuxa phatankapaxa phallxataynaya; ukhamwa Atuxa Antuñuxa jiwatayna. Yalluxa jiwañata qhispitayna; wawanakapa, warmipa kuna Atux Antuñuxa manq'antxataynawa, janiya yatichiritakisa kunasa isturyaykatapatixa, jupakiwa manq'antxataynaxa, sipï.

Cuentos andinos, 1980: 113-15.

EL ZORRO ANTONIO Y EL GALLO

Contó el señor Javier Lara, de la comunidad de Huancapi, provincia Sajana, departamento de Oruro.

Dicen que el señor Gallo y la señora Gallina tenían doce hijos, los mismos que fueron bautizados por el Zorro Antonio. De esa manera resultaron siendo compadres el Gallo y el zorro Antonio.

Un día, el Zorro Antonio fue a visitar a su compadre el Gallo, y le dijo:

—*Yo tengo una hija que está estudiando para ser profesora.*

—*¡Oh!.. qué bien,* contestó el Gallo.

Los hijos del Gallo eran todavía pequeños, y demostrando preocupación por la salud de los ahijados, preguntó el Zorro Antonio:

—*¿Cómo están mis ahijados?, ¿no ha muerto ninguno?*

—*No, no ha muerto ninguno, todos están vivos* —respondió el Gallo.

Pasado algún tiempo, cuando los polluelos estuvieron grandes, el Zorro Antonio fue nuevamente a visitar a su compadre el Gallo, y le dijo:

—*Mi hija María está estudiando para ser profesora, ya está por terminar. Yo quisiera que mis doce ahijados fueran allá a estudiar para ser profesores, yo me ofrezco para llevarlos, p*ropuso muy inteligentemente el Zorro Antonio.

Luego de ofrecer su ayuda se marchó, pero no pasó mucho tiempo y estuvo de regreso para visitar una vez más a su compadre, en esta ocasión le dijo:

—*¿Cómo estás compadre? ¿Cómo está la familia? ¿Cómo están los ahijados? ¿Están todos bien, no se han perdido?* —preguntó el Zorro Antonio.

—*No se han perdido*, contestó el Gallo.

Viendo que los ahijados ya eran grandes, el Zorro Antonio en esta visita logró convencer al Gallo para que le dejase partir con una de los ahijados, con el siguiente argumento:

—*Este ahijado mío va a estudiar para ser profesor.*

Posteriormente regresó y se llevó al siguiente ahijado, luego otro y otro, así logró llevárselos a casi todos los ahijados, solamente quedaba un ahijado, pero vino una vez más y se lo llevó al último ahijado.

Después de algún tiempo apareció el Zorro Antonio y logró nuevamente convencer al compadre Gallo, para que esta vez le acompañe la señora Gallina:

—*La comadre que vaya a cocinar para tus hijos* —dijo el Zorro Antonio.

El Gallo quedó solo y triste. En la primera oportunidad que se encontró con el Zorro Antonio, le preguntó a éste:

—*Compadre, mis hijos no han regresado, tampoco lo hizo mi señora. ¿Cómo están ellos?*— preguntó.

—*Tus hijos están bien, ya todos son profesores* —contestó el Zorro Antonio.

Dicho esto se fue el Zorro Antonio. Posteriormente se encontraron una vez más, y el Zorro Antonio saludó:

—*¿Cómo estás compadre?*

—*Bien. ¿Cómo están mis hijos?*, preguntó a su vez el Gallo.

—*Vamos tú y yo, así podrás ver a tus hijos*, propuso el Zorro Antonio.

—*Bueno, vamos entonces*, consintió el Gallo.

Y así, partieron al encuentro de los hijos y la señora Gallina. El Zorro Antonio que llevaba en sus brazos el Gallo fue sorprendido en el camino por una persona que pasaba por el lugar, arreando su burro este señor le dijo, dirigiéndose al Zorro Antonio:

—*¿Cómo estás Antonio? ¿Qué estás llevando?*

El Zorro Antonio, asustado soltó al Gallo, y éste se escapó. El hombre apenas se detuvo para saludar se fue inmediatamente, y fue entonces que el Zorro Antonio se repuso del susto y buscó al Gallo pero no lo encontró.

El Gallo se había internado al bosque cercano, y se quedó ahí. En ese bosque había una pequeña laguna que estaba al pie del árbol; y fue precisamente a una rama de este árbol que fue a parar el Gallo y casualmente el Zorro Antonio en su búsqueda se detuvo al pie del árbol, y vio reflejada la imagen del Gallo en esa pequeña laguna. El Gallo que se dio cuenta que el Zorro Antonio miraba su reflejo en la laguna, quiso hacerlo más real y cantó:

—*¡Kikirikikiiiiii!...*

El Zorro Antonio sorprendido iba de un lado para otro alrededor de la laguna, estaba convencido de que el Gallo estaba dentro de la laguna. Finalmente, decidió tomar el agua del pequeño lago, tomó agua por un buen rato, hasta que finalmente su cuerpo no resistió, se llenó de tanta agua que explotó y así murió el Zorro Antonio. El Gallo se salvó de morir

a manos del Zorro Antonio, sus hijos y su mujer habían sido víctimas de compadre Zorro Antonio, era mentira que estuvieras estudiando para profesores, todo era un astuto engaño del Zorro Antonio.

Así es ese cuento.

Contó el señor Javier Lara, de la comunidad de Huancapi, provincia de Sajana, departamento de Oruro.

Cuentos andinos, 1980: 116-118.

PHISIMPI YAWLUMPI

Aka kuñtxa mama Nasaria Aconiw kuñthi, jupax khaysa Wakanapi, pruvincia Sajana, Ururu Uksa tujinkiwa.

Nayra Timpuxa akhamänawa siwa: Yawlumpi phisimpiwa kumpari purapata katusipxatayna, ukata Yawlusa Kumpariparu satayna:

—*Ayy... kumpari, kumpari jichayp'uru wisitt'anitalla, umt'añäni, mä qullqiru ch'allt'asiñäni, jumaxa uka uñjäta*, sataynawa kumpariruxa.

—Ukata Phisixa ch'alliri saratayna, maysaruxa mä Yallu wulsilluparu ucht'asiwatayna, maysarupï jaqi wulsikt'asiwatayanaxa, ukata Yawluxa Phisi uñjasaxa satayna:

—*Akaxa winuxa sirwt asmalla*, sasa.

Mäninxa:

—*Ukaxa sirwisa, sirwt asmalla* sarakikitaynawa.

Phisixa mä juk'ita unt'chi, winu, sirwasa, yasta ukata thuqt'añani, sasa yawlunakaxa katurt'asipxchi, Phisisti jitara jat'intataynaxa, ukata thuqt'apxtaynawa; akhama sasa:

—*Kantimus waylimus, qhurunk qhututunkk...*

qhurunk qhututunk, qhurunk qhututunkk...

Ukata maynixa akhama satayna:

—*Kunasa akaxa, ch'uqi ch'uqi, kunasa?, sasa.*

—*Ahh... ukaxa istuw... ahh jiq'pa jani jiq'pa, kantimus waylimus, phirti, phirti, kantimus waylimus, jiq'pa jani jiq'pa, kantimus waylimus, jiq'pa jani jiq'pa, kantimus waylimus* —sasawa Phisixa wali thuquntatayna.

Yawluxa sarakikitaynawa:

—*Kunas ch'uqi ch'uqi ch'uqi jiq'i?*

—*Jiq'pa jani jiq'pa kantimus waylimus, kantimus waylimus* —sasawa, Phisixa Yallu art'añkamapï phirti kantataynaxa. Yalluxa jaxpï musthatapaxa, Yallu amuyatapaya, ukatpï kunas jiqi —sasa sikt'apaxa. Phisisti satayna:

—iq'ipa jani jipa kantimis wailimus phisti, kantimus waylimus phirti, kumparï kantimus waylimus, qhurunk, qhurunk, qhurunk, qhurunk, qhurunk —sasawa jitarapa jathitayna, wali kantatayna.

Ukata yasta Yalluxa artt'asxatayna:

—*Qaqaiaquuuuu* —sasa.

Uka ist'asaxa yawlunakaxa mayaki thuqsuwayxapxatayna, qursa qullqsa q'ala apatatawayapxatayna. Ukatpï jaqixa phisina wuisïkupata mistutayna, maysa larutsti Yalluwa misturakitayna. Ukata yasta, uka jaqixa uka qullqi quri aptasiwayxatayna, Ukhamatwa qamirïxatayna. Uka jaqixa mä puyrikitaynawa, sipï, uka qullqimpi uka qurimpiwa jaqixa jaqiptatayna, mä suma almasina armasitayna, suma sarnaqxatayna, ukhama.

Uka jaqina ch'iyara phisipataynapï, ukatpï ch'iyara phisixa uywasiñaspaxa. Ukhamawa aka kuñtuxa.

Cuentos andinos, 1980:91-92.

EL GATO Y EL DIABLO

En épocas remotas sucedió lo siguiente: Dicen que el Diablo y el Gato se hicieron compadres. Luego el Diablo le dijo al Gato:

—*¡Ay!, compadre... compadre, visítame esta noche, tenemos bastante dinero, vamos a brindar y celebrar será una ocasión, quiero que estés presente.*

El Gato aceptó y fue, pero previamente puso en un de sus bolsillos un Gallo, y en el otro a una persona, que en realidad era su amo. Luego el Diablo viendo a su compadre el Gato le ofreció bebida diciéndole:

—*Sírvase compadre, aquí hay vino, cerveza, sírvase.*

El Gato, complaciente se servía las bebidas un poco de cada una de ellas. Más tarde los diablos se tomaron de las manos y empezaron a bailar. El Gato por su parte cogió una guitarra e interpretó alegres melodías:

—*Cantemos, bailamos, cantemos bailemos.* El Gato alegremente animaba la fiesta.

De pronto algún extraño preguntó:

—*¿Qué es eso?, huele a una cosa cruda. ¿Qué será?*

—*Ah... eso es... ah... haya olor o no haya, cantemos bailemos fuerte, fuerte; haya o no olor cantemos bailemos* —dijo el Gato alentando aún más la fiesta.

Nuevamente, uno de los Diablos tratando de cerciorarse del lugar de dónde provenía el olor preguntó:

—*¿Qué es eso que huele a algo crudo, crudo, crudo?*

—*¡Qué olor ni qué olor! Cantemos, bailemos, cantemos bailemos.* Así cantaron y bailaron hasta cerca del amanecer.

El Diablo seguramente sintió la presencia del Gallo y la persona que estaban en los bolsillos del Gato, por eso preguntaba por el olor.

El Gato por su parte, para disimular decía:

—*Qué olor ni qué olor, cantemos bailemos, fuerte, fuerte. Compadre, cantemos, bailemos fuerte.* Así seguía cantando, bailando y tocando su guitarra.

De repente no más cantó el Gallo:

—*¡Kikirikikiiii!...*

No bien terminó de cantar el Gallo, todos los diablos desaparecieron, abandonando la plata y el oro, motivo de la celebración. Posteriormente de uno de los bolsillos salió el amo, del otro bolsillo salió el Gallo. Entonces el amo del Gato recogió el oro y la plata y se hizo muy rico. Al principio era una persona pobre, con todo el tesoro que consiguió, gracias a su Gato, instaló un buen almacén, y vivió muy feliz.

Dicen, que por esa razón es bueno criarse un gato negro en la casa.

Así no más es este cuento.

Contó la señora Nasaria Anconi, de la Comunidad de Huancapi, provincia Sajana, departamento de Oruro.

Cuentos andinos 1980, 91-92.

TATA LIQI LIQI

Aka sarnaqawx tata Cancio Mamaniwa kunthï, jupax Pakaxi toqinkiriwa, La Paz ripartamintuna.

Nayra pacha maranakaxa, laq'a achachilanakasaxa wali t'aqhisipxiritayna. Yaqhipa chiqt'anxa janiwa kuna juyrasa achurïkataynati. Ukata mä uruxa tata Pirituxa jisk'a chintapampi qawranakapa anxarusiwayasina, wiska k'ant'asisa khaya *Kimsa Kurusa* sata walli tuqiruwa, tunquru saratayna.

Jupanakaxa kimsaqallqu uruwa khaya sarapxatayna, wali qaritawa Jarawiru puripxatayna, siwa.

Uka jarawinxa tata Pïritumpi chintapampixa qarwanakapa t'ula taypiruwa chinurapxatayna, khumunakapsti jupanaka thiyaruraki, ukata niya puripxatayna, siwa.

Uka jariwinxa tata Pïritumpi chintapampixa qarwanakapa t'ula taypiruxa chinurapxatayna, khumunakapsti, jupanaka thiyaruraki, ukata niya chhaphu chhaphuwa ikintxapxarakitayna.

Kipkarakiwa yaqha jaqinakaxa uka chiqt'aru qurpachayasiri puripxatayna. Tata Piritusti qaritampitsa janiwa uka jaqinakana aruntatapsa ist'kataynati, khumunakapsti, jupanaka janiwa uywanipkataynati, jupanakaxa wali arnaqapxatayna. Tata Piritusti, samkanjamaki ist'atayna, ukata satayna:

—*Tatanaka, nayaxa qaritampitsa jiwatapuniwa ikitäta* —sasa.

—*Jumanakasti kawsaruraki sarasipktasti? mäkhirakisa jayp'untxistuxä, akawjarukiwa nanakaxa qurpacht'asxapxta, jumanakaxa ukawjarusaya samart'apxma*, sasawa tata Pirituxa saskakitayna.

Ukata uka pä chachaxa sapxatayna:

"Nanakaxa markama tuqisipkaraktwa, uñt'asipksmawa, sasawa larusisa arxayapxatayna".

—*Nanakaxa jani mirintasa mirintasisawa jutapxta, jichhaxa mirintt'asipxañäni, tata, chintamarusa sartt'ayam*, sasawa uka tatanakaxa tata Pirituru sapxatayna.

Mirintaxa ch'uñu phutimpi, jiphilla kankampitaynawa. Tata Piritusti tunka yuspajarampiwa khistuntatayna, jisk'a yuqapasa, ukhamaraki.

Ukata tata Pirituxa satäyna:

—*Jichhaxa waljanixapxtanwa, sapaxa axsarayasisawa ikiskäyata, akawjaxa wali lunthataniwa, sapxiwa* —sasawa tata Pirituxa parlt'atayna.

Ukata mä juk'ampxaruxa ikintxapxataynawa. Ukata chika aruma pasasti mä liqiliqixa akhama sasawa arnaqatayna:

—*Tata Piritu... tata Piritu... lunthatawa qawranaka jaraqaski, tata Piritu qawranakama lunthatawa lawrunasktama* —sasawa arch'ukitayna.

Piritusti janiwa ist'kataynati. Liqiliqixa jani ch'ipxtasina lunthatanakaru uñch'ukitayna, kawkiruti anakki ukxa. Ukata mayampi arnaqxarakikitaynawa:

—*Lunthataxa kutt'anirakikiwa, tata Piritu sartamaya... qarwanakamxa khariraniwa* —sasa.

Tata Pirituxa janipuniwa uñatatkataynati, uka liqiliqixa satayna:

—*Ayy... ipi Piritu, anu jiwatjamawa iki* —sasawa thuqtawayxatayna.

Qhiparmirjaxa inti jalsukiwa sartxatayna, p'ari p'arikiwa qarwanakapa tumpasitayna, uywapaxa chikatakïxataynawa, ukhama uñjasisaxa wali mulljasitawa kutt'awayatayna, chintapampiru mayni tatanakampiru yatiyiri. Piru uka pä jaqixa janiwa ukankxataynati, ukatwa lup'itatasitayna:

—*Ukhamaxa janiwa jaqinakakpachänti, kuna yawlunakakpachänwa* —sasa.

Chintapaxa pachparakiki satayna:

—*Inasa yanqhanakächina, piru mirinta kunraksa waxt'istuxä, nayaxa janiwa taqpacha tukuntkti, khä jisk'a tariruwa imasiskayäta, aptanïcha?* —sasawa jaltawayatayna.

Tarinxa jisk'a khulanakampi waña sillq'unakampikiwa chint'atäxatayna, ukhama uñxatasaxa jupanakaxa wali chhijthaptayasipxatayna.

Ukata wasitata tunquru sariri tataxa wali jacht'asisawa qarwanaka thaqhasitayna:

—*Khitiraki lawrunpachistu* —sasa.

T'ula pampanaka, qullu qhipäxanaka thaqhiriwa saratayna, ukhama sarkipanxa akatjamata mä liqiliqixa akhama sasawa thuqxatatayna:

—*Ayyy... ipi tata, ukataqiraksa wasayp'uxa arnaqsmaxa, janirakisa ist'kistatixa, anu jiwatjmarakisa iktaxa, jichhasti kunraki jachtasti, qarwamaxa lunthatawa jikharaqtama, khä utana imantataskiwa qarwa aychamaxa, nayawa irpäma, jina uka utaxa walja qalanakampi atintatawa, janiwa kunjamatsa*

jist'arkasmati, nayawa yanapt'äma tata Piritu, jani jachamti — sasawa liqiliqixa chuymachatayna.

Tunquru sariri tataxa wali jacht'asisawa liqiliqiru yuspajaratayna. Liqiliqixa akhama sasawa tata Pirituruxa yaticht'awayatayna:

—Jumaxa nayraqata sarkma, uka lunthatanakaxa kamsapxakchitämxaya —sasawa liqiliqixa khitarpayatayna.

Tata Piritusti, iyawa, sasawa uka sallqanakaru jiskt'atayna:

—Tata, mamä, paya qarwachawa sart'asikiristampwa qarwa chhaqjayasta —sasaw jist'asitana.

Ukatwa lunthatanakaki tutukranisina tata Pirituru niyapuniwa wallparjama pilapxatayna:

—¡Jaaaj, ¿kamsta?, nanakaxa qarwa awatirimapxti?, waliya uñjasismaxa! —sasawa tata Pirituruxa uñanaqtayasipkatayna.

Ukatwa akatjamata liqiliqixa punku takintasina jist'arpayatayna, ukata liqiliqixa mäkhirakiwa tuytawayxarakitayna.

—Akaxa qarwa aychamaxa —sasa.

Lunthatanakasti wali mulljasitawa muspharpayapxatayna.

Ukhamatwa tata Pirituxa qarwa aychapa kutsuyasitayna.

Cuentos andinos, 1980: 1-4.

EL SEÑOR LIQI LIQI

Versión de Cancio Mamani.

Recopilado por Juan Carbajal, provincia de Pakajes, La Paz.

Hace muchos años, nuestros antepasados debieron haber sufrido mucho. En algunos lugares no producía nada. Un día hace ya mucho tiempo, Pedro, acompañado de su pequeño hijo, alistó las llamas para ir por maíz al valle de *Las tres cruces*. Por el camino Pedro iba haciendo una soga de lana de llama.

Ellos iban a pie, arreando los animales. Ya habían transcurrido ocho días. Llegaron muy cansados a un lugar de descanso llamado *Jarawi.*

En ese lugar, Pedro y su pequeño hijo aseguraron las llamas en un lugar cercano, atándolas en *t'ulas*, y la carga la amontonaron cerca de ellas. Al llegar las primeras sombras de la noche se dispusieron a dormir.

Posteriormente, al igual que ellos, llegaron al lugar otras personas, para descansar y pasar la noche. Pedro, que cansado ya dormía no logró escuchar ni el saludo de estos extraños. Estos señores no tenían muchos bultos ni animales, Pedro medio despierto logró conversar con ellos:

—*Señores* —dijo— Pedro, *yo quedé rápidamente dormido, por cuanto estaba muy cansado. ¿Y ustedes hacia dónde se dirigen? Como rápidamente se hizo tarde nosotros decidimos descansar acá, ustedes hagan lo mismo y descansen aquí*, agregó.

Luego los señores contestaron:

—*Nosotros somos paisanos tuyos y te conocemos* —dijeron— casi en son de broma. *Nosotros no pudimos comer nuestro fiambre, ahora seguramente ya estará frío, de todos modos nos serviremos, haz despertar a su pequeño acompañante* —dijo uno de los visitantes.

La merienda constaba de chuño cocido y tripas fritas. Pedro comió muy agradecido, y su pequeño hijo hizo lo mismo.

Luego Pedro dijo:

—*Ahora somos varios, solos estábamos temerosos —dicen que hay ladrones por estos lugares* —comentó.

Posteriormente todos quedaron dormidos; pasada la media noche se escuchó el grito de un hombre, que en realidad era un pájaro llamado *Liqi liqi*:

—*Pedro... Pedro... los ladrones están desatando tus llamas, te están robando las llamas.*

Pedro no escuchó el aviso, y el Liqi liqi miraba fijamente a los ladrones, para saber a dónde llevarían las llamas. Luego nuevamente gritó:

—*Están regresando los ladrones, Pedro despierta: van a carnear tus llamas.*

Pedro a pesar de ello no despertaba, por lo que el *Liqi liqi* lamentándose dijo:

—*Ayyy, Pedro, duermes como un tronco*, dicho esto se alejó.

Al día siguiente, Pedro despertó cuando ya estaba saliendo el sol. Se levantó muy asustado y fue a fijarse las llamas inmediatamente. Faltaba la mitad de las llamas. Pedro muy apenado y asustado se dirigió a su hijo y a los otros viajeros para avisarles de la pérdida. Su hijo ya estaba despierto, pero los viajeros de la noche anterior habían desaparecido. Entonces Don Pedro comentó para sí:

—*Los viajeros de anoche no han debido ser humanos, han debido ser diablos.*

Su pequeño acompañante dijo de igual manera:

—*Quizá eran demonios, pero nos invitaron fiambre, y yo no logré comer todo, el resto lo guardé en aquel tejido, iré a traerlo,* y dicho esto fue rápidamente.

En el tejido sólo encontraron pequeños terrones y lombrices secas, al ver esto, quedaron sorprendidos y asustados. Seguidamente, el viajero muy apenado reinició la búsqueda de sus llamas:

—*¿Quién me habrá robado?,* se lamentaba.

Buscaba por los *t'ulares*, tras de los cerros cercanos y de repente el hombre Liqi Liqi le encontró y le dijo:

—*Ayyy... si eres un hombre tonto, te advertí a gritos anoche pero tú dormías como tronco y no me escuchaste, ahora lloras tu descuido. Los ladrones se llevaron tus llamas y las carnearon, la carne está oculta en aquella casa. Vamos, que te ayudaré a recuperar la carne de tus llamas, la carne está en uno de aquellos cuartos, bien protegida por dentro, de manera que será muy difícil que tú logres abrir la puerta, pero yo te ayudaré, y ya no debes llorar.* Con esas palabras consoló la pena del viajero el hombre Liqi liqi.

El viajero sin poder evitar su llanto agradeció al hombre Liqi liqi, y éste instruyó a Pedro de la siguiente manera:

—Ve tú por delante —veremos qué te dicen los ladrones.

Pedro llegando al lugar, preguntó a los supuestos ladrones:

—Señor, señora, dos de mis llamas se han perdido, ¿quizás se hayan extraviado por aquí?

Entonces salieron los ladrones, que con mucha prepotencia increparon a Pedro:

—¡Qué! ¿Cómo dijo? ¿Nosotros somos cuidadores de tus llamas?, ¿por qué no cuidó bien sus animales?

Repentinamente el hombre Liqi liqi apareció volando y abrió la puerta de la casa de una patada, luego dijo:

—Aquí está la carne de tus llamas.

A continuación desapareció tan rápido como había venido.

Los ladrones y el viajero se quedaron admirados y sorprendidos. Y de esa manera Pedro recuperó la carne de sus llamas.

Contó el señor Cancio Mamani, él es oriundo de la provincia Pacajes, departamento de La Paz.

Contó el señor Cancio Mamani, él es oriundo de la Provincia de Pacajas, departamento de La Paz.

Cuentos andinos, 1980: 5-8.

LIWUNAMPI ANTUÑUMPI

Aka kuñtuxa tata Alberto Kanaki Minduzawa kuñtapxiti.
Khä Muruqu marka cumunidadana, pruwinsa Bustillu, Potosí uksa markana.

Mä uruxa Antuñuxa mä pampana wank'itunaka thaqasiskatayna, siwa. Pampa wank'itunaka, sut'uwayllanaka kuna manq'añataki thaqasiskatayna. Manq'a awtjatarakiwa thaqasiskatayna. Ukata ukaru Liwunaxa jikxatatayna, akhama sasa:

—*Antuñu, ¿kunsa jumaxa luraskta?*

—*Näxa wank'itunaka katusiskta, tiyu* —sarakitaynawa Antuñuxa.

—*Ahhh... sunsu, jina nayawa yatichäma* —sasawa Liwunaxa satayna.

Ukhama sasawa Antuñu irpxaruwatayna. Mä qhuchhiruwa irpatayna. Uka qhuchhinsti Liwunaxa mä jamasa k'uchuna winkkakitaynawa, ukata Antuñuru akhama sataynawa:

—*Juma uñchukïta* —sasa. *Kunatï purinini uka awsitatawa*, sasawa satayna.

—*Ya* —sarakitaynawa Antuñuxa.

Uka qhuchhixa awatïwi qhuchhitaynawa, Ukata uka qhuchhiruxa nayraqataxa uwijawa puritayna. Ukata Liwunaxa sikt'ataynawa:

—*Kunasa puri?* —sasa.

—*Uwijawa puri* —sasawa Antuñuxa awisatayna.

—*Purphanaya* —sakitaynawa Liwunaxa.

Mä qhipanxa sikt'akirakitaynawa:

—*¿Kunasa Puri?*

—*Qarwawa Puri.*

—*Purphanaya sakirakitaynawa Liwunaxa.*

Mänxa:

—*¿Kunasa Puri?*

—*Wuruwa Puri.*

—*Purphanaya* —sakipuniwa Liwunaxa.

Asta Liwunaxa winkkakipuniwa, ukata mänxa:

—*¿Kunasa puri?*

—*Mä jach'a kawalluwa puri.*

—*¿Awira kawkhima?* —*sasawa Liwunaxa jap'katatayna.*

Ukata maya jap'kattatayna, asta kawallxa jiwayxatayna.

Kawalluxa jiwata. Ukata antuñuruxa sataynawa:

—*Jichhaxa manq'amaya* —sasa.

Antuñuxa yasta janiwa manq'antañsa puyrkänti, q'ala sist'asiwayxatänawa. Ukata ukhama suma manq'antawayasaxa sarxapxataynawa.

Ukata qhipüruxa Antuñuxa mayni jilaparuwa jikxatatayna, uka jilapaxa wank'itunakarakiki katusiskatayna. Ukata kunjamti Liwunaxa siskäna ukhama kikiparaki sikt'atayna. Liwunjamraki luraña munatayna. Ukata satayna:

—Jilata ¿kunas luraksta? —sasa.

—Akan wank'itunaka katusikta —satayna jilapaxa.

—Jina, nayawa katuña yatichäma —sasa Antuñux satayna.

Jilaparu irpxatayna, Liwunjama kikiparaki luraña manxatayna. Kunjamti Liwunaxa winktt'asïna, kunti sikt'äna, ukhama kikiparaki luratayna:

—*¿Kunasa puri?*

—*Uwijawa puri.*

—*Purphanaya.*

—*¿Kunasa puri?*

—*Qarwawa puri.*

—*¿Kunasa puri?*

—*Purphanaya* —sakirakitaynawa.

—*¿Kunasa puri?*

—*Wurüwa puri.*

—*Purphanaya.*

Mänaxa:

—*¿Kunasa puri?*

—*Mä jach'a kawalluwa puri* —sasa kikiparaki satayna.

—*Awira kawkhima* —sarakitaynawa Antuñuxa.

Ukata antuñuxa pachparaki jap'kattatayna. Jach'a kawalluru janiwa liwinuqaña yatxataynati, maya mat'aqrantasarakiwa Antuñuru jiwayatayna. Antuñuxa jiwata, ukata mayni jilapaxa q'asiritänawa:

—*Jumasti kunataraki jani ist'kistasti; nayaxa, jumaru sapinsmaxaya, uyy... uyy... unn...* — sasina q'asatayna.

Janiwa aychasa kunasa utjkataynati. Ukhamaki q'asawatayna, maynipaxa jiwata. Ukhamawa Antuñuxa jiwatayna, yaqha jila ch'amaniru yatxayatapata.

Cuentos andinos 1980: 48-50.

EL ZORRO ANTONIO Y EL LEÓN

Este cuento fue recopilado en la Comunidad de Moroqu Marka, provincia Bustillo del departamento de Potosí. Contó el señor Alberto Kamaki Mendoza.

Cierto día, dicen que el Zorro Antonio se encontraba en una pampa buscando conejos silvestres y lagartijas para comer, puesto que sentía hambre. En ese entonces lo encontró el tío León, preguntándole de esta manera:

—*Antonio, ¿qué estás haciendo?*

—*Estoy cazando conejos, tío* —respondió Antonio.

—*Ah, tonto, vamos yo te enseñaré*, prosiguió el León.

Y de esa manera condujo a Antonio hasta un pantano, un lugar de abrevadero para los animales. Acto seguido el León se escondió en un lugar oculto pero cercano, pero previamente recomendó a Antonio:

—*Tú vigila el lugar, y me avisas quién llega* —agregó.

—*Ya* —asintió Antonio.

Como era un lugar donde iban a beber todos los animales, poco a poco estos fueron llegando, en principio llegó una oveja, y el León preguntó:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó una oveja* —comunicó Antonio.

—*Que llegue pues*, dijo el León, despreciando la oferta.

Después preguntó:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó una llama.*

—*Que llegue nomás*, contestó nuevamente el León.

Posteriormente:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó un burro.*

—*Que llegue pues*, dijo una vez más el León.

Mientras tanto, el León siguió recostado esperando pacientemente una presa mayor. Finalmente preguntó:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó un caballo grande* —respondió Antonio.

—*A ver, vamos* —dijo el León.

Y levantándose pausadamente vio que en realidad se trataba de un caballo. Luego con una gran agilidad asombrosa logró abalanzarse sobre el caballo y derribarlo. Después de matar al animal dijo dirigiéndose a Antonio:

—*Ahora come pues.*

Antonio, que había comido bastante, y estaba hartado, ya no podía comer más. Después de darse ese banquete se fueron ambos.

Al otro día, Antonio encontró a uno de sus hermanos, que se encontraba en una de esas pampas, seguramente buscando conejos para comer, y le preguntó:

—*Hermano, ¿qué estás haciendo?*

—*Estoy cazando conejos* —contestó el hermano.

—*Vamos yo te enseñaré a cazar* —replicó Antonio, con tono insinuativo.

Condujo al hermano al mismo lugar donde él fue días antes. Antonio actuaba de la misma manera como lo hizo el León. Y al igual que éste último se recostó en un lugar oculto, dio las instrucciones y empezó a preguntar de manera similar al León:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó una oveja.*

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó una llama.*

—*¿Qué ha llegado?*

—*Llegó un burro.*

Luego:

—*¿Qué ha llegado?*

—*Un caballo grande* —respondió el otro zorro.

—*A ver, vamos* —dijo levantándose el Zorro Antonio.

El Zorro Antonio, al igual que el león, se abalanzó sobre el caballo, pero no pudo derribarlo, más al contrario, recibió una tremenda coz que le hizo salir disparado por los aires, y con el fuerte impacto murió el Zorro Antonio.

Viendo muerto a Antonio, su hermano lloró muy apenado produciendo lastimeros alaridos:

—Ayyy, ay, ay, por qué no me escuchaste —yo te lo dije— ayy, ay, ay.

No hubo ni carne ni comida, solamente dolor y llanto por la muerte del Zorro Antonio. Así murió Antonio por imitar a otro que tiene mayor fuerza.

Este cuento fue recopilado en la comunidad de Moroqu Marka, provincia Bustillo del departamento de Potosí. Contó el señor Alberto Kamani Mendoza.

Cuentos andinos 1980: 48-50.

LARIMPI AÑATHUYAMPI

Larixa walpuni jaqiru jachayiritayna, sapakutiwa uwija anaqiritayna, siwa. Larixa ukhama walja uwija aparasina, manq'asina, wali ch'amaniwa sarnaqiritayna, wali lik'i, atisa laramatawa pasiyasiskatayna.

Maysana Añathuyaxa yapu qallpana laqatunaka thaqasiskatäna, ukata Larimpiwa jikthaptatayna. Añathuyaxa Lariru uñjasaxa akhama sasawa satayna:

—*Tata Antuñu kunatsa ukataqi atisa laramakitasti?* —*sasa.*

—*Nayaxa wali qamiritaya, walja uywanitaya* —*sasawa Larixa satayna.*

Ukata Añathuyaxa satayna:

—*Partt'itasmati mä uwijitamsti* —*sasa.*

Larixa:

—*Partiqiriksmaya, sarañaniya* —sarakitaynawa.

Ukata ukhama sasawa jipiñaparu irpatayna, jipiñaparu irpchi, Larixa jipiñaparu irpataxa Añathuyaxa akhama sataynawa:

—*Uka uywanakasti kunata katuñarakisti?* —sasa.

—*Charata katuñawa* —sasawa Larixa satayna.

Ukata arumxaruxa Larixa Añathuyaru irpatayna. Charata katxaruychi, ukata Añathuyaxa maya p'atantchi, ukata maya q'asatatxataynaxa, ukata qarwaxa nayrata chiqakpi mat'aqrantataynaxa, asta nayrata chhuqharpaypachaxa. Añathuyaxa nayrata churt'ataxa walpini q'asataynaxa, akhama sasa:

—*Nayray atatay ananay, nayray atatay ananay* —sasa.

Larixa:

—*Amuki, amuki, jaqiraki ist'aspa* —sasawa chuymacht'arakitayna.

—*Ist'pasa kamachxpasa, janipï awantañjamakchitixa* —sasawa asta Añathuyaxa wali q'asakipunitayna.

Ukata apartayaschi, ukata jachakipunitänawa, sipï.

—Näxa jani uka arsa ist'pachänti, laqatitunaka t'inqasiskpachäna, kunaruki näxa Antuñumpi sarnaqktxa —sasawa Añathuyaxa jachatayna, sipï.

Ukhata qhiparuxa Añathuyaxa janiwa uywa manq'irïxataynatixa, Añathuyaxa wanxakitaynaya.

Ukch'akiwa kuñtuxa.

Aka kuñtxa tata Alejandro Delgado Sajanaw kuñthapxitu, jupax Wakampi comunidad, provincia Sajana, Oruro, uksa toqinkïtiwa.

Aka kuñtxa tata Alejandro Delgado Sajawaw kuñthapxitu, jupax Wakampi comunidad, pruvincia Sajama, Oruru, uksa tuqinkiriwa.

Cuentos andinos 1980: 58-59.

EL ZORRO Y EL ZORRINO

Versión de Alejandro Delgado Sajaba, comunidad de Huancapi, provincia de Sajama, Oruro. Recopilado por Juan Carbajal.

Dicen que el Zorro estaba acostumbrado a hacer llorar a la gente, por cuanto se alimentaba de ovejas que frecuentemente sustraía a las familias, y por eso estaba gordo, con mucha fuerza. Un día al Zorrino viendo al Zorro tan robusto, encontrándole le dijo:

—*Antonio, ¿cómo es que usted se mantiene tan gordo?*

—*Yo soy muy rico, tengo muchos animales,* contestó el Zorro con tono altanero.

A lo que propuso el Zorrino:

—*¿Me podrías invitar una ovejita?*

—*Cómo no, vamos pues* —fue la respuesta del Zorro.

Posteriormente, el Zorro condujo al Zorrino con dirección a su cueva. Ya estando en su cueva del Zorro, el Zorrino preguntó:

—*¿Cómo debo cogerlo?*

—*Tienes que cogerla de las patas* —contestó el Zorro.

Al anochecer, el Zorro guió al Zorrino, e hizo que éste agarrase la pata de un animal que estaba cerca, dio un mordisco, y sintió un violento golpe en uno de sus ojos. El golpe, en realidad era una tremenda coz de la llama, que dio de llano en el ojo del Zorrino. El dolor era tanto, que no pudo resistir y empezó a gritar:

—*Ayyyy... mi ojo, mi ojito, ayyy ayyy ayyy.*

Al escuchar los alaridos de dolor que profería el Zorrino, el Zorro se acercó a aquel y tratando de consolarlo le dijo:

—*¡Cállate!, ¡cállate!, cuidado, que puede escuchar su dueño.*

—*Que escuche o deje de escuchar, yo no puedo aguantar el dolor*, continuó el Zorrino llorando de dolor.

Después que se le pasó el dolor, pero aún sollozando dijo el Zorrino:

—*No debía haber venido, debí seguir buscando larvas para comer*, no debía escuchar las palabras de Antonio.

Desde entonces, el Zorrino ya no se atreve a atacar a los animales grandes ni pequeños, ese mal rato fue suficiente para que escarmiente.

Contó el señor Alejandro Delgado Sajana, de la comunidad de Huancapi, provincia Sajana, departamento de Oruro.

Así termina este cuento.

Cuentos andinos 1980: 6-61.

SUPAYA

Versión de Isidro Rojas.
Recopilado por Alejandro Ortiz Rescanier.

Kunawrasatixa aka pacha qhantatinkäna ukhapaxa, mathapipxiritaynawa; Wirjina Mariya, Jisukristu chachapa, panipana wawapa kuna Supaya. Jalla ukatwa Jisukristuxa inuqatayna nayra wali suma chuymani, yatiñani jaqinaka. Nayririchhapi jaqinakaxa, Adana, Iwa sata sutiniritaynawa, jupanakaxa janiwa panipaxa kamsasipxiritaynasa; janirakiwa parlañsa yatipxiritaynati, ukatwa Jisukristuxa mä lap'ita ichxatiritayna; jalla ukhamatwa awkinakasaxa arsuña qalltiritayna, supayaxa, awkiparuxa mayirakitaynawa jaqinakapxa; uka mayit'ruxa, awkipaxa juparuxa apayarakitaynawa asirunaka, jamp'atunaka, jararankhanaka. Ukhamarusa ukanakaxa nayra jaqinakaruxa janirakiwa qallch'ukiritaynati.

Supayaxa sinti wali qamiri utjirinitaynawa, ukhamaraki kawallunakapasa, mulanakapasa, wali suma jirajinakanirakiwa. Jusukristuxa khuyaña q'ara kayukirakiwa sarnaqiritayna. Ukhamaskasina mä jirraxi supayana uywapata Jisukristuxa, ukaruwa takxatiritayna kayupa llagachasisa, wila mistuniñapa lantitxa; ninawa mistuniritayna; jupaxa wali manq'ata awtitaskiritaynawa, uka ninampixa wali khusa junt'u uma wakicht'asiritayna.

Chikata ninxa, isipa taypiruwa apasiritayna. Wali suma ninampi phayasiñataki sasa.

Supayaxa ukhama pachpa lurañrakwa muniritayna. Supayaxa mulanakaparuwa nina khumuntiritayna, jikhaninakapa qhatirayañkama, mulanakasti, qhatiratatxa *–aw, aw–* sasawa, warartatiritayna; uka uruta, jichhürkamawa kawallunakasa, mulanakasa jikhaninakapxa matatatayasixa. Supayaxa achachiruxa añasinawa, ukatwa wallxa alisnaqiritaynaxa.

Achachi Jisukristuxa, manq'ata awtitawa sarnaqiritayna. Jalla ukatwa kunaymana qalanakasa pallthapiritayna, muruq'u waskhalla, p'alta, ukwa jallq'akipiritayna, ukatwa kunaymana ch'uqinakaru, kutiyiritayna, ullukhanakaru, isañunakaru, kutiritayna; ukwa jichuruxa uñt'apxtanxa jiwasanakaxa.

Uka nina apasitapampiwa phayasitayna manq'ata awtipa apjtayasitayna. Jisusaxa mä wakaqallu alasiñwa muniritayna qamiri Supaya jaqita; ukatwa kunaynamasina qullqi tantasiritayna. Supayaxa, churataynawa mä jani suma uñanaqani q'añu warqa wakaqallu. —*Aka, wakaxa inacha achachijaru jiwayani* — sasa.

Wakaxa, Jisukristu jak'aru purisinxa; suma axa uywaruwa kutitayna, jalla ukkamatwa qatampi yaqha uywanakaxa arkiritayna awkisituruxa arktatayna.

Qutaru ayintasinwa, umampi jarisipxiritayna, achachina wilapami; jalla ukatwa jichhürunakanxa janixa ch'iyarkamakïxiti taqpacha wakanakaxa. Jalla ukatarakwa kunaymana, ch'umpi, qaqa, janq'u, achuqallu wakanakasa utjaraki. Warqa wawanakaxa, supayana uywapawa, siwa.

Kawkinkisa uywanakajaxa, sasawa supayaxa sawkasisa jiskhiritayna. Awkipaxa, siritaynawa, kawki muxsa arupampi: —Jumana wakanakamaxa ch'iyarkamakiti? —sasa.

Ukatwa, k'atampi achachisituruxa, uñisisna alisnaqiritayna. Achachixa qhispisinxa, kunaymana yapunakwa alinuqayiritayna: tunqu, triju taqi chiqaru purisina, mayja yapunakrakwa alinuqayarakiritayna.

Achachituxa, jak'a sarasinxa mä asnuna purakaparuwa imantasiritayna.

—Mä thantha achachi uñjtati, sasawa jiskt'asiritayna asnuruxa.

—Asnuxa siritaynawa:

—Jisa, aknamwa pasixa, jiwra phawasipkana ukapachawa. Yuqapaxa, jiwra puqurata uñjasinxa siritaynawa: wali jayankpachawa, sasa. Jisukristuxa sumakirakiwa asnuna purakapanxa sarnaqasiritayna.

Ukhamaruxa Supayaxa tantiyasiritaynawa, ukatrakwa mä juykhu Jusiy jaqiru asnu jiwayiri khitiritayna.

Jusiy jaqixa asnu puraka kharintatayna ukawrasaxa pacha qhanawa Jisukristuna nayrapxa uñatatayiritayna; ukatrakwa Jusiy jaqixa khuchiru kutiritayna.

Ukata jichhürkamawa aka uywanakaxa utji, janisa sumäkchi, Jusiyjama q'añüchisa jaqinxa wali munataxa.

Qhipa chiqaruxa awkixa, atipatawa uñjasi.

Yaqhipanakaxa sapxiwa; supayawa atipi, sasa; yaqhipanakasti sarakiwa: Yusawa atipi, sasa. Nayaxa janiwa yatkti, kunjamächinaxa uka.

Ukatwa, taqi jaqisa Yusanixa, yaqhipanakaxa supayanjamaraki.

Maynïrinakaxa Yusankaraki, yaqhipanakasti supayankaraki. Kuna pachatixa Supayaxa awkiparu jani alisnaqxi, ukawrasaxa atipasinxa, taqi munata amijunakapawa aythapisixa; kusisiñata umarasinxa thuqnaqapxatayna arch'ukisipxatayna kusisiñata, jichaxa aka pacha muntuxa ukhamawa.

EL DIABLO

Versión de Isidro Rojas.
Recopilación de Alejandro Ortíz Rescanier.

Cuando el mundo amaneció se encontraron los tres reunidos:

La Virgen María, su esposo Jesucristo y el hijo de ambos, Supaya (el Diablo).

Entonces Jesucristo creó a la gente antigua que era muy buena y sabia. Los primeros hombres, Adán y Eva, no se hablaban, no sabían hablar. Jesucristo les echó un piojito y así nuestros padres empezaron a conversar. Supaya también reclamó su gente. Su padre le mandó culebras sapos y lagartos. Pero estos animales no se atrevieron molestar a la gente antigua.

Supaya tenía abundantes riquezas, demasiadas riquezas. Sus caballos y mulas andaban magníficamente herrados. El pobre Jesucristo sólo caminaba con los pies desnudos.

Un día se cayó el herraje de un animal de Supaya.

Pisó Jesucristo el herraje y se hizo daño. En lugar de sangre brotó fuego y como estaba hambriento, se preparó un buen desayuno. El resto de fuego se lo llevó entre sus ropas, ¡fuego bueno para cocinar! Supaya quiso hacer lo mismo. Cargó fuego con sus mulas —*¡ay, ay!*— gritaron las mulas, se quemaron. Desde entonces los caballos y mulas sufren de ulceraciones.

Supaya odiaba a Jesucristo y lo perseguía. El viejo Jesucristo andaba hambriento. Un día no soportó más y cosechó piedras de diversas formas redondas. Las lamió y allí en ese momento, se transformaron en las infinitas clases de papas, ollucos, y mashuas que conocemos. Las cocinó con el fuego que llevaba y así pudo entretener su hambre.

Jesucristo quería comprar una vaquita al rico Supaya que criaba muchas en desorden. Con pena llegó a juntar un poco de dinero. Supaya le dio una vaca fea, sucia y mostrenca. A ver si la vaca mata a mi viejo, dijo. La vaca al llegar donde estaba Jesucristo tórnese en un animal manso y otras vacas más siguieron al viejito.

En el lago se bañaron con agua y sangre del viejo y así dejaron de ser negras. Desde entonces hay animales de todo color. Las mostrencas que quedan ahora son de Supaya.

—¿Dónde está mi ganado? —bramó Supaya.

Su padre con humildad, le respondió.

—Tus vacas son negras y no de colores como las mías.

Odió más al viejo, y lo persiguió con maldad.

En la huída, el viejo hizo germinar granos de maíz, de trigo, al lugar que llegaba hacía germinar un grano diferente.

Asustado el viejito se ocultó dentro del estómago de un burro.

—¿Has visto a un viejito haraposo? —preguntó.

El burro respondió:

—Sí, cuando sembraba quinua pasó por aquí. Al ver la quinua ya crecida pensó el hijo. El viejo debe de estar lejos. Jesucristo iba muy tranquilo en el estómago del burro. Pero Supaya se dio cuenta y ordenó a un ciego llamado José que matara al burro.

Cuando cortaba la barriga, la luz abrió los ojos de Jesucristo y convirtió a José en cerdo. Desde entonces existen estos animales que aunque feos y sucios como José, son codiciados por el hombre.

Al final fue vencido el padre. Otros afirman que a veces gana Dios y otras Supaya.

Yo no sé cómo fue. Por eso todo hombre tiene de Dios y de Supaya. Unos más de Dios, otros más de Supaya. Cuando terminó de perseguir Supaya a su padre, cuando lo venció, salieron todos sus amigos y se pusieron a festejar saltando, bebiendo, dando gritos de alegría.

Ahora el mundo es así.

Alejandro Ortiz Rescaneier, 1963: 21-27.

KHUCHIXA NAYRAXA RUKTURIRITAYNAWA

Versión de Valentín Mamani.
Recopilado por Alejandro Ortiz Rescanier.

Mä jaqiwa mä utaru qurpachasiri puriritayna, ukanwa patitu uyuru mantasina uñjatayna, ukana wali lik'i rukturanakawa phuqaskatayna, siwa, jupasti aruntataynawa; ukhamarusa parlasiskakitaynawa jani ist'asisa, qurpachasiri jaqixa mä ch'usa phasiña utaruwa ikiri mantatayna; ukanwa ikxatayna, ukanwa mayaki uñatatasna tantiyasitayna jupaxa, ukanxa walwa jalluxa puritayna, ukata uñatatasinxa uñjataynawa, uka suma salunanakanxa khuchi uyukitaynawa, siwa. Ukanxa khuchinakakiwa thayata ch'uwisraskiritayna, siwa.

LOS CERDOS DOCTORES

Versión de Valentín Mamani.
Recopilado por Alejandro Ortiz Rescanier.
Primera versión del aymara de Nicolás Aguilar S. T.

Un forastero llegó a una casa para alojarse, al entrar al patio vio a varios doctores gordos, los saludó pero ellos continuaron conversando sin prestarle ninguna atención; el forastero se refugió en la cocina donde no había nadie y se durmió allí, cuando despertó llovió sin cesar y el amplio patio se convirtió en un canchón sucio, los doctores gordos no eran tales, sino cerdos que chillaban de frío.

Alejandro Ortiz Rescanier, 1873, 175:176.

EL ZORRINO Y EL HOMBRE.

Versión de Julián Condori Condori,
Comunidad de Joratha, provincia de Huancané.

Un joven que andaba de noche dando serenata a las jovencitas del lugar, estaba enamorado de modo que cuando llegaba la tarde, se preparaba para ir a cantar con su guitarra mágica, cintura de mujer. Un día, caminando en medio del cerro se puso a tocar y al escuchar el sonido de su guitarra mágica, de pronto apareció un zorrino. El joven al ver al animal se asustó porque el zorrino de un silbido agrupó a otros zorrinos más. El joven quiso vencer a todos, pero un zorrino convertido en un rayo pasó entre sus piernas, entonces el joven se cayó y su guitarra se rompió.

Después de mucho rato, los zorrinos se pusieron a cantar y otros a bailar sobre el joven. Unos trajeron piedras y querían enterrarlo antes que la luna iluminara los caminos. El joven no podía levantarse pero se acordó que sus abuelas le habían contado que los zorrinos tenían miedo al toro. Entonces se puso a mugir... *mu... mu... muuu... muuu...* de inmediato los zorrinos escaparon, desapareciendo rápidamente del lugar. Entonces, el joven enamorado y cantor se levantó y se fue a su casa. Al día siguiente pensó llegar donde su enamorada, salió a darle serenata y caminó por el cerro con otra guitarra de nogal, iba cantando cuando de nuevo aparecieron los zorrinos, se sentó encima de una piedra y valientemente continuó tocando su guitarra.

Los zorrinos aparecieron esta vez en más número, se juntaron y se pusieron a bailar. El joven siguió tocando hasta que los zorrinos se juntaron cada vez mÁs hasta más o menos doscientos. Todos bailaban en ronda con las colas que parecían banderas al viento. El joven pensó que no podría vencer a tantos zorrinos, se levantó bramó con todas sus fuerzas. Los zorrinos escaparon y desparecieron y el joven se fue tranquilo a dar serenata a su enamorada.

Texto recuperado por Gregorio Quispe.

EL ESCARABAJO Y UNA JOVEN

Versión de Lorenzo Wawaluque Cutipa

Un joven iba donde una simpática jovencita de la que se había enamorado. La visitaba todas las tardes y pasaba la noche junto a ella, jurándole que la amaba muchísimo. Pero al amanecer desaparecía. Una tarde el joven la citó para que le llevara fiambre al lugar donde tenía normalmente que trabajar junto con otros hombres, en una chacra de papas.

La jovencita obediente y cumpliendo su palabra, le llevó el fiambre bien preparado. La jovencita iba hilando lana en su rueca como se acostumbra en el campo. Llegando al lugar señalado, esperó y esperó y no encontró a nadie, ni al joven ni a los otros trabajadores, sólo había hediondos escarabajos escarbando, rugiendo, empujando excrementos en el suelo.

De tanto esperar y como no había nadie, se desesperó y dio media vuelta para regresar a su casa. Había esperado casi cuatro horas, a cada paso aparecían sólo escarabajos por cientos, daba un paso hallaba otro y sólo había esos insectos por el camino, de cólera y desesperación, llegó a su a su casa llorosa y desilusionada.

Y sucedió que el joven apareció al atardecer y le reclamó molesto de que no había cumplido la cita ni llevado fiambre. Entonces, la jovencita molesta y de cólera contestó.

¿Cómo?, si yo he ido y no te encontré a ti ni a trabajadores, sólo había escarabajos por miles en el lugar de la cita.

El joven contestó:

¡Ah!, esos éramos yo y mis trabajadores.

Y dando un saltó voló por el aire lastimando a la jovencita que, decepcionada y engañada quedó asustada y muy enferma por haberse enamorado con un escarabajo.

Texto recuperado por Gregorio Quispe.

LA ABUELA ZORRINA

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

Una zorrina encontró un bebé abandonado y se lo crió, lo alimentaba con papa y sangre cocida.

La zorrina iba a robar papas antes de hacer dormir a su niño. Cuando el joven creció y solía salir para encontrarse con personas y contarles todo lo que su abuela le daba de comer, narró que su abuelita sólo le preparaba comida de papas con sangre cocida.

Una señora le dijo que su abuela era un animal que se llamaba zorrina. Por eso, el joven se dirigió a su casa pero no encontró a su abuela. Era de noche, entonces el joven salió en busca de su abuela y la vio desde de lejos que robaba papas en una olla y se sacaba sangre de la nariz.

Cuando su abuela llegaba se adelantó y acostó. A la mañana siguiente su abuela había cocinado, lo hizo levantar, pero el joven no quiso desayunar ni almorzar. La abuela se molestó y riño diciéndole:

—*¿Porqué no quieres almorzar?* —el joven no contestó nada, estaba enojado.

Cuando la abuela salió, el joven contó lo que su abuela hacía para darle de comer y le aconsejaron: Escápate en la noche cuando tu abuela esté yendo a traer papas, que se envolviera con una frazada en forma de persona, como si estuviera durmiendo.

El joven obedeció. En la noche cuando salió otra vez la abuela se levantó, hizo todo lo que le recomendaron y se fue. Cuando se abuela llegó no se dio cuenta. A la mañana siguiente, se levantó a preparar el desayuno y listo para que lo tomara el joven, le dijo que se levante.

—*Chico levántate ya está el desayuno.*

El nieto no contestó, otra vez la abuela dijo:

—*Levántate o te pego con un palo.*

Como el joven se había ido no contestaba, la zorrina de cólera agarró el palo, pegó a las frazadas envueltas y se dio con la sorpresa que no estaba su nieto.

De inmediato salió a buscarlo y preguntó a una piedra que le contestó: S*e fue aquel lado*, y no lo encontró aunque caminó mucho por tierras desconocidas, llegando a perder su casa.

LA CULEBRA Y SU AMADA

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

Era la única hija de un matrimonio de humildes pero abnegados padres. Ellos la mandaban a los cerros a pastear sus animales. Pero un día se le presentó un joven alto, delgado y hermoso, quien le pidió tener relaciones amorosas y ella aceptó. En prueba de amor pidió a la joven que le trajera de su casa harina molida, alimento que compartían los dos. Luego de quedar embarazada la pastora le hizo saber que quería llevarlo a su casa. El joven le preguntó si tenía un hueco debajo del batán de la cocina, donde dormía la pastora y ella le contó todo.

La pastora le pidió al joven que se presentase ante sus padres. Luego de estar listo el hueco en el costado del batán, entraron a la casa. El joven para dormir en las noches con la moza le pidió que engañara a sus padres diciéndole que iba a cuidar la despensa, lo que fue aceptado por sus padres.

Cada vez que molía la pastora en el batán, arrojaba porciones de harina al hueco dando así de comer a su amado. Los padres no se daban cuenta, solamente reaccionaron cuando la pastora estuvo embarazada y que preguntada se negó decir la verdad.

Ante esta grave situación, los padres se dirigieron en busca de un *yatiri*, idea que surgió después del interrogatorio que hicieron los *achachilas* de la comunidad, quienes no comprendieron lo que realmente pasaba con la joven. Los padres de la pastora, entonces, se dirigieron llevando coca donde el *yatiri*, quien después de *mirar* la coca, les dijo que había algo debajo del batán, que era el padre del hijo que tendría la hija. —*Es una culebra macho* —dijo— pero al querer matarla se opondría la hija, para lo que aconsejó que se despacharan a la hija a una gran distancia en busca de yerbas para que diera a luz.

Antes que partiera la hija, los padres contrataron diez hombres fuertes que llegaron con machetes y garrotes. Al día siguiente le dieron a la pastora fiambre y dinero para que comprara yerbas en el pueblo llamado *Sumaj marca*.

Cuando la hija se encontraba lejos, los hombres sacaron las piedras pequeñas y de inmediato levantaron el batán para terminar con la culebra, de modo que los hombres la destrozaron partiéndola en partes, pero la sangre corrió por el suelo y no podía morir. En ese momento llegó la joven

quien protestó por lo que le hacían a su amante, confesó que era el padre del hijo que llevaba, ante la reacción y cólera de la pastora se escaparon varias serpientes pequeñas de su vientre, las que también fueron muertas por los hombres contratados. Luego a la culebra la llevaron y sepultaron al fondo de la tierra.

LOS AMORES DEL OSO

Versión de Rigoberto Paredes.

El *jukumari*, se enamoró de una *imilla* que apacentaba su ganado. Cuidaba junto a ella para que sus carneros no fueran destrozados por el *cunturi*, el oso mató en honor a ella varios zorros y a un *mallku kunturi*.

Cuando la pastorcita tenía hambre, le llevaba panales de miel, cuando tenía sed iba a robar leche de majadas próximas. Hasta que un día le propuso vivir juntos. La pastorcita lo quería y consintió fugarse con el oso que modeló de amante, nada hacía faltar a su amada, buena comida, abundante miel de panales. La llevó a una gruta y allí vivían felices. Pero la *imilla* no estaba contenta, todo en aquella mansión era triste, sombrío y extraño.

Hasta que tuvieron un hijo al que querían mucho. Un día vio la pastorcita pasar gente por proximidades de su morada, tuvo pena, se acordó de su familia, se dio cuenta que vivía con un animal y lloró, lloró mucho. El oso llegó, lamió sus lágrimas, se tendió a sus pies y le rogó le contara la causa de su llanto. La pastorcita no quiso decirle nada y negó el motivo de su angustia. Desde entonces, celoso el oso, cuando se marchaba a alguna parte, la dejaba cerrando la entrada con una enorme piedra. En su encierro y al verse sola la pastorcita reflexionó y resolvió huir a tierras extrañas con su hijo, lejos, lejos, donde nadie pudiera dar razón de ella.

Las cuidadosas atenciones del oso no eran ni podían ser para ella recompensa a sus tristezas, a su existencia monótona, a las horas que se sucedían una tras otras aburridas, atrozmente pesadas.

Intentó abrir la entrada, vano esfuerzo, la piedra que la cerraba era enorme, ni siquiera pudo moverla, en su impotencia volvió a llorar y desesperarse. Entonces, el niño le habló y preguntó:

—*Madre, ¿porqué lloras?*

La pastorcita le contó todo, le dijo que quería salir de aquel encierro, que no podía mover la enorme piedra que obstruía la puerta.

El niño hizo mover un poco la piedra y volviendo al rostro contento hacia la madre, le dijo: *Madre, no llores, espera que crezca un poco más y nos iremos.*

El niño creció y un día que la madre envió al oso al bosque para que le traiga miel, empujó la piedra y la derribó dejando libre el paso, le dijo a su madre: *Huyamos.*

Madre e hijo corrieron y llegaron a un pueblo cercano.

Cuando el oso regresó, no encontró la piedra en su lugar, en la entrada vio las pisadas y estaba vacío su hogar. Se quedó mudo y pasada la sorpresa, lloró por su abandono, se arrancó los pelos y dejó de comer muchos días destrozado por de dolor. Angustiado la esperaba, la esperaba siempre, no dormía, en sus largas horas de insomnio, sólo pensaba en ella.

La vida le hastiaba como su existencia solitaria. Estaba solo y en su soledad se acordaba de las caricias de su amada y las lágrimas corrían abundantes en sus sueños. Tocaba tan tristemente su flauta que hacía llorar a las piedras. No salía de su gruta sino hostigado por el hambre. No tenía más amigo que un toro viejo, a quien había salvado la vida, arrebatándolo a sus dueños que trataban de degollarlo.

—tú rumias tus alimentos —le decía— *cuánto te pareces a mí que vivo rumiando mis recuerdos, sin poderlos olvidar un momento.*

Su hijo llegó a aprender a leer y escribir en una escuela, donde el maestro admiraba su fuerza y sus compañeros temían a sus puños. Se hizo soldado y por su valor obtuvo el grado de oficial. Se llamaba Tomás, en los combates las balas rebotaban en su cráneo duro. Ascendió y fue considerado como el militar más intrépido y valiente del ejército de su país.

Una tarde enfermó la madre, notando que llegaba su fin, llamó a su hijo. Le rogó que buscara a su padre y lo trajera a vivir a su lado. La madre en su agonía deliraba con el oso con quién vivió y tuvo un hijo, a quien en la hora suprema, sintió que lo había querido mucho. —*Oso mío* —deliraba, —*perdóname* —en seguida cerró los ojos y no los volvió a abrir más.

El hijo, después de la muerte de su madre, se encaminó a buscar a su padre abandonado. Lo encontró en su desierta y silenciosa cueva, viejo, tullido y ciego de tanto llorar, se hizo reconocer, se abrazaron, se prodigaron caricias y promesas de no separarse más. Entonces, el oso tocó su flauta tan alegremente que hasta las piedras bailaron. Vivieron felices los dos más el amigo toro que los visitaba de tarde en tarde.

Muy viejo murió el oso amante y desgraciado en brazos de su hijo querido, cerró los ojos y el hijo enterró los restos de su padre junto a los de su madre. El cadáver del oso, al sentir el contacto de los restos de su pastora amada, extendió sus brazos como si estuviera vivo, se abrazó fuertemente a ellos y así los cuerpos unidos y entrelazados, fueron transformándose en un corpulento y frondoso árbol, a cuya sombra,

cuando por casualidad llega un amante desgraciado, siente renacer, serenarse el espíritu y el corazón se abre a la esperanza.

Ese árbol perdido en el bosque produce ruidos y murmullos semejantes a suspiros y caricias de amor. Sus hojas tiemblan sensibles al contacto del viento, temerosas de ser arrancadas, se arremolinan alrededor del tronco sin querer apartarse de él. Es el árbol del oso, ese árbol sigue viviendo en el bosque perdido y buscado por amantes desgraciados.

Revista *Kawkisa.* Págs.12-14.

EL RATÓN Y EL ZORRO

Versión de Mario Franco Inojosa.

Un ratón del campo regresó a su guarida llevándose un buen trozo de carne sancochada y, como era casi de noche, entró a la cueva de un zorro, por equivocación. Apenas se dio cuenta, quiso salir de inmediato para escapar, precisamente en momentos que el zorro llegó a su caverna.

—*¿Qué haces en mi casa ladronzuelo?* —interrogó al zorro.

—*Es una equivocación, señor zorro. Yo volvía del pueblo un poco mareado, porque tuve una cena bien rociada con vino, como digo, por equivocación entré a su casa.*

—*Si quiere convencerse, aquí está la prueba* —dijo— mostrando un buen trozo de carne sancochada en salsa.

—*Bueno, parece que es cierto lo que dices y no es por robarme. Pero si quieres irte, sin que te coma, págame ese trozo de carne* —propuso el zorro.

—*De mil amores, tenga alimento, si quiere le puedo traer más carne aunque es mejor que vayamos con porque yo no podría traer sino pedacitos.*

El zorro encontró lógica la explicación del ratón y después de engullirse el trozo de carne, se propusieron ir al día siguiente a la cabaña donde había más carne.

El ratón entró primero para ver si el zorro podía entrar sin peligro.

—*Entremos rápido, los dueños no están en casa* —dijo— el ratón al zorro y ambos entraron tranquilamente.

El zorro husmeó la olla y encontró trozos flotando que no pudo coger.

—*Pero introduzca hasta el fondo la cabeza* —le aconsejó el ratón.

El zorro introdujo hasta el fondo la cabeza, pero una vez adentro la cabeza no pudo sacarla.

Entonces el ratón le dijo que sería mejor irse y que le serviría de guía hasta un roquedal donde podría romper la olla.

El zorro salió y caminó guiado por el ratón que lo llevó a un picacho escabroso e hizo que el zorro se colocara al filo de un barranco. El ratón con todas sus fuerzas empujó y el zorro pagó con su vida al confiar en el ratón.

EL ZORRO CANTOR

Versión de Mario Franco Hinojosa.

Aquella mañana amaneció clara y limpia. Los *puku pukus, waychus, qitulas* y *liqi liqis*, cantaban alegres a las orillas del río que recorría la inmensa pampa.

El zorro de oídos agudos, despertó en la caverna con el bullicio dichoso de las aves cantoras, dejando su apelmazado camastro de w*aycha* y paja brava. Contempló la pampa y sintió una alegre sensación al ver el paisaje tapizado de *ch'illiwa*, grama y trébol que crecían alimentadas por aguas de lagunas y murmullos.

Miró por todo lado y extrañamente conmovido sintió necesidad de unirse a la música que fluía de las gargantas de las aves. Con la primera ave que tropezó, una perdiz, cantó con sonoridad y sintió deseos de cantar más.

Se saludaron cortésmente y el zorro empezó a entablar conversación. La perdiz se dispuso a conversar con el zorro, colocándose a cierta distancia, sabía muy bien que éste cánido es devorador de aves.

—*Señora perdiz, ¿cómo es que usted y las demás aves pueden cantar tan lindas canciones?*

Y la perdiz le contestó con cierta sorna:

—*¡Usted también puede cantar! Todos los animales podemos cantar a la naturaleza. Y si no, haga la prueba.*

El zorro se dispuso a hacerlo y emitió algunos sonidos, que más que sonidos fueron aullidos.

—*Mire, yo no puedo cantar. ¿Qué debo hacer para hacerlo como usted?*

—*Pues muy simple. Usted no tiene filudos los labios de su boca. si quiere cantar como nosotros, tiene que coserse la boca.*

—*Es que yo no podría coserme la boca. ¿Usted no me podría coser?* —preguntó el zorro no sin ocultar su interés de cobrar la confianza de la perdiz, para comérsela en seguida.

—*Si usted desea, yo se la podría coser* —le ofreció la perdiz.

—*Gracias, muchas gracias* —agradeció el zorro.

La perdiz cogió un poco de paja y la torció.

Cuando la perdiz se le acercó al zorro, le entraron ganas de comérsela, pero más pudo su vanidad de cantar como las aves y se dejó coser, soportando pinchazos que le hacía la perdiz.

—*A ver, haga usted la prueba*. El zorro intentó pero no pudo cantar. Entonces la perdiz le dijo: *Debo coserle hasta la punta del hocico*. El zorro se dejó coser.

Una vez que estuvo cocido el hocico del zorro, la perdiz lanzó una larga carcajada y se alejó del lugar riéndose. El zorro se quedó con la boca cocida sin poder comer, hasta que murió de hambre.

EL SUCHE TRAIDOR

Versión de José Portugal Catacora

Un pescador de una isla del Titicaca se lamentaba una noche de luna esplendorosa, cómo hay en el mundo cosas tan infinitamente bellas que proporcionan al hombre serios males.

Durante las noches de luna, la pesca abunda pero aquella noche no había ni una mísera boguilla para pescar, mientras sus numerosos hijos padecían de hambre. Cuando así se quejaba el pescador, apareció un suche que por entonces todavía habitaba el lago.

El pescador tendió su red y el suche cayó en ella, cuando fue sacado a flote, el suche le habló de esta manera:

—Dejadme por amor de Dios, soy también padre como vos, y si me quitais la vida, mis hijos que son más numerosos que los de vos, quedarán en la orfandad.

El hombre que se había alegrado tanto de encontrar el pez, reflexionó un instante y pensó en el dolor paternal de aquel pez, en la orfandad de sus hijos y luego en lo que ocurría con sus propios hijos en semejante caso.

El hombre no despegaba los labios, el pez pensó en ofrecer un rescate y continuó.

—Dejadme ir os ruego, por todo lo que ameis en esta vida. Si queréis pesca abundante, os prometo que atraeré a las proximidades de vuestra balsa, todas las noches de luna, enorme cantidad de peces.

El hombre se entusiasmó y exigió severo juramento. El suche se prestó a todo, pidiendo como única condición que nunca pescase un solo pez de su especie. Pactada la propuesta, el suche volvió a las aguas y el pescador quedó pensativo por lo que le había sucedido.

El suche viajó hasta lugares más profundos donde se reunían peces en noches de luna y, les exhortó con verbo cálido para que abandonasen la actitud de fugitivos que, los ponían en condiciones miserables. Les habló de cómo el hombre es incapaz de permanecer a flote en el agua, menos de introducirse en ella, que ellos eran dueños de las aguas y tenías ventajas sobre el hombre. Ellos podrían atacarlo, destrozar la balsa y ahogar al hombre, con éste escarmiento ningún hombre volvería en pos de ellos.

Los pececillos que se contaban por millares se entusiasmaron con las palabras del suche, pez grande y de mayor autoridad en el lago. Todos juraron terminar la persecución porque el hombre los hacía sus víctimas.

Momentos después una enorme mancha de peces se dirigió desde el fondo hacia la balsa. Todos de adhirieron a la balsa de manera implacable, luchando, según ellos, heroicamente contra el hombre. Pero el hombre cada vez que tendía su red sacaba millares de peces, tuvo que retirarse con abundante pesca mientras los peces lo perseguían.

—¡*Lo hemos hecho correr*! Celebró el suche.

Los peces no obstante los miles que se llevó el pescador se ufanaron de su acción.

La escena se producía ininterrumpidamente, cada noche.

Mientras los peces luchaban cada vez más decididos, el hombre los sacaba del vientre del Titicaca, todas las noches tantos peces, se iban terminando, solamente los suches no caían en las redes.

Hasta que fue observado por los peces y fue descubierto la estrategia del suche y emprendieron una persecución despiadada para vengarse.

Los suches tuvieron que replegarse a los ríos, siendo expulsados definitivamente del lago. Desde entonces se ven obligados a vivir sólo en ríos, bogando eternamente contra la corriente.

LA CODORNIZ Y EL ZORRO

Versión de Rafael Acero.

Dicen que había una codorniz que acostumbraba pasear tocando su *pinkillu* en los cerros. Tocaba *wayños* llenos de poesía y nostalgia que hacia llorar a los árboles. El zorro hizo se moría por hablar con ella hasta que un día fue a buscarla, la encontró y saludó:

—¿Cómo estás querida *K'ullitu?*

—*Bien tiwulay* —respondió la codorniz.

—*Qué lindo tocas tu pinkillu, ¿puedes prestármelo*?

—*Bueno, tómalo pues —respondió el ave.*

El zorro agarró el *pinkillu* y de pronto corrió perdiéndose en los caminos. La codorniz lloró, no supo qué hacer y después de un momento, pensó.

—¡Ah! ya sé, voy a ir a la entrada de la cueva del zorro y me voy a hacer la muerta.

Y se fue a la cueva, se echó en la puerta de cueva simulando estar muerta. Más tarde apareció el zorro y al ver a la codorniz se puso triste.

—*¡Ay! pobre codorniz, ya que estás muerta de pena, toma, toma tu pinkillu.*

La codorniz agarró el *pinkillu* y voló, *q'ull, q'ull, q'ull* y el zorro sorprendido no supo qué hacer.

Así como la codorniz recuperó su *pinkillu*, así también nosotros los campesinos podemos recuperar todo lo que es nuestro, todo lo que está en manos ajenas.

EL SUEÑO DEL RATÓN

Versión de Augusto Chura Layme.

Un viajero iba hacia Moquegua y en el camino se encontró con un joven que dijo llamarse Antonio. Se hicieron buenos amigos. El hombre llevaba provisiones de coca y el amigo le pidió ayuda de esta manera:

—Convídame algo de comer porque yo no traje nada. Te corresponderé llegando a Moquegua. No tengas cuidado del dinero porque correrá por mi cuenta. Yo como de todo, lo único que no me gusta es el qañiwa porque me atoro.

Así caminaron varios días y al fin llegaron a Moquegua. El amigo, que no era otro que el ratón, cumplió su palabra. Aprovechando su habilidad innata consiguió gruesos fajos de billetes que entregaba a su amigo. Se cuenta que el ratón tuvo un sueño extraño y le dijo al hombre:

—Yo regreso ahora mismo a mi casa, porque he visto cosas muy desagradables en mis sueños. Tengo miedo que a mi familia le ocurra alguna desgracia.

Y sucedió que eran días de San Juan Bautista y los jóvenes campesinos, siguiendo dictados de la tradición habían salido, en la víspera a encender fogatas y quemar matas de paja, iluminando los cerros en competencia con el cielo tachonado de estrellas.

El ratón encontró su casa destruida por el fuego y a sus familiares carbonizados. Su casa, como era natural, estaba en una de esas matas de *ichu* que sirvieron para las fogatas. La fatalidad le había sido anunciada en el sueño con demasiado realismo. El ratón lloró amargamente, pero en vano, murió agobiado por el dolor y desesperación.

IQIQU

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

Hace mucho tiempo que había un hombre aymara cuyo nombre era *Iqiqu*. Era fornido, de estatura baja, humilde, bondadoso, caritativo y sonriente. Generoso y bueno buscaba una vida armoniosa entre los hombres, y por donde andaba predicaba buenas costumbres, donde había problemas y llanto llevaba consuelo, consolación y alegría.

Un día por sus cualidades maravillosas, recibió poder de *Apu Qullana Awqi (*Dios padre divino), que mora en las alturas sagradas de *Khunu qullu* (cerro nevado). Con el poder recibido *iqiqu* logró realizar grandes hazañas, manejaba piedras grandes, secaba el agua, trasladaba rocas y cerros solamente con levantar la voz. Todo le obedecía, por eso la gente seguía su ejemplo.

Tenía una honda y su *ch'uspa* (bolsa). Caminaba por cerros, pampas y riberas del lago. Al quien lloraba lo consolaba y hacía que se alegrara, a quien no tenía productos se los obsequiaba, a quienes querían casarse los unía para que formaran su hogar.

Pero Un día llegó el *awqa* (ser maligno) con su gente sanguinaria. Su aspecto era de hombre barbudo, de tez blanca y con carácter de diablo. *Awqa* se portó cruelmente, atemorizó a los aymaras y persiguió a *iqiqu*. A los que les seguían los desbandaba, a otros los asesinaba ferozmente y a muchos obligaba que no le apoyaran.

Cierta vez *iqiqu* llegó a un *ayllu,* donde *awqa* también había instalado su posada para perseguir a *iqiqu*. Mientras promovía diferentes formas de ayuda mutua, *awqa* y su gente malvada, lo rodearon y capturaron. Lo torturaron y despedazaron el pequeño cuerpo de *iqiqu.*

La cabeza, brazos, piernas y otras partes del cuerpo fueron desparramados por todos los caminos del altiplano y la cordillera, a fin de que no vuelva a reunirse el cuerpo porque tenían miedo del poder que en vida poseía *iqiqu.*

Cada una de las partes del cuerpo de *iqiqu* ahora está tomando forma y ha empezado a unirse debajo del suelo. Cada parte del cuerpo se ha revitalizado y está creciendo hacia *Wiñaya marka* (Ciudad eterna). Un día no muy lejano, todos sus miembros llegarán a unirse en *Wiñaya marka.*

Se reunificarán y *iqiqu* recobrará su fuerza sobrenatural, nos llamará y sacará de la miseria a su pueblo. Renacerá la nación aymara y los hombres tendrán una vida digna.

LAS ESTRELLAS, LA SIMPA Y EL ZORRO

Versión de Víctor Ochoa Villanueva

En el tiempo del *Yus Awki* (Dios padre) o *Apu Qullana Awki* (Dios padre divino), las estrellas del cielo bajaban a la tierra a fin de pasear o ver lo que pasaba en este mundo.

Era tiempo de chacra y dicen que bajaron del cielo dos estrellas, con sus vestimentas llenas de perlas. Brillaban resplandecientes, por eso vemos brillar las estrellas del cielo. Estas dos estrellas se convirtieron en buenas doncellas y fueron a ver la chacra de un aymara que vigilaba sus papas, en un *musiña* (cabaña para pasar la noche). Las estrellas jóvenes, al ver que el dueño de la chacra dormía profundamente, empezaron a escarbar las papas y luego se fueron. Al día siguiente, cuando el dueño empezó a rodear la chacra, se sorprendió al ver que habían escarbado una buena cantidad de matas. Al ver esto, empezó a cuidar la chacra mucho más. El agricultor no dormía hasta altas horas de la noche. Sin embargo, una vez que se dormía, nuevamente regresaban las estrellas y, como veían que el dueño dormía, arrancaban otras matas llevándose más papas.

Cuando en la madrugada el agricultor despertó y fue a ver la chacra, se sorprendió nuevamente porque las papas habían sido arrancadas. Ante esta situación, tuvo más celo en vigilarla. No dormía así tuviera que esperar hasta la madrugada para que nadie arrancara las papas. Pero a pesar del cuidado minucioso, al día siguiente resultaban arrancadas más matas de papas. Entonces, el dueño optó por suplicar a otras personas para que lo acompañen. Tuvieron que turnarse dos a dos a fin de dar con el ladrón.

A eso de las dos de la mañana, vieron que las dos hermosas jóvenes vestidas de bellos ropajes de oro y plata que brillaban mágicamente, se acercaban a la chacra y empezaban a sustraer las matas de papas. Inmediatamente y sin perder tiempo, los vigilantes corrieron hacia ellas, logrando capturar sólo a una, mientras que la otra, a pesar de la velocidad y el número mayor de los hombres, alcanzó a fugar al cielo.

Como quiera que la joven fuera hermosa y no había manera de recuperar las papas, el dueño de la chacra optó por llevarla a su casa. Ella

tuvo que ir de miedo y vergüenza. Allí intimaron con el agricultor y un día resultó proponiéndole matrimonio. Pero la estrella no quiso. Al fin, ante la exigencia del dueño y de sus ruegos, tuvo que quedarse en su casa. Posteriormente le cambiaron de ropa. Es decir, la ropa de perlas, oro y plata que brillaba, tuvo que ser cambiada por ropa común que usaba la gente.

Con el tiempo tuvieron dos hijos. Pero la estrella seguía pensando en irse y rogaba constantemente a su esposo para que la dejara irse al cielo. Ante esta situación, el marido tuvo que reprimirla y hasta la pegaba. La joven se lamentaba y lloraba, porque no podía fugar al no tener su ropa oculta en un baúl enterrado en el suelo. El sitio sólo lo conocía el hombre.

Pasó mucho tiempo en este trance, la mujer desesperada por irse, el hombre, la pegaba y reprendía a su mujer. Cuando el niño mayor creció vio todos estos hechos y lloraba. El esposo, para evitar que se malogre la ropa debajo de la tierra, solía sacarla con el fin de hacerla solear. Esta operación la realizaba en ausencia de su esposa. Pero este hecho secreto fue visto solamente por su hijo, como aún era pequeño no podía contárselo a su madre.

Cierto día, cuando su padre estaba ausente, el niño preguntó a su madre:

—Mamá, ¿por qué lloras tanto y de qué pelean con mi papa?

La madre tuvo que contestar la verdad:

—Hijito, tu papá me hizo quedar a la fuerza. Yo no soy de esta tierra. Mi hogar está en el cielo. Cuando vine a curiosear a esta tierra me encontró y me despojó de mi ropa. Entonces, por falta de ella no puedo irme.

Ante la tristeza y el llanto de la madre el hijo dijo:

—Mamita, tu ropa está guardada debajo de la misma waqa (piedra sagrada*), enterrada en la tierra.*

Al escuchar a su hijo, la estrella se alegró mucho. Desenterró la ropa. Preparó comida para los hijos. Les aconsejó. Y cambiándose de ropa, se fue al cielo.

Cuando el padre llegó de viaje, no encontró a su esposa. El hijo tuvo que decirle la verdad, del viaje de su mamá al cielo. El padre inmediatamente buscó la ropa, pero no la encontró y preguntó a su hijo:

—Le avisé porque estaba llorando —contestó.

El padre regaño al hijo. Pero, al ver que no había alternativa, tuvo que ir a averiguar cómo encontrar a su esposa.

Después de cierto tiempo, el hombre encontró a un *yatiri* (sabio). Éste, mirando la coca, le aconsejó diciendo:

—*Tu esposa está en el cielo. Nadie sube allá, solamente va tata Lurinsu* (antes fue ave grande: hoy día es el picaflor). *Entonces tienes que ir a suplicar al Lurinsitu, para que te cargue hasta allá. Para eso tienes que vestirte de qusillu (mono o personaje jocoso de los carnavales). Cuando hayas llegado al cielo, te diriges hacia el templo del Dios Padre, donde se lleva a cabo una ceremonia grande y te paras en la puerta del templo hasta que todos hayan salido. De allí saldrán hombres, mujeres, niños, ancianos; tú no hablarás ni molestarás a la gente, ni preguntarás por su esposa, porque todas las estrellas tienen el mismo ropaje y es muy difícil reconocerlas. Esperarás que alguna mujer te diga: Aquí también había sabido haber qusillus, ¿no?, entonces la cogerás a ella. Esa será tu esposa. Así podrás rescatarla.*

El hombre suplicó a *tata Lurinsu* para que la lleve al cielo. Consiguió también la ropa de *qusillu*. Después que el *Lurinsu* aceptó llevarlo, se fueron al cielo. Cuando llegaron, el templo de Dios Padre estaba lleno porque se realizaba una gran ceremonia. El hombre vestido de q*usillu* se fue a la puerta del templo, mientras *Lurinsu* bajó a la tierra. Al término de la ceremonia la gente salía del templo, pero nadie le dijo nada al *qusillu*. El hombre miraba cada vez al interior del templo de donde paulatinamente se retiraban los asistentes. Al ver que ya estaba vacío el tempo, el hombre se desesperó. Pero al fin, como de la nada aparecieron dos jóvenes mujeres vestidas de perlas resplandecientes, y una de ellas, al ver al *qusillu* dijo:

—Akanxa qusilluxa utxarakiritaynasa. (Acá también hay qusillus, mira).

Entonces el hombre desesperadamente se lanzó sobre la mujer que dijo aquella frase, y la cogió para traérsela a la tierra. Mas ella no quiso. Ante esa negativa, fueron donde el Supremo Dios Padre, a fin de ser juzgados, delante del señor, se aclararon las partes. El veredicto dio como resultado que la mujer se quedaría, mientras el hombre tenía que regresar solo a la tierra. Todo porque el hombre había sido culpable de mal tratos que dio a la mujer estando en la tierra.

Después del fallo del Dios Padre, el hombre no encontró ningún medio para regresar a la tierra, ya que *Lurinsu* se había regresado. Ante esta situación recurrió nuevamente a Dios Padre. Viendo tal preocupación, *Yus Awki* le dio una *marqa* (brazada, gavilla) de ramos y le encargó que hiciera una soga grande hasta que alcance la tierra. El hombre empezó la *phalaña* (operación de torcer con la mano). Después de cada jornada arrojaba hacia la tierra la soga que había hecho, pero no llegaba a la superficie. Dice que la *marca* de ramos se terminó varias veces, hasta que en la palma de la mano se habían hecho ampollas. Pero todavía no conseguía su objetivo. Aún así, con paciencia hacía sanar la palma de su mano y trabajaba nuevamente.

Entre tanto, el alojamiento y comida, fueron proporcionadas por su ex-esposa e invitados del cielo.

Después de mucha faena, en la última botada de la soga que hizo, por fin alcanzó la tierra. Se alegró y a un costado del templo plantó una estaca. Allí amarró la soga que tenía la forma de una escalera. Luego avisó a Dios Padre, quien dio su bendición y dijo:

—*Esta será la simpa.* (Especie de escalera colgante).

Con la licencia de Dios Padre y la de su esposa, el hombre bajó a la tierra por medio de la *simpa.*

Por la *simpa,* todos los seres de la tierra viajaban hacia el cielo, ya sea para participar en la gran ceremonia que se llevaba a cabo allí o para otros quehaceres o compromisos.

Cierta vez, en uno de los tantos viajes que había realizado, el zorro fue al cielo para participar de una de las fiestas. Después de cumplir con su cometido, el animal regresó. Cuando estaba por la mitad del camino, los *k'allalla* (loros de color verde) estaban cruzando en manadas por un costado de la *simpa.* El zorro en actitud burlesca les dijo:

—*K'allallanaka, nasa k'umu k'allallanaka taqi kuna luriri suma awkimawa jutaskta simparaki t'uruqitasma.* (Loros, loros marizotas. Tu buen padre el que ha hecho todas las cosas, está viendo. Cuidado con cortar la *simpa*).

Frente a estas frases, los loros no le hicieron caso. Pero el zorro seguía provocándolos repitiendo tres veces la misma versión. Entonces los loros regresaron y le advirtieron diciendo:

—*Janiwa kunsa arxayaskitatati. Ukataraki simpa t'uruqapxirista. (Cuidado, no vas a decirnos nada. cuidado que podemos cortar la simpa.*

Pero el zorro no les hizo caso y los loros picotearon la *simpa.*

El zorro al toparse con la *simpa* que estaba picoteada, cayó a la tierra desde medio cielo gritando;

—*¡Uraqinkirinaka! ¡Taqi kuna luriri suma awkimawa jutaski! ¡Qumpichusa jant'akupxma! (¡Gente de la tierra! ¡El buen padre, el que ha hecho todas las cosas, está viniendo! ¡Tiendan frazadas!)*

Mientras gritaba el zorro cayó aparatosamente del cielo, y su cuerpo dio vueltas y vueltas. Cuando se estrelló contra el suelo, su cuerpo penetró tres brazadas dentro de la superficie.

Desde ese día, todos los seres de la tierra perdieron la *simpa,* que servía de camino para ir al cielo, con lo que también se terminó la comunicación con el cielo. El *simpa,* dicen que todavía aparece en medio del cielo. Los seres humanos, después de la muerte, solamente suben hasta la

mitad del cielo. Luego viajan por la *simpa* hacia el confín del tiempo. Cuando llegue el fin del mundo, todos los hombres podremos irnos por la *simpa*.

EL VIAJERO Y SUS DOS PERROS

Versión de Samuel Miranda Flores.

Un viajero iba por el camino conduciendo dos burros bien cargados y acompañados por dos perros que se llamaban *Tomay Carisa* y *Wayway Carisa.*Y más o menos al medio día descargaron sus bestias para descansar y merendar. Como de costumbre sus perros se alejaron del amo oliscando piedras y matas de paja brava, como proceden habitualmente, todos los canes.

No tardó en presentarse el *qharisiri* (degollador o el que saca sebo), quien sorprendió indefenso al viajero. Felizmente no logró hacerlo dormir, como dicen, acostumbra hacer con sus víctimas. Viéndose, de todas maneras perdido decidió jugarse el todo por el todo valiéndose de una estratagema y le dijo:

—Ya sé que tengo que morir. Estoy resignado. Pero antes de morir quisiera bailar y cantar aires de mi pueblo.

El *qharisiri* aceptó y le permitió cumplir sus últimos deseos. Entonces el hombre se puso de pie y bailó frenéticamente al son de un aire de su pueblo, el mismo que cantaba casi a gritos.

—Wayway Carisay! ¡Tomay Carisaaaaaá! ¡Tomay Carisay! ¡Waywa Carisaaaaaaá!

Los perros que andaban algo alejados al sentir la voz de su año volvieron a toda carrera y viendo al extraño se abalanzaron sobre él, destrozándole sus ropas. Mientras el viajero apresuradamente recogió sus cargas y se alejaba con sus burros.

El *qharisiri* gritaba:

—¡Hijo, defiéndeme! ¡Hijo, defiéndeme!

Sin hacer caso a esos ruegos el hombre se alejó con toda la velocidad que le permitían sus piernas todavía temblorosas. *Tomay Carisay Waywayi Carisay* se encargaron del *qharisiri.* Dicen que le dieron muerte y que luego alcanzaron a su año, muy lejos del sitio. Otros dicen que no murió, que para salvarse se convirtió en piedra o mata de *chilliwa.* Desde entonces el hombre tuvo en mucha estima a sus perros que antes no

recibían buen trato sino demostración de crueldad y avaricia. Por eso, hay que tener cariño a los animales porque hasta los perros pueden salvar al hombre en los momentos de mayor peligro, muy especialmente del *qharisiri.* Dicen también que es bueno criarse perros.

Miranda. 1971: 16-17.

EL QHARISIRI Y LOS PIOJOS

Versión de Samuel Miranda Flores.

Dos viajeros llegaron a un lugar especial para pernoctar. Aseguradas sus cosas se dispusieron a dormir. Pero como habían viajado muchos días sin descanso, no habían tenido tiempo para cambiar de ropa y los piojos hormigueaban en sus cuerpos picándoles de rato en rato, sin que pudieran conciliar el sueño.

Era una noche lóbrega en el mes de agosto. Según afirman, es el mes más peligroso para los viajeros porque suele sorprenderles el *qharisiri* o *liqhichiri*, quien, extrae la grasa humana (de allí su nombre que traducido sería el degollador o el que saca el sebo), en una operación misteriosa efectuada muy cerca del hígado (*ch'illa*). Se dice que según la cantidad de grasa extraída la victima, puede vivir poco o mucho tiempo y que no puede revelar la causa de su mal, aún cuando haya notado la huella de la operación sufrida. Presenta una especie de rasguño en el costado izquierdo del vientre. Para salvarlo, se cree, debe hacérsele comer la *tela* de grasa que cubre el estómago, extraído de una oveja negra aún viviente. Dicen también que para evitar el peligro del *qharisiri* es bueno llevarse ajo en los bolsillos o comer continuamente *qañiwa jaq'u* (harina de *cañihua* tostada), que tiene la particularidad de enturbiar la grasa. El *qharisiri* evita esta grasa porque necesita grasa pura.

Volviendo a nuestro cuento esa noche lóbrega un "cura kharisiri" (se cree que el kharisiri es un sacerdote), estaba dando alcance a los viajeros, pero escuchó que conversaban y se hallaban inquietos diciendo:

—*¿Más arriba? ¿Más abajo? ¿Ahí?*

Sucedía que uno de ellos trataba de coger los piojos del otro guiándose por las indicaciones de su compañero, quien trataba de orientarlo diciendo:

—*¡No! ¡Más arriba! ¡Ya, ya! ¡Ahí está! ¡Ahí está!*

El *qharisiri* al escuchar esta conversación en la oscuridad de la noche, se imaginó que lo estaban cercando a él e inmediatamente emprendió veloz carrera. Cuentan que en su apresuramiento por huir de sus posibles captores, fue a caer en un precipicio muriendo instantáneamente, y que de esa manera los bichos o los piojos, en su oportunidad, habían logrado la salvación de las probables víctimas del *qharisiri*.

El *qharisiri* es un cura que necesita la grasa humana no se sabe para qué ceremonias. Ellos han estudiado, especialmente ese arte de sacar la grasa de los riñones sin dejar huellas de sangre, dejando, apenas una pequeña huella como de rasguño en el costado izquierdo del vientre. Hacen dormir a las víctimas con una campanillita, cuyo sonido adormece aún a los que están caminando. Ese embrujo es resistido solamente por los que tienen una personalidad fuerte y por los que tuvieron el cuidado de llevar ajo en sus bolsillos o previsoramente se alimentaron con harina de cañihua tostada, antes de emprender sus viajes. Era un peligro constante para los viajeros y muy particularmente en el mes de agosto.

No ha faltado quien trató de castigarlo y matarlo de ser posible, pero siempre escapa pagando dinero y que, después resulta cualquier cosa menos dinero, o convirtiéndose en cualquier animal, planta o mineral según las circunstancias. También hubo años en que se ensañaban con determinadas poblaciones asolándolas sistemáticamente entrando hasta a las viviendas. Se afirma que también acudían a diferentes concentraciones feriales del altiplano. Hay lugares famosos como *Sili sili, Laqa jaqi,* etc.

Julio Samuel Miranda 1971: 18-20.

EL ARRIERO Y EL PUKU PUKU

Versión de Samuel Miranda Flores.

Un arriero que hacía continuos viajes de Arequipa al altiplano, tenía una esposa muy linda y hacendosa, quien durante la ausencia del marido, quedaba en su casa presa de melancolía. Las ausencias se prolongaban más y más, pese a sus ruegos. Llegó a saber de las aventuras extramaritales de su esposo, quien en cada pueblo dejaba cariñosos recursos de sus aventuras amorosas.

Desesperada, la mujer, lloraba sus desdichas, pero no faltó un hombre que viendo su juventud y hermosura quedó perdidamente enamorada; la importunó de tal manera y las ausencias del marido se espaciaban más y más, que al final se rindió.

Al regreso el arriero encontró, al parecer todo en orden y sin novedad. No sospechó nada, pero no faltaron quienes le contaron las acciones de su mujer. No dio crédito inicialmente. Sin embargo, los celos empezaron a mortificar y optó por comprobar personalmente. Disimuló con habilidad sus sentimientos y se despidió tiernamente de la casa, saliendo para un nuevo y largo viaje.

Pero regreso al tercer día y llegó de noche a su casa. Encontró a su mujer con el otro, quien llegó a escabullirse. Furioso la castigó despiadadamente. No se sintió capaz de dejarla sola nuevamente. Se la llevó de viaje y en el trayecto la hacía sufrir mucho encomendándole el cuidado de los mulos por la noche. Se ensañó de tal manera que no la dejaba dormir noche tras noche con esa tarea pesadísima. Hasta que una mañana desapareció la mujer y el marido la buscó y rastreó infructuosamente.

En la desesperación se dio cuenta que, pese a violencia y odio, todavía la amaba mucho, que solamente había querido escarmentarla un poco. Siguió viaje, lamentándose amargamente de su desventura. Pero todas las tardes, más o menos al anochecer, aparecía una avecilla que se aproximaba y rondaba alrededor cantando melancólicamente: *¡Pucuus, pucuus, pucuuus!* Hasta el amanecer.

Así sucedía día tras día. Él trataba de ahuyentarla sin que pudiera alejarla. El *pucu pucu* le seguía perseverantemente y comprendió que su esposa era quien se había reencarnado en esa avecilla. El hombre llegó a perder la razón.

Desde entonces el *pucu pucu* con su canto plañidero va embrujando a los viajeros que transitan por los cambios de la soledad y la cordillera.

Julio Samuel Miranda, 1971: 61-63.

EL PHULLU DEL ARMADILLO

Versión de Samuel Miranda Flores.

El *qhirkinchu* (armarillo) era una joven tejedora de sobresaliente habilidad, especialista en *saltas* (figuras especiales en el tejido). Solía hilar tan fino que despertaba la admiración y envidia de otras muchachas. Tejía maravillosamente tanto para la trama como para la urdimbre.

En cierta ocasión pensó urdir un *phullu* especial (manta especial que usan las jóvenes) para la fiesta de su pueblo. Pensó tejerlo con hermosas *saltas*; empezó, el trabajo, pero como al mismo tiempo era muy descuidada y dormilona y no progresó su labor.

Al darse cuenta que su *día* ya había llegado, quiso apresurar el tejido. Como no pudo avanzar no tuvo más remedio que terminarlo con trama de *mismita* (lana retorcida en forma tosca y gruesa valiéndose para ello de un palito, y que se usa para tejer las sogas), porque no quería quedarse sin bailar en su fiesta estrenando la nueva prenda. Desde entonces se quedó con el caparazón que lleva, semejante a un tejido que habiendo iniciado a tejer con trama fina lo hubiera concluido con trama gruesa y se quedó así porque ya no tuvo tiempo para tejerse otra prenda mejor.

Se afirma que cada vez que alguien empieza a tejer diciendo que lo hará con *saltas*; se le dice que no vaya a terminarlo tramar con *mismita* como lo hizo el *qhirkinchu.*

Julio Samuel Miranda. 1971: 127-128.

EL ÚLTIMO LIQICHIRI

Versión de Manuel Chuquimia, Molina, *ayllu* de *Siwauru*.
Recopilado por Mario Franco Inojosa.

El liqichiri o ñaqaqu es el desebador, el qariri o qarisiri el que degüella.El sebo o grasa humana era utilizado, en épocas remotas (tiahuanacu, incario), como elemento medicinal ya que se consideró que la grasa humana tenía propiedades curativas, (cosa diferente a nuestra época, ya que los nazis la consideraron con propiedades industriales y utilizaron para fabricar jabón).

Con la domesticación de la llama, vicuña y alpaca, la grasa de estos animales sustituyó primordialmente a la grasa humana. Pero subsistió la práctica que adquiere su forma más plena y el contorno religioso, mágico, hechicero que se nota en la civilización Tiahuanacu.

El liqichiri, hará una incisión, generalmente con la uña y casi siempre debajo de la tetilla: si es en la izquierda, la victima morirá después de mucho tiempo, no podrá ver la luz, ni hablar con algún ser humano, a última hora se le empareda, si es en la tetilla derecha, morirá a corto plazo, no beberá líquido alguno, comerá los alimentos sin salarlos.

A eso se refiere la narración suscrita por Mario Franco Inojosa, el liqichiri o ñaqaqu, si no un ladrón, es un enfermo sexual, un embustero que se da maña para desempeñar su rol.

El layqa o brujo es aquel que se instituye como tal con fines utilitarios y ejerce como profesional el acto de desebar.

La incisión del liqichiri, insinúa en la mente del indígena, que por ella se le va yendo el alma.

Recuerdo que cuando era niño, me contó Manuel Chuquimia, indígena de Molino del ayllu de Siwairu, en una de las últimas noches del mes de marzo, después de trabajos del barbecho en el día, realizado a tracción humana, jaqi qhulli en aymara.

Estábamos sentados sobre el poyo de adobes en la habitación mayor, cubrían nuestros pies frazadas de lana de oveja. A medias caminaba la oscuridad del recinto en la llama de un rústico mechero alimentado por pedazos de sebo de auquénido. La puerta estaba cerrada. Afuera, la lluvia rimaba su sinfonía eterna en el sembrado y el lago.

Recuerdo como si fuera en este momento —dijo— Manuel Chuquimia y cada vez que recuerdo lo que voy a contarte, a veces me río y a veces... me dice *¡chix!* el cuerpo, muy a pesar de mi edad y haber pasado de aquel hecho varias decenas de años. A la verdad, no sé cómo pudo ser aquello.

La noche de la fiesta del Rosario del pueblo de Pomata. Mi padre me mandó a aquel pueblo a vender *jisqhañas* y *rejas* de *liwjanas*. La fiesta estuvo muy concurrida, bastante danzas, mucha gente boliviana, cuánta gente de la cordillera que cambiaba víveres con *charqui*, lanas de color de auquénidos, sogas, costales, cueros de alpaca y llama y otras cosas más que traen aquellos a nuestra región. A pesar de la numerosa concurrencia no pude terminar con las *jisqhañas*; tal vez por los *curu curus* de Bolivia habían traído más baratas. En la tarde me sobraban tres. La hora del retorno avanzó rápidamente, recogí mi atado y dejé el sitio de venta en la plaza que, tantas veces la había ocupado frente a la puerta lateral de la iglesia de Santiago, en la sección de chifles.

Mientras recordaba los encargos de mi madre y en tanto con un amigo de *Challapampa* admirábamos los disfraces de luces de los *sicuris*, los de los *qara pulis* emponchados con cuero de jaguar o calificábamos la ejecución de los aires musicales que sabíamos tanto como los ejecutantes. El Sol se había ocultado, las sombras y nubes oscuras anunciaban una noche negra, tal vez lluviosa, por lo que tuvimos que apresurar el viaje de vuelta con el amigo. Gracias a nuestra antigua amistad, acepto a mi insinuación a venir conmigo por el camino real, aunque tendría que andar alguna distancia más para llegar a su casa. Caminamos distraídos hasta que el compañero *Llatasi,* estando a la altura de *Challapampa* se despidió para tomar la izquierda.

De ese lugar a mi casa distaba una legua y media —como tú lo sabes— pero esto no era nada frente a la preocupación que se me había despertado en la mañana al pasar por el siniestro lugar de *Laqa jaqi*, lugar temido desde mis abuelos porque en ese paraje esperaba siempre el *liqichiri* a sus víctimas. El miedo me trajo a la memoria lo sucedido con un hombre del *ayllu* de *Yacango* en el mes de agosto de aquel año, cuando volvía de la feria de la Asunta de Yunguyo. El *liqichiri* le sacó el sebo de la tetilla izquierda, lo que hizo que el pobre viviera sus últimos días obligado a no ver la luz del día ni hablar con algún ser humano, tuvo que hacerse tapiar en un cuarto. Solamente el *layqa* traído de *Kollawaya* pudo salvarlo a cambio una vaca y un burro. Viéndome solo en la noche en el camino saqué mi quena y comencé a tocar para no sentir miedo ni susto, con todo el estrecho espacio entre el lago Titicaca y *Laqa jaqi*, por donde pasa el camino, se me hacía presente en cada recodo con más detalles. Veía las

grietas de *Laqa jaqi* que parecían cavernas donde habitaban genios del mal, vegetadas al pie por al *wajcha* que semejaba a gentes en espera de no sé a quién. Ni las voces de las olas del lago Titicaca que eran roncas y fuertes por el viento que pugnaban con las nubes, alejaban el miedo que cada vez se me apoderaba mayormente. Avancé algo así como media legua repitiendo sin saber como, los aires musicales que escuchara en el día en la fiesta del Rosario.

Cuando me faltaban unos ochenta pasos más o menos para cruzar el fatal lugar de *Laqa jaqi,* sentí la campanilla, pensé —seguro que me divisó— levanto mis ojos del suelo que venía tanteando el terreno para avisarle a los pies los tropiezos, en eso veo bajar un bulto que se borronea en las sombras determinadas por la luz del farol que pendía de un brazo caído. Tú sabrás pues, el *liqichiri* lleva farol y campanilla. Algunos, campanilla y quena, otros nada. Bueno, cuando lo miré bien, perdí el control sobre mí mismo. Los sones de la campanilla me quitaron totalmente el ánimo. Yo no sé que imponente misterio tiene ese *¡chilín, chilín, chilíín!* de la campanilla. La campanilla me llamaba irremisiblemente, no pude retroceder ni salir del camino, podía hacerlo hacia la izquierda donde a poca distancia habían casas. Me dirás que pude haberlo hecho, es que no sabes que cuando la campanilla llama no se puede retroceder, uno tiene que ir hacia ella quiera o no. Quise gritar, gritar fuerte para que me oyeran, para que me auxiliaran, pero esa campanilla acalla toda voz. Esa campanilla ¡cómo gime! Dicen que *es la muerte que busca vivos.* Es la voz de la muerte que busca a los vivos señalados a morir. Si es la campanilla que atrae; serán sus sones lastimeros, fúnebres. Parecen voces de un muerto, tal vez de mujer joven que llora y pide perdón por sus males o llama al ser querido que haya dejado en la vida. Pero cómo borra los sentidos y no se puede razonar. Uno se entrega no más al *liqichiri.* Cuando uno quiere huir de la campanilla parece que una mano larga lo agarra de las manos, si, es una mano que atrae hacia é, hacia el desebador.

En eso no sé cómo me acordé de las *jisqhañas,* las saqué cuidadosamente del atado no haciéndome el alarmado, quité los trapos y los hilos que guardaban las puntas, aseguré el atado, el poncho y la bufanda en torno a mi cintura, tanto como para una pelea. Tomé dos agujas en una mano y en la otra una aguja delgada, todo esto lo hice andando. Tembloroso e inseguro seguí caminando como cría de alpaca recién nacida, hacia lo fatal, hacia el *liqichiri,* obligado por esa luz y la campanilla que parece en este momento estuviera viendo y oyendo. Esa luz del farol que parpadea a la distancia, es como si se hiciera señas con los ojos la muerte con la vida. Esa luz me miraba, sentía la luz en el mismo centro del corazón, por eso me golpeaba el corazón, *¡pum!, ¡pum!;* parecía que dentro del pecho estaban golpeando quinua, cómo me golpeaba el corazón. La luz me fatigaba la

respiración, me hacía acceder. Con esa luz y esa campanilla malditas siguió bajando el *liqichiri* de las cuevas de *Laqa jaqi* situada a la izquierda para cruzarme el camino con su hábito talar de jerga. Ya frente a frente quedé en espera sin saber qué, sin poder tenerme sobre los pies. No me di cuenta cómo pude haber llegado tan cerca a él. El *liqichiri* me acercó el farol a los ojos, agitó la campanilla rozando mi cuerpo a la altura del corazón. Entonces, sentí que el sudor mojó todo mi cuerpo. Quise gritar pero la lengua se me anudó para luego pegarse al paladar todo seco. Intenté dar paso atrás, las piernas se me doblaron y caí al suelo de rodillas, tal cual como tienen que caer sus victimas. El *liqichiri* me agarró del brazo, me apretó tanto que apenas dije una queja con la nariz, así como cuando durmiendo el alma se le siente a una persona sobre el pecho. Me acuerdo y no sé qué me da. Recién comprendo que aquel apretón en el brazo me hizo reaccionar. Levanté las manos que estaban caídas y *!qax¡* introduje las agujas en el cuerpo del malhechor. Cuál sería mi sorpresa, cuando exclamó: *¡achacauuu!,* queja de cuerpo lastimado, queja de este mundo, queja de hombre. Sentí que me soltó el brazo. Esta voz de queja me animó mucho, más que soltara el brazo. Además, la voz de la queja me animó íntimamente porque esa voz resultó conocida. Doblándose hacia delante el *liqichiri* quedó con las dos manos sobre el empeine como si quisiera contener alguna víscera que se le salía, cayó de bruces junto a mí. Cogí el farol que yacía en el suelo cuya luz no se había apagado, la llevé a la cara que la tenía cubierta con el *cucuruchu* de jerga, le quité de un jalón, lo miré nervioso creyendo vérmelas con una calavera, pero que sarcástica realidad: era *Waita*, el compadre de mi padre, de mí mismo *ayllu*. Instantáneamente volví a vivir en mis cabales. Entonces, ya era yo pues, sin con susto ni miedo. Al verse descubierto en su macabra intención por uno de los suyos, me abrazó sin soltar la campanilla que la tenía nerviosamente empuñada en una mano que sonaba roncamente en cada movimiento. Con voz quejosa de humillado me rogó que callara para siempre su caso, para mejor conseguir su propósito me enseño a la luz del farol los dedos pulgar e índice de una mano ensangrentada. Una de las agujas le había penetrado en la bolsa testicular y las otras dos en la mitad de la pierna gruesa. Ahora recién reconozco que más ante el hecho de sangre que ante los ruegos de mi compadre apague de un soplo la luz del farol para evitar ser delatados por algún transeúnte. Nos apartamos del camino hacia el lago escondiéndonos en una zanja que dejaran las lluvias. Seguro de haberme convencido que guardara silencio de su fracaso, habló animado pero en tono siempre doloroso: *Y me haz malogrado para siempre.* Después de un silencio ligero, con voz solemne y fatal concluyó. *Creo que me haz reventado un compañero, si así es, todo se acabó.* Pero luego se repuso y en actitud de lucha agitó la campanilla sin que yo pudiera impedirlo como vencedor.

Otra vez la campanilla me subyugó. Es cuando habló autoritariamente. *Yo no hago esto porque quiero hacer daño a mis semejantes, no, el sebo que saco de los hombres es para los Santos Óleos, además para curar la terciana.* Luego se desmayó. Yo le atendí hasta volverlo en vida. Pronto partimos hacia mi casa.

Mis padres, impacientes de mi tardanza, me esperaban en el patio. La noche había aclarado gracias a la lunación, era luna llena. Mi padre al ver a *Wayta* en su hábito talar, soltó una carcajada que resonó en la casa, los perros le contestaron de inmediato. Recuerdo lo que le dijo: *Hacerte descubrir con un yuqalla, ¡qué zonzo!* Lo empuñó de encima el hombro y se lo llevó tambaleante a su habitación y, a mí me ordenó fuera a acostarme a la cocina. Después me contó mi padre que sabía de las andanzas de su compadre *Wayta*, y acaso haya sido compañero de oficio alguna vez. Así terminé con el último *liqichiri* del *Laqa jaqi.* Desde entonces ya no más *liquichiris* en ese paraje donde tanto se hizo a tantos hombres.

Revista del Instituto Americano de Arte.
Cusco. Nro 7, 1954: 261-265.

WALLATAMPITA QAMAQIMPITA[24]

Wallataxa chhiwinichi, ukat qamaqix jakxatchi, —¿Kunatsa akham wawitanakamax litra litra? Sumitarakisa —sasa— ¡Kimsaw wajsusiñax! ¡Kimsaw! Wajsuña, kimsa phallix ¡p'utx! sas ¡Kimsaw! ukax ukat ukax suma qillqa qillqax mistux, kimsaw ukaxa —jäll ukham siritayn siwa. Q'ala chixchi chixchi qhatir qhatirayasiwxiritayn siwa.

Ukat jichhax ukhamach, niy ukax kunasuk, wallatax, wallatx arktchix qamaqixa, ukat ¡wallataxa! Qutach ukana tuyuraskch ukana. Ukatxay qamaqix wali kulirat jischixa:

—Aka um kunasukañäni, aka um tuksuñäni ast wallatx manq'askapuniyaw, janipuniw rijkät, wawanakauk; lurasiyitani.

Ukham jamillanakap jawstapischiaka qut kun kunasukañan ¡mm! umsuñäm, ukat jichhax uk manq'añänixasas ¡Laqhurt'askch! Qutpach muyuntat ¡qaqqaki!, qamaqix um laqhuraskch, ast jamañ tuqitrak umax chhix, chhix!, chhix, chhix! Ayiraskchi, qutarpach umax kutiranttaskchi. Ast kunasukarak ¡kun! ¡wallataraki! Wawanakap antat tuyuskchi. Ukatxay mayni qamaqix jiwawxchi, maynix jiwawxchi, ukham purak phallarayasiritayn qamaqixa wallataw janiw manq'yas kiritaynat siwa. Ukham jukch'k yatirikt ukxa.

Lurinsux q'ipiqxchix... Panqarit sitiriw sars ukasti, ukham ukatx puriyxchi taykapn awkipn ukar, ukat kunturixast... lurinsux ast katchi ¿Kunats warmyaxa uk q'ipiqistax kunatsa? Sasa, lurinsux mä jacha p'iyaruw iskaprintiritayn siwa, mistunm, ¡lurins mistunm! ¡lurins mistunm! ¡lurins mistunm! ¡nnnnnnnn! Jariyt'askchixa, ukat lurinsmxkatjch, apschix, ukat lurinsx jukch'a kjukch'i ch'iyanuqasn mallantiritaynax siwa. Ukat uka lurinsux jukch'itanakakix sarsa: Kuntur jamañapat mistutaw ukax sarakisa. Mallantch mayax thuqsuwxarakikchi, ¡mallantch! Mayax thuqsuwxarakikchi... ukat. Tunax sarakis, ukhamakiwa.

---

24 Informante: Felicia Rodríguez, de 65 años. Recogido en la comunidad de Pichacani por María Nelly Ramos. Consignado su tesis titulada *Implicaciones Socioculturales de Relatos Aymaras.* Escuela de Post Grado de la UNA. Puno, 1990.

DEL ZORRO Y LA WALLATA[25]

En la orilla de una laguna, una *wallata* madre estaba sacándose los piojos. Sus crías jugaban alrededor de ella, sin alejarse.

Una zorra vieja que pasaba por la pampa se detuvo y se quedó mirándolas. Saboreaba a las crías de la *wallata* desde lejos y pensaba en cómo atraparlas.

—Mi estimada señora, permítame una pregunta —dijo la zorra— acercándose a la wallata.

—¿Cómo hace para que sus crías tengan patitas rojas?

La *wallata*, sabiendo que los zorros nunca hacen preguntas con buena intención, le mintió:

—Es fácil —le dijo— pongo a mis crías dentro del horno y cuando están asándose y sonando «chiss, chiss», yo digo «pinta, pinta, pinta». Después las saco del horno y ya tienen las patitas rojas.

La zorra se fue a su casa y construyó un horno. Lo calentó y puso dentro a sus crías. «Qué lindo, mis hijos también tendrán las patitas rojas», pensaba.

De dentro del horno empezó a salir un ruido: «chiss-pum, chiss-pum». La zorra, saltando, decía: «Pinta, pinta, pinta». Después abrió él horno y encontró a sus hijos como los tenía que encontrar, achicharrados.

La zorra, furiosa, salió a buscar a la *wallata*. Quería vengarse. La encontró nadando tranquilamente en medio de la laguna, seguida de sus crías. La zorra la miró sin poder hacer nada, no sabía nadar. Entonces empezó a gritar así:

—¡Zorros de los cerros, zorros de las pampas, vengan a ayudarme!

Al rato aparecieron cientos de zorros, venían de todas partes, machos y hembras, chicos y grandes. La zorra les dijo:

—Mis hermanos y hermanas, aquella *wallata* me ha hecho matar a mis crías, ayúdenme a castigarla. Bebamos toda el agua de la laguna. Cuando esté seca yo la atraparé.

---

25 Versión castellana de Rufino Chuquihuanca, consignada en *Unay Pachas*. PEEB-PUNO 1983. Compilada por Edwin P. Tito Quispe en *Relatos de la Literatura Oral y Escrita del Altiplano Peruano Puneño*. Gráficas REPSA, Puno, 1977.

Todos los zorros se acercaron a la orilla y empezaron a beber. La *wallata* se reía a carcajadas. «Ni todos los zorros del mundo podrán secar esta laguna» —les decía— a sus crías.

Los zorros ya tenían las barrigas hinchadas, pero seguían bebiendo. Algunos empezaron a reventar. Otros reventaron después. Murieron tantos que no se podían ni contar.

La *wallata*, en medio del agua, siguió riéndose.

QAMAQEMPI P'ISAQAMPI[26]

Mä urojj qamaqejj p'isaqan wirsup ist'asin, wäll musphatayna. Ukat thaqatayna, jakisinsti sataynawa: "Mama p'isaqa, jukha sumraks wirst'ajjä, ¿janiti yaticht'itasma?".

"¿Kunat janejja?" sataynawa p'isaqajj, "Iakampi jach'ajja. Nayjam wirst'añatakejj lakam ch'uktasisma". Qamaqejj sataynawa: "Jumay ch'ukt'ita", sasa.

P'isaqasti iyaw sasaw mä phuyitup apst'asisna, mä ch'illiwampiw qamaqen lakap ch'ukuntatayna, mä jisk'a p'iyitakwa jilt'ayatayna wirst'añataki. P'isaqajj yaticht'awjjtaynawa wirst'aña, qamaqejj inakiw "Ch'us... ch'us..." satayna. Ukham qaritaynawa. Ukat yatichiripar manq'antä sasaw amuyiritayna. Janiw puyrkiritaynati.

P'isaqajj laqaw sarawjjeritayna, wirst'asisa, qama qesti manq'atjjam kikipan jiwjjeritayna.

[26] Transcripción literal del texto.

EL ZORRO Y LA PERDIZ[27]

Amanece y es cortante el frío del altiplano. En torno al fogón muchos oídos están atentos al anciano que cuenta cómo un *tiwula* (zorro) alaba a una *p'isaqa* (perdiz):

—Mama p'isaqa: ¡Qué lindo que cantas! ¿Podrías enseñarme a cantar así?

La perdiz burlona le contestó:

—Pero si tu boca es demasiado grande. Con un hocico tan grande no *se* puede cantar. Lo único *que puedes decir es 'wak', 'wak'. Si tu* boca fuera chiquita como la mía entonces sí podrías cantar corno yo.

El zorro sorprendido le preguntó:

—¿Qué puedo hacer yo para cantar corno tú?

—Para cantar corno yo tendrías que coserte el hocico —le dijo— la perdiz.

Entonces, ella se dejó coser su hocico (sigue el cuento). Mientras la perdiz orgullosa entonaba melodiosas tonadas, al zorro hociconcito sólo le salían unos secos 'chus' 'chus', hasta que de tanto 'chuschear' quedó tremendamente cansado y casi sin aire.

El zorro lleno de furia y en su desesperación por comerse a la perdiz abrió el hocico con tanta fuerza que se le rasgó todo. Dicen que por eso la boca del zorro es tan grande.

---

27 Publicado en *Thakita*. Libro de letura de aymara. PEBB-Puno, 1981.

THAYAMPITA, CHIJCHIMPITA, JUYPIMPITA[28]

Mä kuyntux akhamaw utji:

Mä taykax kimsa allchhip uywasiritayna, kimspachax chachakamaki —ritaynawa— siwa Ukat mä urux uka allchhinakaparuw taykax satayna:

—Wawanaka, ch'uq yapuchir sarapxma, nayax wali usutakxtwa, janiw yap lurañatak ch'amajas utxiti, sasaw siritayna.

Ukham sasaw uka taykax allchhinakapar jathanak apxaruyiritayna —siwa.

Allchhinakapax —iyaw— sasaw sarapxiritayna, piru, ukat janiw yap luriris kunas sarapkiritaynati.

Ukhamaw uka qilla allchhinakapax inakiw qullu patxan jaqusiniwa —pxiritayna, siwa.

Ukat ¡niyyyyyyyy! Jayp'u tuqirux utapar ayiqanxapxiritaynawa, siwa.

Ukhamawa, thumiwrasasa, qawawrasasa, taykax quq phayawasina, allchhinakaparu khitiritayna. Ukat jupanakax janiw kuns lurapki —ritaynati, inakiw qurpanakan jaqusrarawasina utapar sarxapxiritayna.

Ukatxay ¡niyyyyyyyy! ch'uqi puquwrasax taykax allchhinakapar jischixa: —Wawanaka jichhurux ch'uq jat'iqasinsna, sarsna ¿janiti?— sasa. Ukat allchhinakapax janiw sarañ munapkiritaynati. Ukat taykarux sapxiritayna: —Awicha, sapamak sarma, nanakax phayañ apaniriw qull sarapxa, jumax saraskakyata, ukat kawkipiritix wali alitaki ukar jaqxatasin jat'iqaniwaskakiyata, ukaw yapusaxa, sasa.

Ukham sataw taykax ch'qi jat'iqir saratayna, Ukat kawkitix wali alitäki ukar jaqxatasin llamaywaqawxiritayna. Ukhamaruw uka yapwn jaqipax taykar jaqxatasin wal jawq'xawxiritayna.

—¡Kuns ch'uqix llamayusista! ¿Kunats jumax jan yapuchasta?, yapuwrasax inakirakis uka qilla allchhinakamax jaqusraraskixa, sasa.

---

[28] "Cuentos aymaras". Material de Proyecto Educativo Bilingüe de Puno. Versión en castelleno de Diego Irarrazál, publicado en Tradición y porvenr andino IDEA/TAREA, Lima, 1922.

Ukhamat uka taykax wali jacht'asaw utapar kutkatxiritayna, ukhama wali jawq'jata.

Ukat utar purisina, allchhinakap purinipan taykax jach'asisaw awisasiritayna.

—¿Kunatsa ukham lurapxista?, uka yapun yaqipax wal nuwjaniwitu, janiw yapumakis kunas sasawa —sasaw siritayna. Ukat uka waynanakaxa wali kulirasisina jiläki ukax chhijchhir kutiritayna, sullkpirix juyphiru, sinti sullkäki ukaraki thayaru. Ukhamat uka maraxa janiw kunas utxiritaynati. Ukhamarus ukatpach juyphisa, chhijchhisa, thayasa utxixa sapxarakisa. Ukhamakiw uka kuwintuxay.

EL GRANIZO, EL VIENTO Y LA HELADA[29]

Hay dos formas de heladas: la helada mujer y la helada hombre. La helada que ha caído en la noche del veinte fue helada mujer, porque se sentó con la furia de la mujer colérica aplastando las plantas hasta matarlas; al contrario, la helada hombre sólo pasa chamuscando ligeramente las hojas, de inmediato se recuperan. Después de una ligera pausa la abuela prosiguió. El granizo, el viento y la helada andan juntos porque son tres hermanos.

El granizo (aymara: *chijchi*) es Dionicio Chicotillo; el viento (aymara: *thalla*) es Manuel Chichotillo y la helada (aymara: *huiphi*) es Miguel Chicotillo. Estos tres hermanos a muy temprana edad quedaron «iñus» (aymara: huérfanos), sin padre ni madre, porque un día murieron juntos cuando a la parcialidad visitó el «compadre» (aymara: viruela). Crecieron pues, sin ninguna educación —«qellas»—, porque les faltaba el padre que los guiara por buen camino. La abuela ya anciana, nada podía hacer para que fueran hombres útiles a la parcialidad.

Cuando estaban en edad de trabajar un día la abuela, los mandó a sembrar papas. Y de muy temprano se fueron llevando un costal con la cantidad suficiente para sembrar una yugada. Ellos desobedecieron a la abuela y prepararon «watias» y se lo comieron enseguida. Por la tarde, regresaron a la casa y le dijeron a la *awicha* (aymara: abuela) que habían sembrado. Pasó el tiempo, llegaron los carnavales y el martes de esta fiesta la abuela fue a sacar las primeras papas (aymara: *achu-chuqe*). El dueño de la chacra, un *haqe* (aymara: gente), vio que alguien arrancaba su chacra y corrió donde la *awicha* y enfurecido la azotó con un chicotillo, arrancándole pedazos de carne de sus piernas; advirtiéndole, además, a cada golpe, que sus nietos no habían sembrado, que las semillas se lo hablan comido en "watias", y que todo ese día de la siembra estaban vagando por los cerros.

La abuela recogió sus carnes en su *awayu* (aymara: manta) y se los llevó a su casa, y por la noche cocinó en caldo los despojos de su cuerpo. Cuando llegaron los tres hermanos les sirvió la comida con las carnes de su

---

[29] Informante: Julio Catacora Quenaya de la parcialidad de *Qota*. Recogido por Aurelio Gutiérrez Gutiérrez. Se trata de la otra de las versiones del mismo tema. En algunos lugares se donomina: *Los tres huérfanos* y también *Los huérfanos y la abuela*.

cuerpo. Y cuando habían terminado, la *awicha* les contó lo ocurrido y se puso a, llorar con prolongados hipos, recriminándoles cómo la habían engañado, además, mostrándoles las heridas de su cuerpo.

Los tres hermanos se encolerizaron. El mayor Dionicio se designó granizo, el segundo Manuel viento y el tercero Miguel helada y cada uno tomó su puesto ubicándose en los lugares más estratégicos. Así el granizo se fue a la cumbre del cerro Pucará, desde donde se precipitó destrozando, no sólo, la chacra del hombre malvado que castigó a la abuela, sino toda la *aynoqa* (aymara: tierras de cultivo de la parcialidad). Al amanecer Miguel en forma de helada remató con todos los cultivos, y Manuel al día siguiente, en forma de viento trajo pestes a la parcialidad, ocasionando la muerte de aquel hombre malvado que maltrató a la *awicha*.

Cuando habían pasado las calamidades, otro día, la abuela abrió la despensa y con gran sorpresa encontró lleno de víveres, porque los nietos *qellas* (quechwa: flojos) se dedicaban a robar las chacras en forma de granizo, helada y viento. Por eso, ellos están a la expectativa, cuando en la parcialidad, alguien hace llorar a las abuelitas castigan robándoles las cosechas.

El granizo duerme de día en las cumbres de los cerros, la helada llega al amanecer y el viento sopla por el abra de Thayalaka (aymara: boca del viento) con el pelo desgreñado, pero que, en cualquier momento pueden desatar sus furias castigando a los hombres que hacen llorar a las madres ancianas. Desde entonces, en Pirapi-Pampa cuando viene el granizo o amenaza la helada las gentes gritan: Pasa Dionicio Chicotillo, pasa Miguel Chicotillo en Amantaní están las *tawaqos* (aymara: jóvenes) más gordas vayan allá.

KUNTURIMPITA TAWAQUMPITA[30]

Kunturix jaqi tawaquruw jaqxatiritayna, siwa.

—K'uchuch jat'iskchi—

Tawaqux wali k'uchuch jat'iriritaynaw siwa.

K'uchuch jat'isk ¡in! K'uchuch jat'asipunchi. Ukit waynax uñasiwxchi, jaqxatawxchi, jaqxatawxchi, ch'iyar ch'iyar ninnı wayna, ch'iyar punchuni, ch'iyar tiınun jaqxaaskch jaqxataskchi.

Ukat jichhaxa k'uchuch jat'iwinxay q'ipnaqasiwxapxchixa.

—q'iptt'ita —sasa.

—Iyaw —sas

Tawaquruxay q'iptt'ita jischixa.

—Iyaw —sas tawaqux q'ipnaqchixa. Ukat nay q'iptt'amam sasinw q'iptawxiritayna, alti jaqhir q'ipkatxiritayna sarakisa.

—K'uchuch jat'ir tawaqu, janiw k'uchuchux jat'iñat sasw achich jaqinakax parlaskiri.

—Kunturix q'ipipxatamx...

Ukat ukhamaw siwa. Ukat ukax wawachayxchix kuntur qallitunak t'awraq alxiritayna, siwa. Tawaqurux jan manq'ata, uka ch'uqi jaqt'a, asnu jaqt'a, asnu jaq'ta, mula jiwatanak ukanakak apt'as —kiritaynaxa, siwa. Uka kunturix jaqhir uywxchix tawaqxa.

Ukatxay tawaquxast... t'awra phuyuniyxiritaynaw siwa. Wawanak wawanakapax kimsiritaynaw sicha, payiritaynaw sicha.

Ukhama, ukatx ukat lurinsux sarnaqiritaynax siwa.

Lurinsux tawaq q'ipiwxiritaynax siwa.

Kunturix ch'usar purxchi, wawanakapax awisasxchi, —ukat kun lurinsux apxix mamitax kunka ¡chhipi, chhip! Kunka ¡chhipi, chhip! Sakiw mamitarux six lurinsux sasaw siritayna.

—Ukax kun jaychjrawm jischi, kamachrawm schixaya—

Ukham lurinsux q'ipiqxchixa; pamqarit satiriw sarakis ukasti.

---

30 Informante: Dionisia Cusi de 20 años, natural de la comunidad de Santa Rosa de Yanaque. Ácora-Puno, 1990. Traducido al castellano por María Nelly Ramos.

Ukham ukatx puriyxchi taykap awkipn ukaru. Ukat kunturix ¡ast...! lurinsx katchi.

—¿Kunats warmyäx uk q'ipiqistax? sas, lurinsu mä jaqhi p'iyaruw iskaprantiritayna, siwa.

—¡Mistunm! ¡lurins mistunm! ¡lurins mistunm! ¡lurins mistunm! ¡nnnnnnnn! jariyt'askchixa. Ukat lurins katjachi, apschixa. Ukat lurinsx juk'ch'a juk'ch'a ch'iyanuqasin mallantiritaynaxa, siwa. Ukat uka qhuru lurinsux juxch'itanakakixa sarakisa. Mallantchi mayax thuqsuwxarakikchi, mallantchi, mayax thuqsuwxarakikchi. Ukat lurinsux t'nax sarakisa. Ukhamakiwa.

DEL CÓNDOR Y DE LA JOVEN[31]

El cóndor a la joven humana la había encontrado dicen.

Estaría escarbando k'uchuchu, dicen que frecuentemente la joven solía escarbar k'uchuchu, la joven estaría escarbando k'uchuchu, siempre estaría escarbando k'uchucho. Luego el joven habrá aparecido la habrá encontrado, la habrá alcanzado. Negro, negro, negro joven con poncho negro, con terno negro la estará encontrando (la estará alcanzando) y luego ahora en el lugar donde solía escarbar el k'uchuchu habrán empezado a cargarse el uno al otro —cargame— bueno, diciendo.

A la joven le habrá dicho que la cargue —bueno— diciendo la joven la habrá cargado, luego —ahora y te cargaré— diciendo se lo había llevado a un lugar alto de un cerro dicen.

—Joven que sueles escarbar k'uchuchu, no se debe escarbar k'uchuchu —diciendo solían hablar los abuelos— el cóndor les llevará — luego es así dicen.

Luego le habrá hecho dar a luz a muchos condorcitos, dicen que a la joven ya le había crecido lana no... la comida carne cruda, carne de burro, mulas muertas, esas cosas le llevaba dicen.

Ese cóndor a la joven la habrá criado en el cerro, por eso la joven... lana y plumas le habían crecido dicen que le había crecido dicen. Los hijos, sus hijos dicen que eran tres a dos, creo que dicen que era así.

Así, luego, luego el picaflor andaba por ahí dicen. El picaflor a la joven la había regresado dicen.

El cóndor habrá llegado a "la casa vacía", sus hijos le habrán avisado —El picaflor se lo ha llevado a mi madre, "del cuello" chhiphi, chhip. Cuello chhiphi, chhip diciendo nomás le dijo el picaflor a mi madre —diciendo le había dicho. —Eso tal vez les dijo que los ahorque, no sé qué le habrá querido decir.

El picaflor la habrá devuelto..... dicen que eso se llamaba *panqarita* (flor).

Así luego la habrá hecho llegar donde sus padres.

---

31 Informante: Dionisia Cusi de 20 años, natural de la comunidad de Santa Rosa de Yanaque. Ácora, Puno, 1990 — Traducción al castellano de María nelly Ramos.

Luego, el cóndor al picaflor lo habrá "cogido" "agarrado" —¿por qué a mi mujer la has devuelto a sus padres? —diciendo. El picaflor se le había escapado a un hueco del cerro dicen.

—¡Picaflor, sal de ahí! ¡Picaflor, sal de ahí! ¡Picaflor, sal de ahí! ¡Mm...! le habrá estado porfiando, luego al picaflor lo habrá cogido, lo habrá sacado, luego al picaflor rompiéndolo en pedazos se lo había tragado dicen. Por eso ese picaflor "malo" "seco" son pequeños dicen; esos son salidos del ano del cóndor dicen. Se lo habrá tragado a uno se le habrá salido revoloteando, se lo habrá tragado a otro se le habrá vuelto a salir revoloteando, se lo habrá tragado a otro se le habrá salido revoloteando nuevamente. Por eso son tan pequeños dicen. Así nomás es.

KHIRKHINCHUMPIT KUNTURIMPITA[32]

Mä phujuw utjiritaynax siwa. Ukat kunturix jutiritaynax —chhiqanakaj jariqt'asiwa, jichhax kasarasiwiw utjaniw sipill— sasaw jariqt'asiritaynaxa. Chhiqanqkaq jarst'asiritaynax; ukham sum jarst'asiskiritaynax, ukat may khirkhinchux k'ur!, k'ur! Sasw saniritaynax. Ukham ukat ¿Kunäpachas ukaxa? Sasw qal uñantiritayna. Ukat jamp'atukiritaynawa. Ukat ¿Kunatakis jarist ukhama? Sasaw jiskt'iritayna. Ukat kasarasiriw utjanix, paris palumaw utjanix, uk saräx saw siritaynax. Ukat —nay janit ¿irpxart'awitasma?

—Kunjark nayax irpiriksmax jum janiw, kunjatrak jum irpaxaruwiriksmaxa, janixall jumax sarañ puyrkchismatix, qarxchism chika thaki parkiruxay —saw siritaynax. Ukat —jichhax q'iptawitasma, chhiqamar chinkatawitasma, saw siritayna— waysuwitasma.

—Janiw nayax waysuwkiriksmati, qariychitasmaxay saw siritaynaxa.

Ukat sarxä saw siritayna. Ukat ch'anka jamp'atux katjasiritayna, ukat wal chinkatasiwiritaynaxa kunturn kayuparu. Ukat justupakiw uka altur mistsuwiritaynaxa silu parkir siwa. Ukat silu parkin kasarasirix utjiritaynaxa. Ukat ukan wal umarapxiritaynax siwa. Ukat umantataw ikjhawxiritaynaxa. Ukat kunturix sarxiritaynawa. Ukat jichh uka parkin jichhu utanakiritaynaw ukat.

—Jichhax kunjatrak saraqäx sasa sapür payürux phal phaliritayn siwa, ukat ukax janirakixay alkansiritaynati —ukat chint'asn warkuktxirikt— sasa. Jichhax istitrtaynaw mayurump phalä sasw phaliritaynaxa. Ukat jichhax, ukat puyrinxiritaynawa. Ukat ukar chinkatasinw simpaqtanxiritaynaxa. Ukat lururuw art'iritaynax ¡supay t'uxu luru! Sasaw siritaynaxa. Ukat lurux kutt'anisn p'atjawiritaynax phala. Ukat jamp'atux khhirkhhinchux jalaqasn jiwxakiritaynawa. Ukch'akiw siñurita.

---

[32] Informante: Leticia Escercena de 36 años. Recogido en la comunidad de *Quenapaja*, Ácora-Puno, 1990 por María Nelly Ramos.

DEL SAPO Y DEL CÓNDOR[33]

Dice que había un manantial por eso el cóndor había venido a lavar sus alas —ahora dice que habrá un matrimonio —diciendo se había estado aseando sus alas, así bien se había estado aseando, de pronto el sapo habrá empezado a decir k'ur!, k'ur! Así luego ¿Qué será eso? diciendo había mirado debajo de la piedra. Entonces vio que había sido un sapo. Luego, ¿Para qué te lavas así? diciendo, en seguida habrá un matrimonio, habrá un par de palomas —diciendo.

—Ahí iré —le había dicho. Luego —¿no podrías llevarme a mí también?— Y ¿cómo podría llevarte? No, ¿de qué manera podría llevarte? —Tú ni siquiera podrías ir, podrías cansarte a medio subir —diciendo le había dicho. —Entonces ahora podrías llevarme cargado o podrías llevarme amarrado a tus alas —diciendo le había dicho —podrías ayudarme a subir. —No, yo no podría ayudarte a subir podrías hacerme cansar —diciendo le había dicho. Luego, —¡Me voy! Le había dicho, entonces el sapo había encontrado una pita y con eso se había amarrado a una de las patas del cóndor. Así había logrado subir ahí arriba, al cielo, dice entonces ahí arriba en el cielo habrá habido un matrimonio por eso se habrán emborrachado dice. Luego dice que el sapo embriagado se había quedado dormido. Entonces el cóndor se había ido.

Ahí arriba las casas habían sido de paja entonces —¿ahora cómo bajaré? Diciendo cada día, durante dos días, había trenzado una soga, luego eso (lo que había trenzado) tampoco le alcanzaba —amarrándome ahí podría bajar— diciendo. —Ahora trenzaré un día más, diciendo había trenzado, entonces ahora ya había podido, por eso amarrándose con eso había empezado a bajar entonces le había gritado a un loro —¡loro demonio, desgraciado! diciendo le había dicho, por eso el loro volviendo había picoteado la soga, entonces el sapo cayendo había muerto pronto.

---

33 Informante: Leticia Escarcena de 36 años. Recogido en la comunidad de *Quenapaja*, Ácora-Puno, 1990 por María Nelly Ramos.

ALAX PACHAR SARIR QAMAQE[34]

Siwa:

Qamaqejj kunturimpi jakisisinjja akham sataynawa:

—Nayajj alajj pach phistaru sarañ munta. Apitalla, sasa.

Kunturejj qamaq q'ept'ataw alajj pachar jalkatatayna. Ukanjj wali manq'antapjjatayna. Ukat qamaqejj janiw kuttaniñ munjjataynati.

Kunturejj sapakiw kutt'anjjatayna. Ukasti qamaqejj mä warawaran ukaruw puritayna. Qhepurusti warawarajj mä yaran qañawa churatayna. Ukatjj sataynawa:

—Mä phukuru phayma manq'añataki, sasa.

Qamaqejj warawaraqojj jiskt'ataynawa:

—¿Kamisaraki panisasti mä sapa qañawat manq'asnati? —sasa.

Ukat lisu qamaqejj tunka yaran qañawat phayatayna.

Yaran qañawajj walja p'asasna phukuta phurmurjjatayna. Ukat, manq'at jiwat qamaqejj jan samart'asisan manq'antatayna.

Qamaqejj nayraqatajj wali k'uchikiw, qhepacheqarusti wali llakitaw jakjjatasina. Yaran qañawast p'asaskakitaynawa ut phoqharañkama.

Kunawrasatejj warawarajj purin ukhajja, uñjasinja wal kuliratayna:

—Manq'amalla qamaqe, sasa.

Jupast ukat wali llaktapitaw uñjasitayma.

Qamaqejj ukat mä phalamp chinuntasisna, warawararu ruwasitayna:

—Uraqeru warqokjjeta, sasa.

Warawarajj warqoqaskataynawa. Kunapachatejj uraqer puriñataki mä tunka loqakejjataynawa.

Uka pachajj qamaqejj mä k'allallar uñjasna satayna:

—K'allall ch'oaqe lajjra. K'allall ch'uñu lajjra. Nayajj jiwayiriksmawa, sasa.

---

[34] Publicado en *Sarnaqañasa*. PEEB-Puno, 1982.

Ukat k'allalasti k'atakiw qamaqen phalap t'uroqanitayna. Ukat qamaqejj warart'asisa jalaqanitayna:

—Mä qompi chus jant'aqma. Mä qoña chus jantakupjjma. Alajjpachtwa jutta —sasa.

Janiw khitis ist'kataynati. Qamaqejj qala qalarüw purisma purak phayallasitayna. Taqpach qañaw manq'atap warstayasitayna. Ukat sapjjewa Aymar Markam ukhamatwa qapawajj uñaritayna, sasa.

Ukch'akiwa.

EL ZORRO Y EL CÓNDOR EN EL GRAN CONVITE CELESTIAL[35]

Según cuentan, hace muchos años se realizaba una fiesta en el cielo, donde asistían invitados los animales más respetables de la tierra, como el puma, el águila, las palomas, etc. Así fue especialmente invitado "tata-mallku", rey de las cordilleras, quien se alistó con su mejor traje para ir al cielo, a esa reunión que terminaba en un soberano banquete.

A esta invitación nunca había ido el zorro, porque era un travieso y siempre hacía quedar mal a todos los invitados de la tierra. Pero el zorro se las ingenió y le rogó a "Tata-mallku" con mil súplicas y promesas de portarse correctamente en el paraíso si éste le hacía el favor de llevarlo al cielo, y prometió que a la vuelta, todos los días le llevaría por obsequio un hermoso borrego de las haciendas de la región. Convencido el rey de las alturas, haciéndole jurar y prometer una y mil veces que sí lo hacía quedar mal, su castigo sería muy severo.

Después de la promesa que le hace el zorro, el cóndor le dijo: ¡Sube a mi espalda y agárrate bien que ya estamos sobre la hora! Alzó el vuelo y después de dar vueltas y más vueltas llegaron al paraíso.

El cóndor tocó la puerta y el portero preguntó: —¿Quién es? — Tata-mallku—, respondió el cóndor. Hizo la pregunta al zorro, y el cóndor contestó: es mi secretario y pasaron al cielo y se inició la conferencia.

La conferencia duró bastante; mientras tanto el zorro, los primeros momentos se portó decentemente, pero pasados unos minutos, comenzó a correr y conocer los diferentes lugares del cielo, rompiendo floreros y cometiendo fechorías en los gallineros; por respeto a todos los invitados estos hechos los pasaron por inadvertidos. Al iniciarse el banquete, el zorro como secretario tuvo su lugar en la mesa, y no bien acabó su ración, vio como los demás dejaban los huesos y restos en los platos y comenzó a cascarlos, con gran asombro de los demás que lo rodeaban. Esto causó indignación y vergüenza al cóndor, que no sabía qué hacer y lo miraba enojado y el zorro se ponía quieto, pero después comenzaba con su mal comportamiento, hasta que no soporta más y se metió debajo de la mesa y comenzó a cascar los huesos y al último no pudo controlarse más y comenzó a romper los platos y jalonear el mantel.

---

[35] Versión de Isaac Martínez Gamarra en *Folklore Literario del Sur Peruano*. Edit. Andesamérica, Cerro de Pasco, 1975.

Colérico el gran "tata-mallku" decidió marcharse a la tierra dejando al zorro abandonado a su suerte y así se fueron todos los invitados uno por uno.

Al darse cuenta el zorro de su soledad, recién recordó de las recomendaciones y las promesas que le hiciera antes de venir, pero por más que lloró y se lamentó ya no pudo remediar lo mal que se había portado y la vergüenza que le había hecho pasar a "tata-mallku".

Así pues, en su soledad pensó fabricar una muy larguísima soga de chilligua (soga de paja) que llegase hasta la tierra. Pasó muchísimo tiempo en su tarea, hasta que por fin creyó que era suficiente y asegurando uno de los cabos comenzó a bajar hacia la tierra, pero lo acompañó la mala suerte, ya que la soga solamente alcanzó hasta medio espacio y faltó mucho para llegar a la tierra, y allí se quedó, colgado sin saber qué hacer. Después de un rato, pasaba un lorito, que al ver al zorro en tan graciosa postura, le preguntó, que hacía allí, a lo que el zorro con aires de dar poca importancia a su situación y haciendo alarde dijo que estaba en pleno ejercicio para una competencia de subir y bajar al cielo desde esa altura.

Deseándole felicidades se alejó el loro, pero no bien se estaba distanciando el loro, le gritó: ¡Loro nariz agachada!, "Kumu senqa weqro". El lorito dio media vuelta y le amenazó con cortarle la soga que lo sostenía, pero el zorro le suplicó y le dijo que se fuera y que no le molestaría más. Así se alejo nuevamente el lorito, pero apenas se estuvo alejando, el zorro comenzó a seguir insultándolo. Esto se repitió una y otra vez, hasta que el lorito acabada su paciencia, tras, tras, seccionó la soga y el zorro comenzó su veloz descenso dando vueltas y más vueltas y antes de caer a la tierra gritaba a sus amigas las ranas y los sapos: Kayra María, tiendan colchones de plumas para no hacerme daño al caer. ¡Kayra mariacakunasas, chompicusita mastaycias sumaqllata urmakamunaypaq! Escucharon los clamores del zorro; pero como no querían verlo ni pintado, en vez de colchones le pusieron en el lugar donde iba a caer montones de piedras filudas y espinos, donde el infeliz se hizo pedazos, acabando allí su triste aventura.

ISI CH'UKURI TATA[36]

Nayra pachaxa qaqinquraxa jaqiru tukusina jaqinakatakixa machaqa isinakakwa ch'ukuritayna. Jaqinakaxa jaya markanakatpachwa qaqinqurana utaparu machaqa isinaka ch'ukuyasiri sarapxiritayna.

Ukata maya uruxa janirara inti tata jalsunkipana maya q'axu Mariyanuwa sart'iritayna, sasa:

—¡Tata isi ch'ukuri!... isita q'ala jalsutätwa, machaqa isi ch'ukt'arapita, markajana jach'a thuquña phistapawa purinini, sasa.

Isi ch'ukuri tataxa siritaynawa:

—Waliki juttaxa tata Mariyanu. ¿Kuna isi muntaxa?, sasa.

—Machaqa pantalunwa muntxa, sasawa allqamarixa siritayna.

Tata isi ch'ukurixatñik'utasa q'ala chhirxtata, p'iqipxa khuya akwa inamayaki muyuyiritayna; ukata siritayna:

—Tata Mariyanu, chacha pantalunxa janiwa ch'ukuña yatkti, inamayawa kusisiyiriksma. Warminakatakikiwa machaqa isinaka ch'ukurïtxa, sasa.

Tata Mariyanuxa saskakiri taynawa:

—Mira tata... kunjampachsa ch'ukt'arapikitaya, sasa.

Tata isi ch'ukurixa inamayakiwa pantaluna ch'ukuxa sasa yanasiritayna.

Mariyanuxa machaqa pantaluna suykasinxa qharxatäxiritaynawa, manq'atsa, umatsa niyawa jiwxiritayna. Markapana jach'a phistapaxa purinxiritaynawa. Tata Mariyanuxa ukhampacha thantha isiniwa markapana phistapa jiliri, sullkiri ipalanakapampiwa thuqt'iri sarxiritayna.

Ukata tata Mariyanuxa jichhüruxa jani pantalunanikiwa jakasxixa. Tata isi ch'ukurixa arupa jani phuqasaxa jaya quta manqharuwa maya qaqinquraru tukusiña jalawayxa´xiritayna.

---

[36] Relato de Dionisio Condori Cruz. Ácora-Puno 1999.

TÍO SASTRE[37]

En tiempos pasados, una hermosa bandurria se convertía en una persona de muy buena presencia y de prestigio dentro de su comarca y tenía como oficio confeccionar prendas de vestir para todos los comarcanos. Casi toda la gente acudía ante él para que confeccione ropas nuevas para varios acontecimientos que se realizaban dentro y fuera de su jurisdicción comarcal.

El tiempo corría y una mañana, muy de madrugada, don Mariano había ido a visitar al tío sastre y le dijo:

—Tío... no tengo ropa nueva. Está cerca la fiesta de nuestro pueblo, confecciónamelo un buen terno que sea de color negro, tengo camisa blanca.

El sastre dijo:

—Qué bien, has venido a visitarme don Mariano. Bueno, lo haremos. Pero ¿qué ropa quieres?

Don Mariano dijo:

—Quiero un pantalón nuevo de color negro.

El tío sastre caminaba de uno a otro lado moviendo su cabeza y dijo:

—Don Mariano, no confecciono ropas para varones, solamente trabajo para damas.

Don Mariano seguía suplicando al tío para que lo confeccione la prenda.

El tío simulaba cortar la bayeta para confeccionar la prenda. Mientras tanto el tiempo pasaba y pasaba, se acercaba más y más el día central de la fiesta de su pueblo. Había soportado el cansancio, el hambre y la sed y no había nada. El tío se había convertido en una bandurria, se fue a vivir a la puna para siempre. Mientras tanto, don Mariano con su ropa andrajosa y vieja asistió a la fiesta, pero sin pantalón.

Por eso, hoy día, todos los Marianos (dominó) no tienen plumas en sus patas que antes —dice— tenían pantalón y lo había hecho perder.

---

37 Traducción del autor del relato: Dionisio Condori Cruz, Ácora-Puno, 1999.

Q'AXU WAYNA[38]

Nayra pachaxa jamatanqanakaxa aski q'axu waynanakaruwa tukupxiritayna. Ukata maya ukïri waynaxa maya suma tawaqumpiwa panichasxiritayna.

Walja maranakawa panipaxa utjapxiritayna. Niya yapu yapuchaña pachaxa purinxarakiritaynawa, ukata waynaxa munata warmiparuxa siritaynawa:

—Niya yapu pachäxanipiya... uraqi qhulliri sarä, sasa.

—Walikiskiwa. Nayaxa ququ phayt'aniwä. Sasawa tawaquxa siritayna.

Tawaquxa anaja anajakiwa ququ phayt'iritayna. Niya chika uruxa tawaquxa munata chachapatakixa ququ apxiritayna. Yapu yapuchaña chiqanxa waynaruxa janiwa jakxiritaynati, khaya uksa inamayakiwa waynaru thaqasina qarxiritayna.

Jaypuruxa waynaxa utana wali thutnuritayna. Ukata tawaquru siritayna:

—¿Kawkisa ququxa? Khititakixaya apaskstaxa. Nayaruxa janiwa yäqkistati, mayni yapu yanapt'iri masinakajampixa juma chiqanraksa qarxata samart'asipktxa. Sasawa satayna.

Waynana aruparuxa, tawaquxa sarakitaynawa:

—Yapu luriri sarä sasina kawki tawaquma thiyxaya saraskstaxa, sasa. Yapu yapuchaña uraqinxa kunaymana kasta kasta jamatanqanakakiwa khuya aksa kumpunaqaskäna, sasa.

Waynaxa ukhama ist'asinxa, maya ch'umpi jamatanqaru tukusina pann... sasawa uta anqaru thuqsusina alaxa pacharu sarawayxiritayna.

---

[38] Relato de Dionisio Condori Cruz. Ácora-Puno 1999.

ESCARABAJO PELOTERO[39]

En aquellos tiempos remotos, un escarabajo pelotero convertido en un buen mozo se había casado con una de las más bellas jóvenes de la región. Había vivido ya mucho tiempo y se acercaba la época de la siembra de productos agrícolas y le había dicho a su esposa:

—Ya es época de siembra, mañana voy a ir a preparar la tierra.

—Está bien. Yo llevaré el fiambre —había dicho la joven.

La joven moza, muy afanosamente, había preparado el fiambre. Era ya cerca al mediodía, la joven no encontró a su esposo en la chacra. Cansada de buscar por todos los lados y apenada, regresó a su casa.

Al atardecer, el joven llegó a la casa muy fatigado y de hambre, molesto se dirigió a su esposa:

—¿Dónde está el fiambre? ¿A quién lo has llevado? Y yo cansado de tanto trabajar. Has llegado a la chacra y ni siquiera me has dado importancia. Yo estaba ahí descansando con mis amigos, quienes me dieron ayuda para trabajar y preparar la tierra.

Al escuchar esta réplica por parte del joven, la joven moza dijo:

—Con el engaño de ir a trabajar a la chacra a dónde te habrás ido pues no había nadie, apenas he visto por allí un montón de escarabajos peloteros que estaban caminando sin dirección. Claro, ni importancia les he dado porque son animales malolientes y feos. ¿Eras tú uno de ellos?

El joven al escuchar estas palabras por parte de su esposa, se convirtió inmediatamente en un escarabajo pelotero y levantando sus alas emprendió viaje hacia el horizonte, para nunca más volver.

La joven moza al ver esta triste tragedia de su joven vida se fue a la casa de sus padres para contarles todo lo que había pasado en su desenlace final.

---

39 Traducción del autor del relato: Dionisio Condori Cruz, Ácora-Puno, 1999.

JAMACH'INTI ACHAKUNTI[40]

Jamach'inti achakunti. Nä kuñtt'aña Jamach'inti uka Achakunti.

Achaku jamach'ir aruqasitäw si astä Astä akham satäwiw si, Achaku:

—Qalat qals tannaqsaji mä jisk'a imillitä, ast: —q'at q'at —sas.

Tannaqasji ast, qalat qal qalat qal tannaqsji.

Maq'pa tukstan ukat:

—Maq'mant'jita maq'mant'jita —sakinij shä— satäw si.

Ukat jawsas awisatäw si jaqinakaru.

Ukat:

—Jaqi, ukham stam.

Jamach'ir awisatäw si.

—Juk'uchi nar äruqasiskitütu.

Kunjam aliq nay aruqasiskitü —sas, uka sasakirakitäwiw si.

Ukat, ukat:

—¡Nant apustañani!» satáwiw si. —Ya —sasa, asta:

—kun k'usaiíani —satáwiw si.

Achakunti uka Jamach'int k'usatáw si. Jamach'i mik'ipichak k'usasitáw si. Achaku wakit k'usantatáw si, ast má turril phuqa.

Jamach'i má jisk'a kuskatak k'usasitáw si, akham phuxtituk k'usasitáw si.

Achaku má kintalat k'usatáw si, Achaku atipatatáxiw si.

Mayan qhatiyatáw ukat yást want'atáwiw si. Juphan k'usa má akhapachakiw si.

Achakun phiru wakitáw si.

Ukat Achaku larnaqakitáwiw si.

Ukat, jaya timpu ukham luratáw siw Achaküka layra timpu.

---

40 Cuento narrado por Elvira Espejo Ayka. Publicado en *Ahora les a narrar.* UNICEF - Casa de la Américas. Edic. ILCA, La Paz, 1994.

Ukat jichha ukham, jiwasa wakit k'usastan si.
Sinu ast mä akhapachik k'usaspän uka,
Mä akhapachak jiwasa k'usasisän si.
Ukhamaj yattha.

Elviran kuñt'ataw, martisa el 18 de febrero 1992.

EL GORRIÓN Y EL RATÓN[41]

La ave jamach'i y la ratona achaku. Voy a contar de la jamach'i y de la achaku.

La achaku le había chismeado a la jamach'i, dice, pues, así le había dicho, dice, la achaku:

—Está corriendo de piedra en piedra una pequeña imillita, pues, —q'at q'at— sonando.

Está corriendo, pues, de piedra en piedra, de piedra en piedra está corriendo.

Cuando su comida se va a terminar, por eso —préstame comida, préstame comida —va a decir nomás— había dicho, dice. Y después, llamándoles, había avisado, dice, a la gente. Pues:

—La gente así te ha dicho —a la jamach'i la había avisado, dice.

—¿El juk'uchi se me había estado hablando de mí? ¿Por qué ha hablado de mí, sin motivo? —diciendo, ése había contestado nomás también.

Luego, después de eso:

—¡Apostaremos conmigo! —le había propuesto, dice. —Bueno, —diciendo pues:

—¿De qué vamos a hacer chicha?, —le habla preguntado, dice. La achaku y esa jamach'i hablan elaborado chicha, dice.

La jamach'i, así poquitita había hecho la chicha, dice. Pero, la achaku había elaborado harto, dice, hasta todo un turril lleno.

La jamach'i había hecho de un poquito nomás, dice, así había elaborado de un manojito nomás, dice.

La achaku habla elaborado chicha de un quintal, dice, y la achaku la había vencido, dice.

Seguidamente, habían hecho cocer de eso, y luego habían llenado, dice. De ella, su chicha era poquita nomás.

---

41 Traducción del cuento narrado por Elvira Espejo Ayka. Publicado en *Ahora les a narrar.* UNICEF— Casa de la Américas. Edic. ILCA, La Paz, 1994.

Pero de la achaku era bien harta, dice.

Luego, la achaku se había puesto a reír nomás, dice.

De eso, en los tiempos lejanos, así había hecho la que es achaku, en tiempos antiguos, por eso ahora, así nosotros hacemos harta chicha, dice.

Sino hubiera elaborado la chicha de este tanto nomás, ésa, así poquita nomás nos hubiéramos hecho la chicha, dice.

Así nomás sé.

Contado por Elvira, el martes 18 de febrero de 1992.

TIWILAW ALISNUKUYASITAPA[42]

Mä kutix Mallqu Kunturiw machaq marar katuqir saratayna. Thakhinjain saraskasax ma Tiwularuw jikjatayna. Ukat akham sasaw satayna:

—Tiwula, jin saraskafian machaq mar katuqiri.

Tiwulast —sarañanisay— sarakitaynawa.

Ukat marka uñkatataw sarapxatayna. Purisinst ma tatampir mampiruw jisktásipxatayna, walipun parlata. Tatast sawa:

Aka utaxankaniwa sasa. Chica arumarux utata mistusirux taqiniw killarapxatayna. Tiwula pa kayutaw killtárakitayna. Akham sasaw jaqinakax pachamam taykata, Willea awkita. Kuntur mamanita, uywirit maisipxatayna:

—Jichha marax uywankas mirañapataki, yapunakansjipach achuñapataki, llakinaakas, chijinakasjan utjañapataki.

Tiwulax uk istásinx maytasirakitaynaw jachat arnaqasisa:

—Pachamama, nayaruxjach'a liki ovejanak marpachaw churitanta —sasa.

Ukham istasast tatanak mamanakaxa, ukhamarak Mallkusa, Wallipuniw thithipxatayna. Ma qawqha pachatx lawamp jawq'asaw alisnukupxatyana.

Nayrapachanakanx Tiwulanakax «Machaq mara» «mara t'aqa «katyqurux walipuniw sarapxirina.

Jichhurunakanxa, tiwulanakax alisnukuyasisintwa —jan machaq mara katuqirix sarxapxiti —sapxiwa.

---

42 Versión de Mario Franco Inojosa.

LOS ZORROS Y EL AÑO NUEVO[43]

Una vez el gobernador Cóndor iba a recibir el Año Nuevo Andino, pero en el camino se encontró con un zorro y le dijo:

—Zorro, vamos a recibir el año nuevo y el zorro le contestó:

—Vamos pues, mirando al pueblo se fueron.

Al llegar el cóndor dijo:

—La fiesta está en mi casa, a la media noche, al salir de la casa todos se arrodillaban, así diciendo: Madre pachamama, padre Vilca, mama cóndor diciendo —rogaban al creador para que abunde este año más animales, la casa. Todos se arrodillaron, el zorro de dos patas se arrodilló y la gente clamaba al cielo diciendo:

—Tierra Madre, Padre Rey y a todos los creadores les pedimos su bendición. Ese año los animales deben procrear más, las chacras produzcan más, se termine las penas, que las malas yerbas que no crezcan.

El zorro al escuchar los pedidos también lo hizo, pero en voz alta, diciendo:

—Pachamama a mí me das la oveja más grande y gordita como para todo el año.

—Los hombres y mujeres escucharon su pedido y el gobernador, amargo agarró un palo y lo golpeó, hasta que se corrió para siempre. Anteriormente los zorros siempre recibían el Año Nuevo Andino, hoy en día las zorras están espantadas ya no van a recibir el año nuevo, así comentan.

43 Traducción consignada en el N° 3 de la revista *Yatiri* dirigida por Vidal Luque Cornejo, Lima, 2000.

ALLPAKKA y ANU[44]

Cuántas veces la pequeña alpaca se había alejado distraídamente de su majada, otras tantas había sufrido el susto de la sorpresiva embestida, acompañada de los feroces ladridos del experto vigía que siempre estaba alerta, el canijo *thuni anu* (perro pastor de la puna), alrededor de la tropa de alpacas.

Cuando ella llegó a su mayoría de edad, viendo que antes impertinente *anu* ni siquiera la miraba, increpale duramente.

—Cobarde *thuñi anu,* abusando de mi inexperiencia y debilidad, durante mi tierna infancia sin piedad me acosabas e insultándome con tus destemplados gritos no parabas, hasta que yo, temblando, de miedo me cobijaba al lado de mi madre. Pero, ahora que puedo defenderme y arreglar las cuentas de aquel tiempo, pasas como si no me conocieras. ¡Cómo se ve que temes recibir el castigo a tus desmanes de otrora!

—Equivocada estás *allpachu* —contestó el can sin inmutarse— porque si en tu infancia y cuando te alejabas del rebaño yo te asaltaba y te ladraba hasta hacerte volver a la tropa, era precisamente para preservarte del peligro que te amenazaba constantemente, pues, incapaz de defenderte, sin mi oportuna intervención, fácilmente habrías caído en las fauces del terrible *qamaqe* (zorro) o en el pico del hambriento *siwakkhara* (buitre), que infatigables acechaban tu existencia.

—Pero ahora veo con tristeza cuán ingrata y sin conciencia eres tú, que en vez de mirarme con reconocimiento y afecto, me tratas de cobarde y me desafias, como si el hecho de haberte preservado la vida fuera un crimen o delito.

Allpakka, que es un animal inteligente, reflexionó un instante alejase del lugar silenciosamente humillada y arrepentida.

Cuántas veces el bien que recibimos lo interpretamos en sentido contrario, cegados por la incomprensión y la ligereza, exponiéndonos a recibir la lección que *anu* dio a la irreflexiva alpaca.

---

[44] Relato de Luis Soria Lenz, publicado en el Tomo XIII del Álbum de oro. Edit. Samuel Frisancho Pineda, Puno, 1990.

K'UTI y PUMA[45]

El puma, entre los animales, después de contar sus proezas, preguntaba si alguno había hecho la valentonada de enfrentarse con una *chacha* (el hombre) e intimidarle como él.

Katari (la serpiente de cascabel) se jactó de que jamás retrocedía ante la aproximación de una *chacha* y que más bien aquel, por temor en veces, al pasar por donde ella estaba, solía rodear de muy lejos para no exponerse a su ponzoñosa mordida.

Hukumari (el oso), arguyó que el hombre debía saber de su fortaleza y reciedumbre porque jamás se había atrevido a ponerse a su alcance.

Así sucesivamente iban ponderando sus virtudes, contra el hombre algunos animales de la reunión, cuando en lo mejor se oyó una carcajada sonora que partía de un rincón.

Era la insignificante *k'uti* (pulga) que se reía de todos y enrostrándose con el puma le dijo:

—Ni tú, ni nadie de ustedes aquí presentes es capaz de hacer lo que yo: Salto sobre él, me paseo en su misma piel, busco los lugares más tiernos y delicados de su cuerpo y de allí le succiono mi alimento picándole audazmente, sin temor a él brinco a otra parte de su ser y allí también le atraco y bebo a mi satisfacción de su sangre que es la más sabrosa del mundo, así es que ya pueden imaginarse si no es para mí un motivo de hilaridad que tan grandes como son cada uno de ustedes, se jacte de haberse enfrentado apenas con el chacha, después seguramente han huido como un cobarde.

Ante la intempestiva salida de la pulga todos callaron, inclusive el puma y descansaron cavilosos y derrotados uno tras otro.

Así suelen los grandes exponerse a la risa del pequeño, cuando se alaban inconscientes.

---

45 Relato de Luis Soria Lenz, publicado en el Tomo XIII del Álbum de oro. Edit. Samuel Frisancho Pineda, Puno, 1990.

EL PESCADOR Y LA GAVIOTA[46]

Un pescador muy pobre salió de pesca, era una mañana muy fría, el viento soplaba fuerte, las aguas se arremolinaban, el Titicaca estaba inquieto. El pescador decidió retornar a su hogar cuando vio en la orilla una gaviota herida, él se acercó y vio que la gaviota estaba gravemente herida y lloraba de dolor.

El pescador sintió lástima y la llevó a su hogar en donde curó sus heridas. La gaviota se recuperaba poco a poco y cantaba canciones muy bonitas y se ponía cada vez más linda.

Ya recuperada la gaviota empezó a volar por la orilla, y vio al pescador triste y preocupado que remendaba sus redes viejas, la gaviota se acercó y le preguntó:

—¿Por qué estás triste?

El pescador respondió:

—Estoy triste porque estas redes viejas ya no pueden pescar mucho y mi barca está muy vieja, no tengo dinero para comprar redes nuevas y una barca nueva.

La gaviota al ver su tristeza le dijo:

—Sácame dos plumas de mi cuerpo y arroja al lago y verás que se convertirán en una barca nueva y unas redes nuevas. Y el pescador hizo lo que dijo la gaviota, arrojó las dos plumas al lago, que se convirtieron en una barca nueva y unas redes nuevas.

El pescador se puso muy alegre y cuando quiso agradecer a la gaviota ella ya no estaba, pero quedó feliz y agradecido.

---

[46] Relato de Naval Lerma I. y Yovani Mamani G. Compilado por Juan Carlos Callacondo en *Cuentos infantiles*. I..P. Editorial Pegagógica Puno, 1977.

LAS ÁGUILAS JUSTICIERAS[47]

Había una vez un ratón que se llamaba Rakumín, se dedicaba a tocar la quena para ganarse el sustento de su vida en las calles de la ciudad de Juliaca, haciendo reír a la gente que lo miraba detenidamente.

Cierto día llegó un cernícalo a la ciudad y vio al ratón que ganaba mucho dinero. El cernícalo ambicioso decidió robarle el dinero. Escondido entre la multitud planeó su acto y logró arrebatarle toda su ganancia.

Poco después, el ratón se fijó en sus cosas, no estaban en el lugar, Rakumín gritó y gritó, entonces vinieron dos águilas a ver lo que pasaba y le preguntaron al ratón:

—¿Qué sucedió aquí?

Llorando duro, contestó Rakumín:

—Un cernícalo se llevó mis pertenencias.

Decidieron las águilas ir en busca del cernícalo que estaba merodeando por una avenida, cuando lo ubicaron le preguntaron:

—¿Dónde están las pertenencias del ratón?

—¿Por qué me preguntan si no lo tengo?

—No mientas, di la verdad —le dijeron— las águilas.

Entonces el cernícalo dijo:

—No me acusen si no tienen pruebas.

—Te vieron y es absurdo que te niegues.

El cernícalo fue conducido a la comisaría y al fin pudo confesar su acto y mencionó a su primo quien tenía las pertenencias del ratón. Inmediatamente fueron tras él.

Inmediatamente las águilas justicieras, preguntando, lograron ubicarlo en la discoteca y lo llevaron a la comisaría. Pasaron días y las pertenencias del ratón fueron devueltas, más la cantidad que indicó Rakumín y los primos fueron a la cárcel.

---

47 Relato de Naval Lerma I. y Yovani Mamani G. Compilado por Juan Carlos Callacondo en *Cuentos infantiles*. I..P. Editorial Pegagógica Puno, 1977.

EL HOMBRE, LA PERDIZ Y LA SAPA[48]

En tiempos antiguos, un joven se casó con la perdiz que era muy joven, bien parecida y poseedora de preciados atributos para constituir un buen hogar. Entre sus buenas habilidades contaba que sabía hilar muy fino, tejer hermosas figuras (saltas) y suma habilidad para cualquier tarea, porque sabía hacerlo con mucho gusto. Cuando preparaba los alimentos no empleaba gran cantidad de víveres. Es decir tenía buena mano *(suma amparani),* de modo que con una cantidad mínima hacía alcanzar para un buen almuerzo, sin que faltara para nadie.

En cierta oportunidad todos sus familiares salieron de viaje dejando a la perdiz. La suegra le encargó que fuera preparando chicha y con tal fin le dejó la cantidad necesaria de quinua que en circunstancias normales solían emplear. Le recomendó vez tras vez que era necesario preparar suficiente cantidad como para una buena fiesta que se aproximaba.

La perdiz, habilidosa como siempre y empleando unos cuantos puñados de quinua solamente, preparó varias *wakullas* llenas de excelente chicha. Por supuesto que la quinua quedó aún con mejores resultados.

Regresaron los familiares y la suegra, al notar que la quinua estaba casi en la misma proporción o tal como había dejado, creyó que la nuera había estado remonoleando e impulsiva, como siempre, se enojó de tal manera que tomó el garrote y golpeó a su nueva diciéndole que era una ociosa, en qué se había ocupado para no hacer nada durante todo el día.

A consecuencia de los golpes, la nuera murió, pero cuál no sería la sorpresa de todos cuando descubrieron la chicha de excelente calidad que había elaborado la perdiz y lloraron el error de la suegra.

Pasado cierto tiempo, el joven viudo se casó con otra mujer que dicen fue la sapa. Esta vez la nueva no fue tan económica ni hacendosa como la perdiz. Más bien resultó todo lo contrario, la lentitud era la caracterización de todas sus actividades, no tenía un ápice de prudencia, era muy pesada, gordinflona, golosa y desaliñada.

---

[48] Informante: Zenón Calisaya Llanque. Escuela Molino. Provincia de Chucuito. Recogido por Julio Samuel Miranda.

De ella proceden las actuales campesinas. Este mal se lo debemos a la suegra, porque de lo contrario hubiéramos estado bien, con las mujeres adornadas de las buenas prendas de carácter de la perdiz.[49]

49 Los textos comprendidos entre el numeral 29 al 48, me los proporcionó generosamente Rodolfo Sánchez Garrafa, para la edición del libro *Aymar Marka, Nación Aymara,* editado por el Fondo Editorial de Cultura Peruana en el 2009. Para esta edición se han tomado en cuenta algunos de ellos.

III. NARRACIONES REALES MARAVILLOSAS

Es difícil establecer en qué momento o mecanismo narrativo aparece y termina lo real maravilloso, la realidad, la ficción y la imaginación. Estas narraciones tienen la virtud de estar enriquecidas con todos los elementos de una narrativa maravillosa que, a su vez representa la capacidad de una sociedad de recrear versiones sobre propias circunstancias y esperanzas.

La versión de Francisco Mercier y Guzmán es sólo el inicio de lo que en el futuro será la narrativa real maravillosa en la cultura aymara. Es que no hace mucho que los escritores en lengua aymara por fin tienen un adecuado conjunto de grafías para registrar sus propios textos. Se ha tomado en cuenta no obstante, a escritores andinos que han desarrollado temas que pertenecen a la cultura aymara y que han registrado textos valiosos como lo ha hecho Julián Palacios Ríos.

La riqueza, variedad y lo complejo que representa la conquista de una narrativa aymara, tendrá que esperar un tiempo más todavía para que por ejemplo, podamos tener un narrador de cuentos o novelas. No obstante este deseo, estos textos servirán para que sin duda alguna otros escritores se identifiquen con temas que provienen de un mundo en el que lo extraordinario es cotidiano.

Es este capítulo, lo real maravilloso está intacto con sus propios flujos de sangre en la que, la realidad tiene otro rostro, otra perspectiva y a base de ficción y mezcla con la dureza de la cotidianidad, logra establecer una nueva verdad literaria que nos permite pensar que, en base de elementos de la cultura aymara se puede lograr una narrativa sorprendente, nueva y renovadora.

Un problema que tienen que afrontar los escritores de lengua aymara, es el hecho de que no haya editoriales que acepten publicar sus libros. Primero porque no hay una política cultural entienda la pluralidad en nuestras culturas; luego no hay un mercado capaz de soportar una evidente circulación y venta de textos y finalmente, el aymara no es preci-

samente un idioma que tiene la misma categoría y prerrogativas del idioma español. Sin embargo, habrá que seguir esperando la llegada de los grandes escritores de la literatura aymara.

KIMSA WAYNA

Mä markanamna kimsa wayna amigopacha, wiñaya chika sarnaqri jukatawina, akanakaxa chanini machiri machiri sarqritawina, machiri kankasinxa kunaymana jucharu ñanqha sarnaqañaru katuyariritawina. Cuaresma puripanxa, jach'a confesión puripanxa confesasiriraktawina, mäsk'a laka ispimpikwa confesasiritawina, jani mayapita Diosaru jassuña, juchanaka haytaña munasinxa.

Kamisarak aka Juli markanwa alluxa utji sapa mara jach'a confesión phuqhiri, Misa isapiri, mäsk'a wanï, sasinsa, Dios llulliri, sapuru juk'ampi ñanqha tukuri. Ukhamarakwa aka kimsa wayna sapuru juk'ampi ñanqha tukusina sarnaqritawina.

Mä tarde pilla kimsapacha tawaqu mancebanakapampi mä jach'a utaru mantapxatawina, mantasinxa kunaymana manq'a manq'apxana, chuchasisa, chuchasisa chika arumakama umapxana, machapxana. Maynichapixa k'ata chuymani, amigonakay, tukuspana akaxa. Diusaru jalla jalla satana, sasina, satawina, sipanxa jak'apanaxa chanini larupxana: mayni sinti machataxa, kuna jalla jalla ukaxa? Janiti supayu sirwipxtana? Supayurupiniwa jalla jalla churañaxa. Napilla supayuruwa jalla jalla churtxa, chuararakï, wiñaya, satawina, sipanxa, taq chanini larusina, ikiñapakamaru warminakpampi thuqsupxäna.

Niya taq ikinuqatäsxpana, sira jintayjata, punku llawi wali llawitäsxpana, akathajamatxa, llawi tinxpana, jach'a ruido isapasina, pani supayu sinti ñaxu axutaña jach'a naktayata cera aqatatpacha mantana, qhipatxa mayni jach'a tansa muspaña axutaña supayurak apujama mantana, mantasinxa kimspacha uka uta manqh tuqha paskasina kallarapxana, niya jaya paskasiwipatxa uka apujama jutiri supayu uka jaxsaraña runkampi: kawkniki jiccha aruma naru jalla jalla churktuxa uka maldecita jaqi? Akanktwa, jalla jalla kutixaraki, sana, sasinxa, uka ñanqha waynan ikñaparu makatana, makatasinxa ilak mä sillupampi jununtasina uta taypiru sätayana: jinq'illuwisapacha wararisa wararisa sätata axpana, uka pani supayu sirwiriparu, nina sasa lurama sana, ilak lurata kankana, luratäxipana, ninxaru irxatama aka ñanqha jaqi, kankarapita, sasina, kamachana: way sipanxa, uka ñanqha wayna chanini wararixa irxata kankana. Akajama kankatäkana, kankatäsinxa, chanini jiwq'i, thujska jiwq'i lurasina jiwxana.

Aka taq isapiri ulljiri waynanakaxa, tawaqunakaxa, tawaqunakaxa chanini mulljata, warakutata, jani samsusa qhantatipxana, inti jalsupanxa, sartusina compañeropana amaya janchipa kankatpacha ulljapxana, chanini ñanqha thujsipanti pamparu imayapxana.

Kamsta, cristiano? Janiti aka isapasina kharkatita? Janiti jaxsarta? P'arxtama, machaña jucha jaytama, racionaljama, chuymanixama Diosana unañchapajama jakasma: janiki animal kankañaru katuyasimti, janik sutiwisa kankañaru katuyasimti: tukuxpana machaña jucha, tukuxjana, munatanakay.

LOS TRES JOVENES

En un pueblo tres amigos jóvenes andaban siempre juntos. Se cuenta que eran habilidosos bebedores y que cuando estaban borrachos cometían toda clase de pecados. Cuando llegaba la Cuaresma, cuando llegaba la gran confesión, solían confesarse... Tratando de dejar sus pecados y no alejarse nunca más de Dios.

Así como en este pueblo de *Juli* hay muchas oportunidades para cumplir cada año con la gran confesión, para escuchar la Misa... para seguir mintiéndole a Dios, para acabar cada día más condenados diciéndose *algo escarmentaré,* así también estos tres jóvenes andaban haciéndose cada día más condenados.

Una tarde se entraron con tres jóvenes mancebas a un caserón y allí comieron toda clase de comidas. Pronunciando tonterías los borrachos se quedaron tomando y emborrachándose hasta llegada la media noche. Uno de ellos, que todavía tenía un poco de conciencia, le dijo: *Amigos, acabemos esto. Le habíamos dicho a Dios que sí, que sí.* Los demás se reían con ganas. Uno de ellos, totalmente borracho, dijo: *¿Qué es eso de si, si? ¿Acaso no servimos al Diablo? Al Diablo sin dudarlo, hay que darle el si, si. Yo ciertamente al Diablo doy el si, si y se lo seguiré dando para siempre.* Así haciéndose la burla a boca llena se treparon de un salto a sus camas con sus mujeres.

Cuando todos se quedaron dormidos, despachando pedos, después de haber dejado la puerta bien cerrada con llave. De pronto se cayó la llave y escuchándose un gran ruido entró dos diablos muy feos y horribles, que ardían como dos grandes velas encendidas. Tras el que era el jefe, entró otro diablo grande y horrible. Una vez dentro de la casa, iban agarrando a los tres por todo lado. Después de un largo rato así, el diablo que había llegado como si fuera el jefe, dijo en voz ronca y terrible. *¿Cuál es ese hombre maldito que esta noche a mí me ha dado el si, si? ¡Aquí estoy! Yo también le devolveré el si, si.* Diciendo eso se subió a la cama de ese joven condenado y rápidamente, pinchándole con la uña, lo hizo parar en medio de la casa: desnudo, derramando pus, gritaba asustado. Y a esos dos servidores del diablo les decía: *Te voy a convertir en fuego* y al momento los asaba. Hecho esto, añadía: *Te voy a colocar sobre la brasa* y daba la orden: *A ese hombre condenado, ásamelo.* De inmediato le obedecían, ese joven condenado chillaba bastante. Así asado, bien asado, gritaba mucho, iba muriendo echando humo apestoso.

¿Qué dices cristiano? ¿No tiemblas al oír esto? ¿No temes? Despierta, aléjate del pecado de la borrachera. Como racional, tienes que ser sensato, vive en el camino que señala Dios. No te conviertas en un animal. No vuelvas a ser algo sin nombre. Que acabe el pecado de la borrachera, que acabe, amados.

Fuente: *Sermones varios en lengua aymara. Sermón para viernes de Cuaresma,* Juli. 1976. Francisco Mercier y Guzmán.

Manuscrito que se encuentra en la Universidad de Bolonia
(manuscrito, texto con traducción aproximada)

SANTOS MARKA T'ULA

Telésforo Gonzaleznakaw iksiyxapxitu, janiw liy yatiñax, ast kun sikir iskuylar mantañas rijañx munkapxituti, yast marka q'aranakas, wisinunakas. (Gregorio Barco).

Willkaxa istpachäna, ukat sayt'aspachäna arsuspachäna; ukax yatpachänay —kunjamay yatchï— ukan yatisinay, Marka T'ulax yasta numramint churxapxatanax. *Jichhax jumax arsum,* sasaxa. (Manuel Barco Tula).

Ukatxa sanwa *Santus Marka Tulaxa walj sarnaqanx* siw, *warmipas, wawanakps jaytanukün* siw; *phaxsinakan, maranakaruw jaytjanukü siw. Janiw puririïkant utar,* sasaw tatajax situ. Santus Marka T'ularuxa *apxatapxiriïnwa,* siwa "mirintitatanakampiw jikxapxiriïnx siw. Ukatxa jupaxa apayxapxiriïnwa aka amparakanats karinanakampi ñach'antar ukhama. (Manuel Tula).

Titulux juysu munatayan niyasa, ukarakxay titulutxa jachchixay tataxa, ukjapï akan Chhuwanakampix riñunkpxätxa ukata titulxa aka taypi istanspachas akaru q'ipintanxapstxa, aka kapillaru, kapilläxchi ukata, kat akaru q'ipintanxapxi. Khumuntanxapxchix kumun jaqix, jall ukanxay papillax q'al chhaqarchix, ukat tatax "suma papilanakaw ukaw chhaqharat" sä jachiriïnxa.

Purix waxt'äñápinï, jan waxt'asitaxa, yast mä us katunta; purix yasta waxt'añapunï papilaruxa. Utaruxay puripchix utapachparu, ukat kun akatxa ast muspay iwijas sarchixa. Nanakats, Chapitsa jutaki aka Jisk'a Junt'utsa jutaraki, ukat Chhuwatsa, Arax Jilatatsa jutakiraki; qarwanak, iwijanaka. Ukats sasksmax: akch'a pata muntunt'apxirita ch'aksa, jaqt'a sillq'irasa. Uka ch'akhax waxt'axañay, ch'akhakï churxañaxa. Uka yast, jall ukhamäruxiw, ukat maya Willak'ani sañarakiw mä parajix, janiw yapuchañakänti nayraxa. Jach'a qutiriïnwa, chúxña umani ukana ast akat mitunipxarakiriw kumanax paris wakampi phuqhachayañataki, Papil apnuqapxarakiriw muntunt'apxi phuqhachapxi: qarwas iwijas, ast ukarux. Ukhamarakiw ukham muntunt'aski wiykatasiwaykapta. Ukhamarakiw ukham munutubt'aski wiykatasiwakapta.

Ukar yasta näx tawaqütwa ukjaxa. Jall ukjatxa chhaqhatakipiniskïchiy, mara chhaqhatakipniskïchix.

THOA. Celestina Barco.

SANTOS MARKA T'ULA

Los Telésforo González nos exigían que no debiéramos aprender a leer. Ni siquiera querían dejarnos entrar a la escuela esos vecinos, los blancos ladrones del pueblo. (Gregorio Barco).

Willka lo averiguó todo y después se levantó, se pronunció. Al saber todo eso —¿cómo lo habrá sabido?— dice que le dieron un nombramiento. Le dijeron: Ahora tú levantarás la voz (Manuel Barco T'ula)

La gente decía: Santos Marka T'ula, andaba por todas partes. A su mujer y a sus hijos los dejaba solos —dice—, durante meses y años los dejaba solos. Mi padre me contaba que no llegaba a su casa. Le daban alcance en el camino —dice— y le invitaban meriendas. También solían llevarle preso, con las manos encadenadas. (Manuel T'ula).

El título era algo muy querido. Por eso mi padre solía llorar por los títulos. Había peleas con los de Chhuwa y por tal motivo trasladaron los títulos a la estancia del medio, a esta capilla. Los cargaron de ahí para allá. Los comunarios los cargaban, pero en esas todos los papeles se perdieron. Mi padre lloraba diciendo: Se han perdido los mejores documentos.

Llegaba a la casa y enseguida hacía ritos y ofrendas: Si no lo hacía, alguien caía enfermo. Siempre al llegar hacía sus ofrendas a los documentos. Cuando llegaba a la casa, venían de todas partes trayéndole ovejas. Venían de nuestra comunidad de Champi, de Jisk'a Junt'u, de Chhuwa, de Jilata Alta. Había llamas, ovejas. Como te digo, se apilaba un gran montón de huesos, despellejados sin carne. Estos huesos había que ofrendarlos. Si, los huesos ofrendaban. Donde hay un paraje llamado Willak'ani, ahí antes no se sembraba; era una laguna grande con aguas verdes, a la que los comunarios iban desde aquí con pares de vacas para cumplir sus sacrificios. Así, los que traían los documentos con los títulos los amontonaban y cumplían con sus sacrificios de llamas y ovejas. Y así hacían arder también los huesos.

Yo era una jovencita entonces. Después él volvía de nuevo a perderse; años y años volvía a perderse. (Celestina Barco)

THOA. El indio Santos Marka T'ula, 1988.

EL PLEITO DEL PUKU PUKU Y EL GALLO[50]

Versión de Julián Palacios Ríos.

—*Pukús, pukús, pukús...*[51]

Cantaba el *Puku puku* todas las madrugadas.

Tenía la misión de dar la bienvenida al nuevo día.

Rendir culto al Padre universal, al sol, a su salida, era su deber.

Durante siglos, sus antepasados habían hecho lo mismo.

Su vida sencilla y sobria transcurría en el campo.

Buscaba su alimento entre los granos de la pradera.

Nadie había perturbado su tranquilidad e independencia campesina.

Una mañana le sorprendió oír una voz estridente.

—*¡Cocorocó! ¡cocorocó! ¡Cocorocó...!*

Era el extranjero *wiraxucha*, que le disputaba el derecho de anunciar la llegada del nuevo día.

En la mañana siguiente se repitió el canto del *ququrichi.*

Ya era intolerante esta situación.

El *Pucu pucu* estaba en la obligación moral de hacer respetar la tradición de sus antepasados.

No podía permanecer indiferente por más tiempo.

Se decidió a buscar al usurpador de sus derechos.

Se encaminó, enseguida, en busca del Gallo.

Lo encontró y le explicó el objeto de su visita:

—*Es misión mía anunciar el amanecer de cada día.*

—*Nadie tiene derecho a hacer lo que me toca.*

---

50 Así me lo refirió mi alumno de 60 años D. Ciriaco Huanca, líder aymara del ayllu Umuchi, distrito de Moho, provincia de Huancané, departamento de Puno.

51 *Puku puku*, es el nombre de un ave que canta en la zona de la puna, su nombre científico es Trinquilla matutina.

—*Esta ha sido la costumbre de mis antepasados.*

—*Usted señor Ququrichi, no debe cantar en las mañanas.*

El Gallo, como única respuesta, sacudió sus alas, alargó el cuello y lanzó su canto enérgico: *¡Corococó*!

La disputa fue acalorada.

Ninguno cedía su derecho al canto mañanero.

Al fin acordaron llevar su queja a conocimiento de las autoridades del pueblo más próximo.

El *Pucu pucu* entonó la mañana siguiente su acostumbrado canto.

—*Pukús, pukús, pukús...*

Era el anuncio que emprendía el viaje a la ciudad.

Iba a exponer su queja ante el juez.

Estaba seguro de obtener justicia.

El Gallo, por su parte, emprendió también el viaje, pero tuvo que hacerlo por tierra, caminando. Llevaba provisiones suficientes para algunos días.

Confiaba en ganar el pleito con su arrogancia y buen tono de caballero.

A la vera del camino le salió el encuentro un ratón.

—*Wiraxucha* —le interrumpió— *permítame pedirle un favor.*

—*Diga su demanda* —repuso el Gallo.

—*Tenga la bondad de favorecerme con un poco de alimentos para mis hijos que sufren hambre.*

—*Siento mucho. No puedo acceder a su demanda. Voy a la ciudad a sostener un pleito y no sé si mis provisiones me alcanzarán.*

Insistió suplicante el ratón.

—*Si usted tiene asuntos judiciales* —le dijo— *yo puedo ayudarle eficazmente. Tengo experiencia y estudios especiales al respecto.*

Con su insistencia y zalamería convenció al Gallo y obtuvo un poco de *cancha*; pero tuvo que acompañar al nuevo amigo que consiguió.

Se presentó una dificultad en el camino. Había un río difícil de atravesar.

El Gallo se quedó perplejo ante este inconveniente. Pero el ratón le enseñó la manera de pasar el río. Tomó unas pajas y hierbas, formó un bulto lo empujó al río y se prendió. Pataleando consiguió ganar la orilla del frente, aunque tuvo que dejarse llevar un buen trecho.

El gallo y el ratón llegaron al pueblo cuando el *Puku puku* ya descansaba y distraía el tiempo con un amigo que le daba consejos.

Media hora después, los recién llegados; el *Puku puku*, y el Gallo acompañado del ratón, estaban ante el juez.

—*Señor juez* —expuso el *Puku puku. Yo tengo el derecho de anunciar la llegada de cada nuevo día con mi canto. Mis antepasados hicieron lo mismo desde tiempos inmemoriales. Ahora este señor Gallo, un extranjero recién llegado, trata de usurparme mi derecho.*

—*Bien, presente su demanda por escrito* —dijo el juez.

El Gallo, por su parte, expuso:

—*Señor juez: Yo he adquirido el derecho de cantar al amanecer del nuevo día por los esfuerzos personales de mis padres en la conquista de este país.*

—*Presente su alegato por escrito* —volvió a decir el juez.

Asistieron ambos y fueron a buscar quién les haga el recurso en el respectivo papel.

Una hora más tarde, los quejosos de ambas partes volvieron al juzgado llevando sus recursos escritos.

El *Pucu pucu* entregó su papel.

—*Está bien* —advirtió el juez.

El Gallo, por su parte, entregó también su recurso.

—*Bien* —dijo el juez. *Debo anunciarles que mañana a la hora de despacho se verá y resolverá vuestra demanda. Pero es necesario que ustedes no molesten al vecindario con jaranas y escándalos, como acostumbran hacer los que vienen del campo. Yo observaré si efectivamente son exactos en anunciar el amanecer del día. Espero que todas las señales las den a la hora precisa*. (Al decir esto, hizo ver su reloj).

Al retirarse, el ratón dijo al Gallo: *El juez tiene reloj. Es necesario que consigamos un reloj, para que cantes a las horas exactas como ha advertido la autoridad. Si no hacemos esto, el pleito está en peligro de perderse.*

En seguida buscaron un reloj y lo consiguieron después de vencer algunas dificultades.

En el alojamiento, cuando ya era de noche, el Ratón volvió a tomar la iniciativa, diciendo:

—*Qué te parece, Gallo, si voy a sustraer el recurso del indio y lo hago desaparecer.*

—¡*Magnífico*! —repuso el Gallo.

El rábula fue al juzgado, entró por un hueco, subió a la mesa, arrastró el papel hasta llevarlo detrás de uno cajones, y lo ratoneó hasta hacerlo añicos. Pronto regresó y dio cuenta de lo que había realizado.

Luego volvió a proponer:

—*¿Qué te parece si ahora voy y le robo la copia que Puku puku debe tener en su equipaje?*

—¡*Espléndido*! —dijo el caballero.

Y el Ratón fue al alojamiento del *Puku puku*. Lo encontró durmiendo tranquilamente. Entonces le buscó el atado y consiguió sacar la copia y llevarla para destruirla a la vista del Gallo.

—¡*Pukús! ¡Pukús! ¡Pukús*!...

Cantaba el ave del campo cada vez que despertaba y creía que era oportuno.

Mientras tanto el Gallo y el Ratón estaban consultando el reloj. A las cuatro de la mañana en punto, el español comenzó a cantar.

—¡*Cocorocó! ¡Cocorocó! ¡Cocorocó*...!

A laS cinco y a las seis hizo lo mismo.

A la hora de despacho, como había ordenado el juez comparecieron los litigantes sobre el derecho de hacer amanecer.

Sentado ante una mesa antigua llena de papeles, un tintero y crucifijo encima, estaba el juez. Solemnemente, con voz firme y afectada, la autoridad requirió:

—*¿Quién es el demandante?*

—*Yo, señor juez* —dijo el *Puku puku*.

—*¿Dónde está el escrito*? —preguntó.

—*Le entregué ayer. Usted lo puso sobre la mesa.*

El juez buscó y no lo encontró.

—No está aquí —le dijo— *¿usted no tiene copia?*

—*Sí debo tenerla* —repuso con alguna esperanza— *Puku puku.*

Buscó su atado y no halló la copia. Se desesperó el indio, pero no había el papel.

Entonces el juez, volviéndose al Gallo, le dijo:

—*Debe estar en su mesa, señor juez.*

El juez encontró inmediatamente el papel y lo leyó:

—*¡Muy bien!* —dijo— y prosiguió:

Usted ha dado las horas con exactitud y su recurso está en forma.

Y refiriéndose al *Pucu pucu* le dijo:

—Usted ha molestado con sus cantos a toda hora, a pesar de mi advertencia. Así siempre son los indios que vienen del campo. Se emborrachan y fastidian. Además no tienen sus papeles en su lugar. Luego, declaró: *En nombre de la ley, que el señor Gallo es el que tiene el derecho de dar las horas, con su canto sonoro, todas las mañanas.*

Así perdió el *Pucu pucu* su derecho legal a saludar la llegada del nuevo día.

Desde entonces el Gallo es muy cuidadoso y engreído en la casa de los caballeros: come buenos granos de arroz, maíz, trigo, etc.; mientras el pobre *Pucu pucu*, vive en el campo, abandonado en la intemperie, sin casa, abrigo ni alimento seguro....

—¡Pukús! ¡Pukús! Pukús...

Siguen cantando ahora muchos *Pucu pucus* en el campo.

Esperan el amanecer de un nuevo día muy alegre.

Acarician la esperanza de ver alumbrar el Sol de la Justicia para todos.

¡Ese día ha de llegar!

No lo duden los *Puku pukus* del mundo.

El cuento puneño, 1955, 25:30.

LAS LECHUZAS[52]

Mateo Jaika[53]

Nevó toda la tarde.

Nevó sin cesar, parecía que las nubes sentían gozo, al desmenuzarse en diminutos copos de algodón. Yo y mi *sunqita,* perro pastor, contemplábamos esa blanca maravilla desde el interior de una gruta.

Más temprano que de costumbre hube de volver a mi cabaña tras el rebaño de alpacas que pacentaba en las lomas peladas, llevando tirado del ala, un pichón de lechuza que encontré casi sepultado por la nieve en la estepa; cerré la majada en los corralones de pedruscos morados ribeteados de armiños, aseguré el pichón dentro de una olla rota tapándola con un platillo de greda; y fui derecho a la cocina, donde mi madre, a pedirle de comer y sentarme junto al fuego.

El frío estranguló a la tarde y la hizo morir tras una lenta agonía.

Llegó la noche. Las nubes huyeron despavoridas, cual manadas de corderos perseguidos por las zorras. El cielo se enjoyó con sus mejores estrellas y una luna llena de alba, bogó como un cisne encantado en el piélago límpido del cielo. El viento recio, mezclando su silbido con el *lek lek*, canto de los teros, y el *juku-ú-juku-ú*, de los machuelos, entonaba una sinfonía quejumbrosa e incomprensible.

A esa noche de leyenda la hicieron más blanca los nevados y en esa majestuosa altura, la puna misteriosa, fue transformándose en una dulce visión de ensueño.

Mi padre, que *chajchaba* su coca junto al poyo donde hilaba mi madre, después de un hondo suspiro, gravemente, en lengua aymara le dijo:

—*Jacoba, la coca está amarga, algún penar se nos aproxima*.

—¿Qué será tata? —Repuso la aludida, sin dejar de hacer girar su rueca borracha y danzarina.

---

52 Mateo Jaika. *Kancharani.* Editorial Universitaria. Págs. 14-15. Lima. 1969.

53 Mateo Jaika.— Seudónimo de Víctor Enríquez Saavedra. Nació en Puno en 1990 y falleció en 1977.

De esto pasó mucho rato. Sería la media noche cuando me despertó la voz alarmada del autor de mis días, quien habiendo vuelto de rondar el ganado —como era su costumbre— lleno de terror le decía a mi madre, que una cantidad incalculable de lechuzas había invadido la estancia.

La viejita asomó a la puerta para convencerse y de inmediato retrocedió despavorida, lanzando un grito como un aullido.

—*¡Qué maldición es ésta! ¡Seguro es una venganza de las lechuzas*! Los perros aullaron con insistencia desacostumbrada. Presa de espanto me fingí dormido, pero al sacar la cabeza por debajo de las cobijas, en la claridad de esa noche rara, fácilmente pude convencerme de aquella macabra realidad; en efecto, las malditas lechuzas pululaban por los techos, las paredes y hasta por el suelo.

Mi progenitor se aproximó a descolgar una alforja que repleta de brujerías, pendía de un cuerno de vaca, en la pared; y mi viejita se puso a encender brasas en un tiesto. A las yerbas cogidas en el corazón de la selva y barrancos de nuestros cerros escarpados, agregaron un poco de sebo de cóndor, *uturunku* y vicuña, más una porción de incienso, con todo lo cual hicieron un *sahumerio*, que en medio de la habitación despedía un humo verdoso. Luego, en actitud ritual, se arrodillaron con los brazos abiertos y repetidas veces besaron el suelo, donde el tiesto humeante lo ofrecieron a los altos picachos de los Andes, nuestros dioses tutelares.

Nada extraño le hallé a esta escena, por cuanto a ella ya estaba familiarizado, pero lo que no dejó de llamarme la atención y divertirme mucho fue que, a medida que los autores de mis días terminaban sus preces y esparcían en el aire, con sus dedos rugosos, unos líquidos aromáticos, de una copita sin asiento ni brillo, las lechuzas se fueron desfilando una tras otra, formando una hilera interminable, que finalmente se perdió en el infinito.

Terminado el sortilegio, mis padres se apartaron lejos del caserío para aventar las cenizas de su hechizo y yo aproveché para ir en busca de mi ponchito —tenía una sospecha—, más al convencerme de que no estaba donde lo había dejado, no obstante que no tenía por dónde fugar, casi me desmayé junto a las *pirqas*. Con el corazón dándome saltos y pensando ocultar para siempre mi secreto, ya que era culpable de aquella desazón, volví a mi cama y me metí muy adentro de las mantas.

Ellos volvieron también al aposento, discutiendo el caso. Mi viejo insistía que la presencia de las lechuzas era un pronóstico irremediablemente fatal. En eso, mi madre, cono si de una cuchillada me hubiera partido en dos el corazón, explosionó con esa certera interrogación:

—*¿El majt'ititu no les habría hurgado el nido o robado algún pichón?*

Al decir esto me sentí como a cien leguas colgado en el vacío.

Seis meses después de esta escena que no me place recordar, mi padre fue encarcelado por haber sido sorprendido en un abigeato. Mi madre enfermó de pena y murió poco tiempo después; y yo fui adjudicado, por sus honorarios, al abogado que hizo la defensa, en el proceso, a mi progenitor.

TIWULA TIWULAY

José Luis Ayala

Tarukamarka markana jisk'a palasapana nayraqata pututuwa ist'asïna, ukxaruja wumpu pinkillunakampi, ukharux jisk'alalanaka, sikurinaka, chachanaka, warmisa, achachilanakasa.

Chaku tiwularu, chaku
janiwa qhispiñapati
nayranakapasa k'anchaniwa
ch'amakansa
uruna jiwaskirpacha
qhantati urukanawa.

Alkantixa arsu: Jiwasaxa tantastana yatiñamataki qamaqiwa iwisanaka tukjaña muni. Sapa arumawa mä qallu apasi, ukawa p'iqi usuyitu, kunsa lurañäani, kunsa lurirïkana, sasa jiskhisi.

Sapa jaqjamaki arsusipxi*: Qamaqi chakuñäni. Qamaqi chakuñänai, ukhawa tiwulaxa uywanaka jani tukjaniti.*

—*Chiqapilla*, jaqinakaxa taqi ch'amanpi arsusipxi.

—*Mä p'iqi, mä p'iqi uchasiñäni, warart'asi jilïrixa.*

Alkantixa ampara ayjtasisa jaqinakaru sumaki sixa: *Jumanakawa amtapxanta. Khitisa qamaqina utapa uñji. Sasipkakma tatanaka.*

—*Jiwasa taypina mä jaqikiwa uñji.* Ukaxa Rukiwa.

Wila qinayanaka awatiriwa. Sasipkakma tatanaka.

Taqiniraki arsusi: *Ukawa, ukawa, ukawa Rukïphana.*

Rukixa mäkipi taqina jutani ququnkama, armanakampi lawanakampi, qamaqiru ikiskirpi jark'antañänixa, awkilinakasa wawanakasa jani jutapxphanti, jani jutirixa yapunaka uñjañataki qhiparapxphana".

Pusi tunka jaqiwa wali armanakani qullu makhipi, tiwulana putupa uñjapxi, jani uñjañpacha makhipapxi, uñjapxi, jiskhisisa parlapxi, jalxatañasipkana mä janq'itu ist'ata wayna uñsuni, taqiniru sumata

aruntasiwsina sarxaru ukaxa ¡tiwulawa! ¡qamaqiwa! jiwasata juk'ampi yatiñanitaynawa" sasa parlapxi.

Wali amuyt'asiwsina amatatapxi qullunaka suyañataki.

Suxta uruna qinayata musphañpacha utjapxi: lunisaxa qullutxa pilpinturu tukutawa mistuni, martisaxa ch'iyara kawalluru tukuta; mirkulisaxa tisitisiru, juywisaxa kunturiru, wirnisaxa wariru tukuta. Jank'aki chhaqisa, sawäruxa pulluparu mantañataki qantutaru tuki. Jalakama arkapxta pilpinturu ina thayaruki tukxi, ch'iyara kawallarkawiru qullu amsta jalakipawsina pchana warawarapawa uñsuni, tisitisiru wariru arkapxi chhijñiruraki tuku, qantutasti akatjamaki kuyumriru tukusxi. Kumuna jaqinaka jani kutipxipana llakisipxi, kallinakana, palasanakana. Manq'atsa jiwarapxata inawisa qarita utanakaparu puripxi. Taqi uñjatanakapa parlasipxi, janiwa khitisa ist'aña munkiti.

Rukisa utaparu puriwsina jachatayna, kimsa ururakiwa thaya ikitayna. Anxasiwsina satayna: Taqi kuna apthapipxma, jayaru sarxañäni, janiwa akana sarnaqañjamaxiti. ¡T'unjastwa! ¡Jach'a p'anqiri purta janiwa tiwula chakupkti! Rukina yuqapa Misik'u, mä kimsaqallqu maranïpachawa ist'awsina, juchha chuwa luqtanisina satayna: *"Wayruru asnumpi parlañäni, qamaqixa jayratapa achachitapa yati, lik'impi liju jawsuñäni ukhapï..."*.

"Kuna" sasa Rukixa sikhisita.

"Nayraqata asnumpi parlañäni", sataynawa Rukiruxa yuqallituxa.

"Uka lurañäni" sataynawa Rukixa, jak'apankawsina.

Asnuxa iyawa sarakitayna. Qhipüruxa asnuxa qharataynawa winkuta pullu jak'ana. Tiwulaxa lik'i thujsipana ukspach jalsunitayna, ikimachpacha; manaya kutiwa nayrapa sulasita, qaqusita laxrasa achuntasita, mä qala katuwsina asnuna wich'inkapa liq'sutayna. Janiwa qhana uñjirjamäkti. Kunasa akaxa, sarakita.

Musphirpacha warmipa wawanakampi jawsatayna: Jutapxma, wali uñjapxma, wayruru asnuwa achachkankañata jiwatayna, Janiwa iyawa siriksti. ¡Taqiniwa suma manq'añani, nayaw waxt'apxamama!

Tiwulaxa wiskhanaka, ch'awaranaka, kunaymana chinuñanaka mayitayna; nayraqata jupa kikipa chinuyasita, ukxaruxa warmipa wawanakapampi, ukxaruraki jak'ankiri tiwulanaka, taqinïxata wayt'apxi: Maya, paya, kimsa churt'apxma, taqi ch'amampi: Utasa jak'aru apañawa ¡churt'apxma, churt'apxma! ¡unxtiwa!

Jump'impi atipata taqini wararipxatayna.

Ukhamaruwa wayruru asnuxa sayt'atayna, ukspacha aynacha tuqi jasatayna luqhïkaspasa ukhama, juqhu mantayatayna, qamaqinakaraki

mulljasi; pacha wararipxatayna ch'apinakaru mult'intawsina, qalanakaru muqiwsina. Thayjama jastayata.

¡Ay, ay, ay, ayqupxchi, usuchapxista! ¡antutapxita! ¡antutapxita! ¡Waqalipxchi! ¡Sayt'maya asnu! jiwañchrata tiwulanakaxa wararisipkchi.

Inamayjamakik tiwulanakana nasanakapata t'una iwisqallunaka aywirani, iwisa manq'atanakapakitayna.

Pututunakaxa ist'asi, pä kumuna jaqi qamaqinaka allintapxi.

Sujintaruxa ch'akanakapa qhaniru laq'uruki tukupxatayna, jichhaxa jayatpacha arumanakaxa jaliri uñjani.

Wayruru asnu palasaru kutinti jaqinaka uñjawsina sumanaka arsurapipxi ukhamasa t'ajirt'asipxata. Alkantixa taqiru jawsthapi, wawanakaxa purinuqani, manaya sikurinaka, warminaka, achachilanakampi.

Chaku tiwularu, chaku
janiwa qhispiñapati
nayranakapasa k'añchaniwa
ch'amakansa
uruna jiwaskirpacha
qhantati urunakawa.

ZORRO, ZORRITO[54]

José Luis Ayala

En la pequeña plaza de *Tarukamarka* primero sonó el *pututu*, luego el bombo y un *pinkillu*, enseguida ingresaron niños, tropas de zampoñas, hombres, mujeres y ancianos.

Chako al tiula
no escapará
brillan sus ojos
en la penumbra
son los luceros
del atardecer.

El alcalde habló: *Nos hemos reunido porque el zorro se ha propuesto acabar con las ovejas. ¿Qué hacemos? ¿Qué hacemos?* —preguntó. Estaban mortificados porque no había noche que el zorro no le llevara una cría. Y a la sola voz contestaron: *¡Chako al zorro! ¡Chako al zorro! El zorro no diezmará al ganado.*

—*¡Es verdad!* —contestó— enfervorizada la muchedumbre.*¡Un guía! ¡Un guía!, que se nombre un guía* —gritó— un mayoral.

Levantando las manos en señal de calma, el alcalde respondió: *Ustedes han decidido, ¿quién conoce la cueva del zorro? Digan, señores. Aquí hay un solo hombre que puede llevarnos a esa cueva, conoce bien los cerros: Roque, pastor de celajes*, dijo un pastor.

La multitud coreó, *¡Roque!, ¡si!, ¡si!, ¡si!*

Roque subió y agradeció. En voz alta dijo: *Convoco para que mañana vengan con fiambre, fusiles y palos, sorprenderemos al zorro durmiendo, nada de niños o ancianos, el que no quiera ir que se quede a cuidar las chacras.*

—*¡Vamos! ¡Vamos! ¡Wala! ¡Wala!*

Cuarenta hombres armados subieron al cerro, divisaron la cueva del zorro, se acercaron sigilosamente y observaron; hablaron en voz baja y, cuando iban a atacar, vieron aparecer un joven vestido de blanco, saludó cortésmente y se fue.

---

[54] Edgar Valcárcel, ha compuesto una pieza musical de corte clásico a base de esta narración.

—*¡Es el zorro! ¡El Tiula*! *Es mucho más listo de lo que creímos* — murmuraron.

Después de discutir decidieron quedarse en el cerro hasta *chakearlo*.

En el transcurso de los seis primeros días vieron cómo el lunes, al salir de la cueva, se convirtió en mariposa; el martes, en un caballo negro; el miércoles, en libélula; el jueves, en cóndor; el viernes en vicuña. Pero súbitamente huyó. El sábado, al entrar en la cueva, se convirtió en qantuta. Cuando perseguían presurosos a la mariposa, se convirtió en viento, al seguir al caballo negro y subir una colina apareció un cometa en el cielo, cuando estaban por atrapar a la libélula se volvió lluvia, en cóndor, en trueno, corrieron detrás de la vicuña y se convirtió en granizo en lluvia y de súbito se transformó en arco iris.

En la comunidad, al ver que no regresaban empezaron a preocuparse:

—*Los ha matado un rayo. Se han desbarrancado* —decían— en la plaza y calles. Hasta que, hambrientos y cansados, regresaron a sus chozas, contaron lo que habían visto y nadie les creyó.

Roque, al llegar a su cabaña lloró y durmió tres días.

Al despertar ordenó: *Preparen las cosas, nos vamos lejos. No podemos vivir aquí. ¡He fracasado! ¡Qué vergüenza! ¡No pude chakear al Tiula!* Entonces *Misiku*, hijo de Roque, un niño de ocho años que escuchó todo, al alcanzarle un caldo de quinua, le dijo:

—*Conversemos con el burro Wayruro a quien el zorro conoce por viejo e inútil, lo untamos con manteca y entonces.*

—*Entonces, qué,* interrumpió, Roque.

—*Primero hablemos con el burro*, lo persuadió el niño, *así lo haremos*, replicó Roque que reposaba a su lado.

Y el burro aceptó. Al día siguiente amaneció tirado cerca a la cueva. Al sentir el olor a manteca fresca el tiula salió como estaba, soñoliento; se limpió mil veces los ojos, se mordió la lengua y trituró con una piedra la cola.

—*¿Estoy viendo visiones? ¿Qué es esto?,* se preguntó.

Sorprendido llamó a su familia: *¡Vengan!, miren bien, el burro Wayruru muerto por viejo. ¡No lo puedo creer! ¡Habrá un festín para todos! ¡Yo invito! ¡Yo invito! ¡Yo invito! ¡Yo invito!*

El tiula pidió reatas, sogas, cabuyas, primero se hizo amarrar él, luego su familia y enseguida zorros de cerros vecinos y juntos empezaron a tirar:

—*Uno, dos tres. ¡Vamos! ¡Vamos! ¡Fuera! Hay que acercarlo a la cueva. ¡Up! ¡Up! ¡Ya se mueve!,* gritaron sudorosos.

Entonces el burro Wayruro se levantó y comenzó a galopar cuesta abajo, se vio una nube de polvo y escuchó gritos infernales de zorros que chocaban contra espinas, piedras y roquedales. Volaban por el aire llevados al galope: *¡Ay! ¡Ay! ¡Qué dolor! ¡Suéltame! ¡Suéltame! ¡Detente burro!,* gritaban los zorros moribundos.

De pronto por los hocicos de los zorros destrozados empezaron a salir, diminutas, todas las ovejas devoradas por ellos.

Sonaron *los pututus* y dos comuneros enterraron los restos de los zorros. Más, al oscurecer la tarde, sus huesos se metamorfosearon en luciérnagas que ahora arden entre la distancia y la noche.

Al regresar el burro Huairuro a la plaza de *Tarukamarka* fue recibido con vivas y aplausos. El alcalde llamó a reunión general y enseguida llegaron niños, tropas de zampoñas, hombres, mujeres y ancianos.

Chaku al tiula
no escapará
brillan sus ojos
en la penumbra
son los luceros
del atardecer.

OJOS AZULES[55]

José Luis Ayala

El viento de la puna tocaba sus zampoñas entre pastizales y al fondo del atardecer, varias caravanas de celajes multicolores viajaban hacia el ocaso del cielo andino.

De pronto volvieron las alondras a sus nidos, las palomas sacudieron el polen de las arboledas y en el pentagrama de la tarde, las invisibles manos de la ternura compusieron un himno de amor cordillerano.

Todos los días a esa hora llegaban al manantial a abrevar asteroides y rebaños. Mas ocurrió que cuando un pastor de sueños y *qantutas*, se disponía a beber reconoció en la superficie del agua, el rostro de una niña tierna y hermosa, sorprendido y cautivado le dijo:

—*Bebe tú primero.*

La niña formó un hoyo con sus manos y sorbió dulcemente el agua destilada por astros matinales. Luego le pidió el pastor:

—*Dame a beber de tus manos, tengo sed de amor por ti.*

Y la niña recogiendo una porción de agua se la alcanzó. El pastor bebió despacio, besó sus manos y le preguntó:

—*¿Cómo te llamas?*

—*No tengo nombre.*

—*Te llamarás ojos azules por el color del cielo.*

Se rieron, tomados de la mano caminaron detrás de la neblina y las ovejas, antes que las lloviznas de la Cruz del Sur borraron sus promesas.

Durante muchos atardeceres los pastores bebieron del mismo néctar, resucitaron gorriones y crías heridas por pumas y zorros hambrientos.

Hasta que la pastora se convirtió en una mujer parecida a una rosa blanca recién amanecida y nunca más regresó al manantial. Inútilmente el pastor esperó bajo mil lluvias volver a besar sus manos, decirle endechas y

---

55 Edgar Valcárcel Arce, ha compuesto una pieza musical de corte clásico en la que se desarrolla, el argumento de este cuento.

cantarle sus canciones de amor y agonía; en fin, para que curara al gorrión herido de su entristecido corazón.

Unos arrieros que pasaban una vez al año por el manantial, contaron que después de varios viajes el agua se había secado y sólo hallaron un eucalipto encorvado y lloroso. Dijeron, sin embargo, que el pobre arbusto estaba poblado de jilgueros que gorgoreaban siempre al atardecer, sus ramas albergaban restos de cometas y tenía un extraño aroma a toronjil y salvia fresca.

Y sucedió que un músico errante fue sorprendido por una horrenda tormenta de estrellas, los truenos espantaron su caballo, los relámpagos iluminaban cerros lejanos. Era imposible que avanzara en medio del viento, la lluvia, la noche cerrada y al sentirse perdido, decidió cobijarse bajo un árbol.

Al día siguiente el músico despertó protegido por dos brazos con hojas y pronto se dio cuenta que el eucalipto cantaba, cantaba, cantaba y lloraba. De inmediato afinó su guitarra adaptándola a la melodiosa voz quebrada del entristecido ser humano y vegetal.

Ahora, ese músico recorre polvorientos caminos del mundo, cantando con su guitarra la canción que canta y canta llorando el eucalipto ahogado en el recuerdo y tristeza de amor eterno a la pastora de ojos azules.

Ojos azules, no llores
no llores ni te enamores
llorarás cuando me vaya
cuando remedio no haya.

Me prometiste quererme
quererme toda la vida
no han pasado muchos días
y has empezado a olvidarme.

En un vasito de chicha
quisiera tomar veneno
veneno para no verte
veneno para olvidarte.

IV. CANTOS Y CANCIONES

La literatura oral aymara está también compuesta de cantos y canciones que provienen desde el fondo del tiempo sideral. Sin embargo, muchas de las más antiguas y distintas versiones se han perdido en la medida en que no fueron registradas en su época. Luego, hubo un marcado desprecio de parte de la sociedad dominante hacia esas formas culturales. No obstante después de una marcada y persistente adversidad, los cantos y canciones en aymara, atravesaron el tiempo y han llegado hasta nosotros de la forma que ahora quedan registradas.

Las metáforas, versos y ritmo de los cantos y canciones en aymara, están creadas y adaptadas en relación a la música y danza para celebrar colectivamente el calendario agrícola y bailar de acuerdo a la vida rural en sociedad. No hay lo que se conoce con el nombre de poeta, sino que los cantos y canciones, resultan de la experiencia colectiva y poco a poco, van conformando expresiones literarias que caracterizan un sentimiento plural.

Como no hay culturas puras y más bien todas están en conflicto, ocurre que en la nación aymara, los cantos y canciones están ahora invadidas de préstamos de vocablos que provienen del idioma español. Pero también el español, en esta parte del continente, está lleno de palabras del quechua y el aymara. Los aymaras cantan en conjunto, en colectividad rural y no hay cantantes o solistas, debido a que la alegría viene de las comunidades y allí la individualidad, está sujeta a una visión amplia que impone una conducta colectiva.

Los aimaras cantan a los vivos y a los muertos, a la vida y a la muerte. Consideran que la muerte es sólo una proyección de la eternidad en el tiempo circular. De modo que, bien podría afirmarse lo siguiente: los aimaras están convencidos que más allá de la vida y de la muerte, permanece vivo el *ajawu*, es decir, el alma, la semilla, la esencia de la vida que, a su vez permite la renovación de la existencia humana.

Se celebra el sembrío y madurez de las plantas, sobre todo se hace bailar a los frutos y semillas como si fueran criaturas, niñas o niños. Así, en

un proceso de homonización, la cultura aymara, ha logrado vencer a una serie de campañas *educativas* oficiales agresivas, destinadas a borrar su personalidad mágica y colectiva para tratar de imponer una distinta conducta y visión del mundo.

UTAMAWA

Versión de Jorge Basadre

¡Inti!... ¡Inti!... Qhanatatma! ¡K'ajatatma!
Wawanakamana jach'a thakipa, ¡Qhanatatma!
Utamawa, qhanatatma, machaqa uruwa
phawantani pampata khunu qullkama.
¡Utamawa!
Ninjamawa khatati.
Utamaxa ch'amaka pampana.
¡Utamawa!

Wayna mallkunakawa parlt'apxi,
thuru chhiqanakapa thalarasipxi,
machaqa pacharu sarxarupxañapataki.
¡Utamawa!

¡Jallalla!... ¡Jallalla!
Wayna mallkunakawa sartanipxi.
¡Utamawa!

Achachilanakasana wiphalapawa,
urqu mallkuna chhurupana ñä laphaqi,
uka unañchampiwa atipañäni.
¡Utamawa!

¡Jallalla!... ¡Jallalla!
Wayna mallkunakawa sartanipxi.
¡Utamawa!

Música de *chuchuñu pirwa* de *Utama*.

TU CASA

Versión de Jorge Basadre

¡Sol!... ¡Sol!..¡Ilumínanos!... ¡Despierta!
Inmenso camino de tus hijos... ¡Ilumínanos!
Es tu casa, ilumínanos, es el nuevo día,
inunda la pampa, la nieve y los cerros.
¡Es tu casa!

Tiembla como el fuego.
La casa es tuya en medio de la pampa oscura.
¡Es tu casa!

Los jóvenes cóndores hablan,
agitan sus alas duras,
para ir hacia una nueva tierra.
¡Es tu casa!

¡Viva!..... ¡Viva!
Ya vienen las jóvenes cóndores.
¡Es tu casa!

Es la bandera de los ancianos,
ya flamea para los cóndores machos,
con esos ideales venceremos.
¡Es tu casa!

¡Viva!..... ¡Viva!
Ya vienen los jóvenes cóndores.
¡Es tu casa!

SAMAÑA JAYP'U

Versión de Jorge Basadre.

1.¡Samaña jayp'u! ¡Munañani
jayp'u!
Taqiniwa ikisipki.
Warawaranakaxa lliphipiski.
Niñu Jisusa yuritapa (awisapxi,
sumapuniwa qhantasipki,
samaña uru churapxi.

2.¡Samaña jayp'u! ¡Munañani
jayp'u!
Yapunaka awatiri.
Anjilanakawa awisapxistu.
Wali munasirinakaxa,
(llakisipxiwa.
Kiristu Jisusa, yurita layku,
jach'a samañawa utji.

3.¡Samaña jayp'u! ¡Munañani
jayp'u!
Mä qhanawa lliphipiski,
niñu Jisusana ajanuparuxa.
Kuralarusa qhantaskarakiwa.
Amtapxañäni uka uyu
kawkiwjattï qhanaxa yurini.

TARDE DE DESCANSO

1. ¡Tarde de descanso!
¡Tarde de amor!
Todos duermen.
Las estrellas titilan.
El niño Jesús nos avisa,
titila tan tiernamente,
en el día de descanso.

2. ¡Tarde de amor! ¡Tarde
de amor!
Pastor de sembríos.
Los ángeles nos avisan.
Los que aman, siempre sufren.
Por Cristo Jesús, amado,
existe el gran descanso.

3. ¡Tarde de descanso! ¡Tarde
de amor!
Un rayo está titilando,
en el rostro del niño Jesús.
En el corral también titila.
Recordemos a ese pesebre
de donde viene la luz.

INTI JAJSU Q'UCHU

Versión de Jorge Basadre.

1.— Khunu qullunkiri
q'uchupxañäni. (bis)
Nanakasti suyasipktwa
taripañana puriñapa.

2.— Intina wawanakapa,
q'uchupxanäni. (bis)
Qhantati warawara purinipansti,
qullunakaru mayipxañäni.

¡Intixa mistuniwa! ¡Intixa
mistuniwa!

3.— Inkanakana
lurawipaxa.Khayaruwa uñjasi
jiwasanakana. (k'uchisiñataki
Qala taypina kuyuski.

4.— Patana sarnaqirinaka
nanakata armasiwapxi.
Jiwatanakaru uñtata uñjapxistu
laq'ampi willxatapxitu.

5.— Qinayanakawa jutaski
chhiwanakaru uñtata.
Mallku kunturinakawa
Inkanakana jathapawa.
¡Mallkunaka! ¡Mallkunaka!
¡Inkanakana jathapa!

¡Kunturis! ¡Kunturis!
¡Inkanakana jathapa!

CUANDO SALE EL SOL

1.— Nieve de los nevados
se alegrarán. (bis)
Nosotros esperamos
la llegada de la alegría.

2.— Hijos del Sol,
se alegrarán. (bis)
Las estrellas encendidas
que lleguen
pediremos a los cerros

¡Ya sale el sol!
¡Ya sale el sol!

3.— Lo creado por los Incas. De
aquí a allí se ve
para que nos alegremos.
En medio de la piedra se (mueve.

4.— Los poderosos
se olvidaron de nosotros.
Nos ven como difuntos
como si estuviéramos enterrados
bajo tierra.

5.— Ya vienen los cirrus
parecidos a las alas.
Son cóndores amados
criados por los Incas.
¡Cóndores! ¡Cóndores!
¡Criados por los Incas!

¡Cóndores! ¡Cóndores!
¡Criados por los Incas!

(1, 2, 3, versiones de Jorge Basadre en Revista ***Jumampi.*** (Página 12-15)

INTINA Q'UCHUPA

HIMNO AL SOL

Recopilación de N. Peñaranda Durán.

Qhantatiru Inti,
pacha mamaru munata
chuymampi.
Panqaranakasti jumatakiwa
chuymapata yurini.

Sol que alumbras,
de corazón a la pachamama.
Por ti brotan flores y emergen en
el corazón.

¡Munata Inti!
Munañani kankaña chachana
q'uchupaya warministi.

¡Sol amadísimo!
Amado seas en cerros tutelares
por mujeres.

Munaña layku t'aqhisi.
¡Munata Inti!
Munañani kankañawa jamach'i
q'uchupäxi.

Por amor, por amor.
¡Sol amadísimo!
Amado seas por gorriones tiernos.

Almansa, jayp'unas.
¡Juma layku!

Sea en el alma o en la tierra.
¡Todo sea por ti!

Wiñaya qhantatiri. ¡Inti!
Nayataki jani tukusimti.
Jumakiwa junt'uchista.
Jumawa qullama churista.
Qantuta panqararu uñtata.
Nayataki jani tukusimti.

Eterna vida a ti. ¡Sol!
No acabes para mí.
Tú me calientas.
Tú me das remedios.
Te pareces a una *qantuta.*
No te acabas para mí

(Revista ***Jumampi,*** La Paz, página 12).

TAQI JAQINAKANA NAWIRARA Q'UCHU

Versión de José Portugal

1. Taqi jakirinakaxa
jichhüru q'uchupxañäni.
Alaxa pachata jutatapata(layku,
mä suma askiwa nanakatakixa. (Pä kuti)

2. Uka suma askisasti
kiristu Jisusa sutiniwa.
Khititixa alaxpachata
jiwasanakaru thaqiri
juti. (Pä kuti)

3. Uka layku jichhasti
chuymasa churañäni
taqi aka pachansti,
misk'ina, misk'ipa(qhuchuñäni.

NAVIDAD DE TODOS LOS HOMBRES

1. Todos los hombres
amasaremos este día.
Por el que vino del cielo
el muy querido por nosotros. (Bis)

2. El amado nuestro
tiene el nombre de Jesús.
Quien desde el cielo
viene a buscarnos. (Bis)

3. Por eso ahora
le daremos nuestros(corazones
en la tierra, dulces,
sus dulces amasaremos.

WARISITU

Versión José Portugal

Suma warisitu, ¡jutma!
Thurpa kayuma mayt'ita,
jumampi jalaskañataki,
jumaru uñtasiñataki,
jumampi jalakañataki,
qunu jalnaqañataki.

Ch'umpi warisitu, ¡jutma!
¿Kunatsa axsarista?
Jumjama pampa jiliritwa
jumjama thayana qasarjata
jumjama, chhullunkaya panqara.

Quña warisitu, ¡jutma!
Muxsa aruja ist'ita.
Juyphi panqararakïtwa,
iru jichhu taypina jilasiri,
khunu k'uchuna uñatatiri.

VICUÑITA

¡Ven!, vicuñita hermosa.
Préstame tus patas ligeras,
para correr contigo,
para parecerme a ti,
para correr contigo,
para saltar la nieve.

¡Ven!, vicuñita rubia.
¿Por qué me temes?
Crecí como tú en la pampa,
como tú atravesado por el frío
como tú, flor de la escarcha.

¡Ven!, vicuñita lozana.
Escucha mi dulce palabra.
Flor del atardecer,
crecida en medio del ichu,
me miras desde el fondo del
(nevado.

CANCIONES PARA DIFUNTOS

JIWAÑA

MAYA.

Punkiki punki,
winkuki winku.
Warmi uywaña jayrata
yapu yapuchaña jayrata
uywa uywachaña jayrata
wawa uywaña yapuchaña jayrata.
Punkiki punki,
winkuki winku.
¡Ayj! ¡Jiwata thuquña!

PAYA.

Cuando mujer casada joven:
Punkiki punki,
winkuki winku.
Chacha sirwiña jayrata
wawa uywaña jayrata.
Punkiki punki,
winkuki winku.
¡Ayj!¡Jiwata thuquña!

KIMSA.

Para joven hombre o mujer soltera:
Punkiki punki,
winkuki winku.
Jani kasarasiña jayrata,
jani wawaniña jayrata.
Punkiki punki,
winkuki winku.
¡Ayj! Jiwata thuquña.

Versión de Mario Franco Inojosa.

LOS MUERTOS

UNO.

Aventado el vientre,
tendido perezosamente.
Por no criar a la mujer,
por no hacer chacras,
por no criar al ganado,
por no criar al hijo,
Aventado el vientre.
tendido perezosamente.
¡Ayj! ¡Danza de difunto!

DOS.

Cuando mujer casada joven:

Aventado el vientre
tendida perezosamente.
Por no servir al marido,
por no criar a los hijos.
Aventado el vientre.
Tendida perezosamente
¡Ayj! ¡Danzar de difunta!

TRES.

Para joven hombre o mujer soltera:

Aventado el vientre
tendido perezosamente.
Por ociosidad de casarse,
por no tener hijos.
Aventado el vientre,
tendido perezosamente.
¡Ayj!¡Danzar de difunto!

PUSI.

Para párvulos varón o mujer:

Punkiki punki,
Winkuki winku.
Jani jakaña jayrata,
jani jaqi kankaña
(jayrata.
Punkiki punki,
Winkuki winku.
¡Ayj! ¡Jiwata thuquña!

CUATRO.

Para párvulos varón o mujer:

Aventado el vientre
tendido perezosamente.
Por ociosidad de vivir,
por ociosidad de hacerse
(gente
Aventado el vientre,
tendido perezosamente
¡Ayj!¡Danzar de difunto!

PHISQA

Para cadáver hombre o mujer:

Punkiki punki,
winkuki winku.
Taqi lurañasa tukuta
kawki jakañasa tukuta.
¡Samarma! ¡Samarma!
¡Ayj! ¡Jiwata tuquña!

CINCO.

Para cadáver hombre o mujer:

Aventado el vientre,
tendido perezosamente.
Terminado los quehaceres
terminado todo vivir.
¡Descansa! ¡Descansa!
¡Ayj! Danzar de difunto.

CHUQILAN WANKAPA

Versión de Enrique Cuentas.

Yukamani tataya,
chuqilawa jutani. (bis)
Yukamani tataya,
chuqilawa purini. (bis)

Marka uñt'aña muni
jani kuna phiyamrini. (bis)
Jani kuna umani,
jani kuna phiyamrini. (bis)

Chuqila kacharpari
chuqilawa purini. (bis)
Jani kuna umani,
Chuqilay,
waña ch'uñuni
tunqu tunqu umani. (bis)

Jani kuna phiyamrini,
ch'uñuni phiyampini. (Bis)
Jani kuna umani,
jani kuna phiyamrini. (bis)
Tunqu tunqu umani.

Lupiraya patani,
chuqilawa purini. (bis)
Jani kuna chhalani,
jani kuna phiyamrini,
ch'uñu qhuruniwa purini.

Thayalakaniwa sartani,
chuqilawa purini. (bis)
Quri t'ikaniwa sartani,
chuqilawa purini. (bis)

Jinaya jichhüru achachila
chuqilaru ikintayañataki.(bis)
Jani sapaparu jaytañaniti
(chuqilay
sallqa anuwa sayani.
Jinaya jichhüru, sullka(achachilaya

CANCIÓN DEL *CHUQILA*

Padre *yukamani,*
el chuqila va a llegar. (bis)
Padre *yukamani*
el *chuqila* ha llegado. (bis)

Desea conocer el pueblo
sin ningún fiambre. (bis)
Sin nada de agua,
sin nada de fiambre. (bis)

El *chuqila* se despide,
el *chuqila* ha llegado. (bis)
Sin nada de agua,
Chuqila,
con chuño seco,
con maíz húmedo. (bis)

Sin ningún fiambre,
con chuño de fiambre. (Bis)
Sin nada de agua,
sin nada de fiambre. (bis)
Con maíz remojado.

Andén bañado por el sol,
el *chuqila* ha llegado. (bis)
Sin ningún recurso,
sin fiambre alguno,
con chuño seco ha llegado.

Con la boca fría se levanta,
el *chuqila* ha llegado. (bis)
Se levanta con una flor de oro
el chuqila ha llegado. (bis)

Vamos hoy *achachila* mayor
para hacerlo dormir al(chuqila.(bis)
No lo dejemos solo
(Chuqila,
el perro ladrón le está (mirando.

Chuqilaway walpini parlanti.
Jinaya jichhüru sullka(achachilaya.
Chuqilaway walpini parlanti.
Juq'ini juq'ini uywata
utana t'impuyata llakisma.

Vamos hoy, achachila menor,
el chuqila ha hablado bien.
Vamos hoy, *achachila* menor
el *chuqila* ha hablado bien.
Criado como el humo
en la casa se sofocaría.

MAYNIMPIRAKI PANTJITASMA

Versión de Gerardo Barboza Idiaquez

Sank'ayütati ayrampütacha, kitulitay,
jaqina chuymaparu saphinchasiri.
Sank'ayüsinsa ayrampüsinsa, kitulitay,
Winqasi qulluru saphinchasinma.

Panti panqara suma thutumpi, qantutitay,
maynimpiraki pantjitasma.
Jayri arumaraki pantjitasma, qantutitay,
maynimpiraki pantjitasma.

Saratajasa mayapuniwa, qantutitay,
parlatajasa mayapuniwa.
Sarxiwa saraki, armjitasma, qantutitay,
chhayxatainaw sawsin, tunpitasma.

Akata armjitanta ukapachasti, qantutitay,
qulluna pampana jachjanïma.
Ukataraki armjitasma, qantutitay,
qulluna pampana jachjanïma.

CUIDADO QUE CON OTRO ME CONFUNDAS

Eres *sank'ayu* o *ayrampu*, palomita,
que enraizas en corazón ajeno.
Siendo *sank'ayu* o *ayrampu,* palomita,
en el cerro *Winqasi* enraízate.

Roja flor en capullo, flor de *qantutita,*
no sea que con otro me confundas.
Me cambies, en noche de novilunio, *qantutita,*
cuidado que con otro me cambies.

Mi compromiso es uno solo, *qantutita,*
mi promesa es una sola.
Diciendo se fue me vayas a olvidar, *qantutita,*
se perdió, diciendo, me olvides.

Si en el futuro me olvidaras, *qantutita,*
en cerros y llanos lloraré.
No vayas a olvidarme, *qantutita,*
en cerros y llanos te maldeciré.

QALA PATATA UÑTANITATA

Versión de Gerardo Barboza Idiaquez.

Qala patata uñtanitäta, kullakita,
qhanapuniwa jutaskäxa, kullakita.
Wari puñchitunpacha, kullakita,
alasana mulitxata, kullakita.

Jaqhipatata uñtanitäta, kullakita,
qhanapuniwa jutkäxa, kullakita.
Larama pulliranpacha uñtanitäta, kullakita,
ch'uxña riwusunpachawa, kullakita.

Qhanjta amtitäta, kullakita,
willjta tumpitäta, kullakita.
Khiticha sarakitasma, kullakita,
kawkicha sarakitasma, kullakita.

Munirimawa sarnaqaskta, kullakita,
muruqullu jawiratapacha uñtansma, kullakita.
Chupika pulliritamanpacha uñtansma, kullakita,
chupika pulliritamanpacha uñtansma, kullakita.

MÍRAME DESDE EL ROQUEDAL

Desde lo alto de las piedras mírame, hermanita,
muy tempranito voy a pasar, hermanita.
Con mi poncho de vicuña, hermanita,
en mi mulita alazán, hermanita.

Desde las peñas vas a mirarme, hermanita,
muy temprano voy a pasar, hermanita.
Con tu reboso azul déjate ver, hermanita
con tu pollerita verde, hermanita.

En la madrugada vas a recordarme, hermanita,
al rayar la aurora me vas a extrañar, hermanita.
No me vayas a confundir con otro, hermanita,
quién será ese, no vayas a decir, hermanita.

Soy tu enamorado, te estoy buscando, hermanita
soy tu enamorado, que vengo triste, hermanita.
Con tu pollerita roja, te he visto, hermanita,
con tu pollerita roja, te he visto, hermanita.

UWIJANA WANKAPA

Versión de Víctor Ochoa V.

Uwijitay, pastuxay churaskaraksma.
Uwijitay, umxay churaskaraksma.
Uwijitay, awatiskaraksma.
¿Kunatakiraki chhuknaqtaxay?
Janikilla k'itasimti.
La— la— la— la— la— la.

Mayürumpisa, payürumpisa,
awatt'awakimama.
Qamaqirusa liwkatasirjama
tiwularusa liwkatasirjama.
Uwijitay, janikilla k'itasimti.
Uwijitay,janikilla (chhuknaqamti
La— la— la— la— la— la.

CANTO A LA OVEJA

Ovejita, te estoy dando
también pasto.
Ovejita, te estoy dando
también agua.
Ovejita, también te pasteo. ¿Por qué
te escapas?
No hagas que me canse.
La— la— la— la— la— la.

Uno, dos días, te pastaré no más.
Huyes como para hacerte
atrapar con el zorro.
Ovejita, no huyas,
no te escapes.
Ovejita, no me hagas caminar(tanto.
La— la— la— la— la— la.

ISPÄLLA

Versión de Víctor Ochoa V.

Mama jatha, taqpacha
(ispällanaka:
Jichhuruxa urumawa,
jichhaxa thuqt'asipxma. (bis)

P'isqi t'alla, llust'a
(tutunaka.
Muxsa ispällanaka,
ch'ixi jawasanaka: Thuqt'asipxma:
Urumawa. (bis)

Ch'iyara imilla, paqu imilla,
p'itikiña, chikiña: umt'asipxma,
thuqt'asipxma.bis

Taqi ispällanaka, jichhüruxa
uruyt'astanwa,
jani armanukusipxañäniti.
Taqi chiqanakatsa aksarkama
(jutapxma. (bis)

CANTO A LA SEMILLA

Madre semilla, todas las
(semillas:
Hoy es vuestro día,
ahora bailen. (bis)

Savia de quinua, grano (resbaloso.
Dulces semillas,
habas doradas, habas grises:
Bailen porque es su día.(bis)

Papa niña negra, niña hermosa,
colorada y vistosa:
Beban, bailen hoy día. (bis)

Todas semillas, hoy es día
de ustedes,
no vamos a olvidarnos.
De todos los lados vengan (hacia acá.
(bis)

WIK'UÑA WAWITA

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

Wik'uña wawita, wari wawita, ¿kawkinkarakta?
Khaya lumansa, uka qullunsa jumana sayt'atamaki.
Wik'uña wawita, wari wawita, ¿kawkinkarakta?,
khaya q'awansa, uka ch'utunsa jumana jachatamaki.

Uñtatamakiwa, sartatamakiwa, ancha wustitu.
Juma laykukiwa, kawki jayatsa, mayampi kutinta.(Pä kuti)
Phichitankakiwa, chiruchirukiwa larupayitu
allqamarikiwa siwi q'arakiwa muyupayitu.(Pä kuti)
¿Kunapunïchixa?, ¿kawkipunïchixa?, yatikirikta,
mayata mayata, payata payata pilaririkta.(Pä kuti)

Wik'uña wawita, wari wawita, sinkurt'atamaki
khaya q'awansa uka ch'utunsa p'utuqt'atamaki. (Pä kuti)
Uksaru aksaru, ch'umpi paruki, jumana kuluramaki
ukataraki, ukataraki, armt'itasma.(Pä kuti)

La— la— la— la— la— la, la, la.
Wik'uña wawita, wari wawita, sinkurt'atamaki.

TIERNA VICUÑITA

Tierna vicuñita, vicuñita, vicuñita tierna, ¿dónde estás?
En aquella loma, en aquel paraje aparece tu silueta.
Vicuñita tierna, tierna vicuñita, ¿dónde te encuentras?,
de aquella abra, a ese promontorio llega tu llanto.

Todo conoces, mucho has caminado, eso me alegra.
Sólo por ti, desde muy lejos volveré nuevamente. (bis)
El malagüero gorrión se me burla
el gallinazo y el cuervo andino me rondan.(bis)
¿Qué será?, ¿qué ocurrirá?, quiero saber,
uno por uno, de dos en dos, los desplumara.(bis)

Tierna vicuñita, vicuñita tierna, percibo tus huellas
en aquella abra, en ese promontorio tú apareces. (bis)
Aquí y allí, tu calor hermoso aparece,
cuidado, cuidado, que me olvides. (bis)

La, la, la, la, la, la, la, la.
Tierna vicuñita, vicuñita tierna, percibo tu presencia.

ACHUQALLARU WANKAÑA

Versión de Víctor Ochoa Villanueva

Achuqallay, achuqallay, achuqallay,
anuqarati misiqaracha, utachasi.
Arumata, arumata sartasipxäta,
jayra jaqinaka, qurarasipxañäni.

¿Jichhakamati ikiskta?, ¿kunsa lurapxta?,
arumata, arumata ninaxa phayañawa.
Arumata, arumata uywaxa uywachañawa,
achuqallay, achuqallay, achuqallay.

¿Kawkisa?, ¿kawkisa isinaka lurata?,
¿kawkisa?, ¿kawkisa yapunaka lurata?
Arumata, arumata sartasipxañäsawa,
akaxa, ¿kuna, kunasa thujsi? (Mostrando el lazo).

¿Kawkisa?, ¿kawkisa puñchu sawuta?,
¿kawkisa?, ¿kawkisa waka chinuña phalata?
¿Kawkisa?, ¿kawkisa qapu qaputa?
Ukhamakiti ikisipkta, achuqallay, achuqallay.

CANTO A LA COMADREJA

Comadreja, comadreja, comadreja,
perro o gato, se ha techado.
De madrugada, de madrugada nos levantaremos,
gente floja, debemos desyerbar.

¿Hasta ahora siguen durmiendo?, ¿qué hacen?,
de madrugada, de madrugada hay que cocinar.
De madrugada, de madrugada hay que cuidar ganado,
comadreja, comadreja, comadreja.

¿Dónde están?, ¿dónde están las ropas cocidas?,
¿dónde están?, ¿dónde está el trabajo de las chacras?
De madrugada, de madrugada nos levantaremos,
esto, ¿a qué, a qué huele? (Mostrando el lazo).

¿Dónde está?, ¿dónde está el poncho tejido?,
¿dónde está?, ¿dónde está la soga para los todos?
¿Dónde está?, ¿dónde está el hilado de rueca?
Están durmiendo hasta tarde, comadreja, comadreja.

TIWULARU KANTAÑA

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa nayritamaxa ch'usch'usu?
Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa jiñchitumaxa k'ichk'ichi?
Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa wich'inkamaxa tanta tanta?
Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa nasitamaxa ch'uñch'uñu?
Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa nasitamaxa wich'uñwich'uña?

Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa uywaja manq'ista?
Tiwulay, tiyalay, ¿kunatsa uywaja lawrunista?
Tiwulay, tiyalay, qamirinakana uywapa manq'anismaxä
Tiwulay, tiyalay, qamirinakana uywapa lawrunasinismaxä
Tiwulay, tiyalay, yaqhanakata wayst'asinma.

Tiwulay, tiyalay, uywajasa jisk'akiwa.
Tiwulay, tiyalay, uywajasa juk'akiwa.
Tiwulay, tiyalay, achichilampiraki chinkatayasisma
Tiwulay, tiyalay, awichampiraki chinkatayasisma.
La— la— la— la— la— la— la.

CANTO AL ZORRO

Zorro, zorra, ¿por qué sus ojos están vacíos?
Zorro, zorra, ¿por qué sus orejas están carcomidas?
Zorro, zorra, ¿por qué sus colas tienes pelotas de pelo?
Zorro, zorra, ¿por qué sus naríces están helada?
Zorro, zorra, ¿por qué sus naríces están como chuño?

Zorro, zorra, ¿por qué se comen mi ganado?
Zorro, zorra, ¿por qué se roban mi ganado?
Zorro, zorra, coman el ganado de los ricos.
Zorro, zorra, roben el ganado de los ricos.
Zorro, anda saca el ganado de otros.

Zorro, zorra, mi ganado no es gran cosa.
Zorro, zorra, qué poco es mi ganado.
Zorro, zorra, no sea que con los *achachilas* se hagan aprehender.
Zorro, zorra, no sea que con las *awichas* se hagan aprehender.

La—la—la—la—la—la—la.

QHANTATI URURI

Versión de Augusto Calderón P.

Qhantati ururi
suma sikuri
uñstanikma.

Musphirimawa,
muyurimawa,
suyasktama.

Musphirimawa
ist'aña muni.
Qhantati ururi
uñtanikma.

Qhantati ururi
Kunima chuymata,
Qhant'anma.

Quta khukatana
qullu khuritxa
nayawa suyaskamama.

Munirimawa
suyasktama.
Qhantati ururi,
arsunikma.

LUCERO DEL AMANECER

Lucero de la mañana,
sikuri maravilloso,
aparece no más.

El que te ama,
tu rondador,
está a tu espera.

El que te espera
desea escucharte.
Lucero de la mañana,
aparece no más.

Lucero de la mañana
desde el corazón de *Conima,*
brilla, fulgura.

A la otra orilla del lago
desde aquel cerro
yo te estoy esperando.

El que te ama
te está esperando.
Lucero de la mañana,
háblame no más.

TEMPLANZA

Andrés Dávila.

Volatinero de las tinieblas,
la luna nueva a veces me lleva,
siempre solito me voy allá.
Alma me dicen, alma no soy,
porque voy solo me dicen alma,
y hasta los perros aúllan al verme.

Y nadie sabe a dónde voy,
y nadie sabe si volveré,
y nadie sabe si estuve allá.

Retazo de vida, conjuro eterno,
como un fantasma cruzo el camino,
y hasta los perros aúllan al verme.
Siempre de noche, siempre agachado,
beso la boca del misterio
y el alma en pena me voy allá.

Y entre negras tinieblas de ocre,
voy musitando alivio al silencio,
y hasta los perros aúllan al verme.

Kancharani awki dame templanza,
y el *Kancharani* rugiendo al viento,
triste responde: *Templanza allá.*
Allá, en el golfo de los sepulcros,
en los panteones donde aullando,
hasta los perros lloran su suerte.

Gárgola santa de mis tragedias,
lloro y conjuro, suspiro y sufro,
busco templanza y me voy allá.
Le hablo a mi madre de mi tragedia,
y ella sacando su calavera,
Me mezzo soprano me dice así:

—Cuando vivía, tu madre fui,
y ahora de muerta, tu nada soy.
¡Adiós hijito, por siempre adiós!
¡Ay!, qué desgracia, que hasta mi madre,
y hasta la muerte, así me desprecien.
Viviré siempre, ya no hay qué hacer,
siempre viviré, maldición suprema.

Dávila, 1983: 96,97.

V. Q'AXILANAKA (CAJELOS)

La música y la poesía nacieron juntas, bien podría decirse que la música es la poesía convertida en sonido y la poesía es la musicalidad y significado de las palabras. Así también ocurrió en el mundo aymara, la música y la poesía un día inundaron las abras cordilleranas, las pampas, cerros y chozas. Después aparecieron los instrumentos musicales y enseguida llegó la danza para completar muchos ciclos en los cuales, el ser humano se expresa con el cuerpo, la palabra y el alma.

El amor en el mundo aymara tiene su propio lenguaje. Se llama *wayna* al joven, *tawaqu* o *imilla* a la doncella, de modo que *q'axa wayna* es el joven en edad de enamorarse y es así como nace la palabra *q'axilu*. En efecto, se trata de música, poesía y danza para iniciar los romances que no necesitan de palabras, poemas y rosas, se circunscriben dentro de las formas de la cultura del amor y proyección de su propia sociedad humana.

Los jóvenes tocan su *charango*, guitarrilla de la serranía que sirve para cantar, declarar un infinito amor y así empezar a sentir la magia, sortilegio y sentido que tiene el amor a una mujer. Vestido con poncho, *q'arabotas,* lazos de cuero y bufanda, los jóvenes bailan con las doncellas hasta que llega la madrugada y se pierden en los pajonales en medio de la embriaguez de un amor nacido al compás de un ritmo y poesía llena de encanto y magia.

A pesar que la radio y la televisión criolla no dan cabida a esta expresión artística, los jóvenes y doncellas continuarán cantando, bailando y amándose. Se trata en realidad de una antigua costumbre en la que, los jóvenes y doncellas en edad de matrimonio, con consentimiento de sus comunidades, se reúnen para bailar el *q'axilu* y así, convertir los minutos en una eternidad y la eternidad en un poema de amor y ternura.

El *q'axilu* es un baile de conjunto en el que participan hombres y mujeres jóvenes. Los hombres improvisan versos de amor, cantan, bailan y se declaran mientras transcurre la danza. De allí que esta danza se desfigura y pierde su esencia cuando la bailan unas cuantas parejas, cuyos jóvenes no tocan charango ni las mujeres bailan con la alegría y candor cordillerano. Hoy las llamadas *peñas criollas,* han tergiversado esta danza, presentado a parejas que bailan una extraña mezcla de *tecno q'axilu* y *wayño*

de híbridos inmigrantes andinos que imitan una danza cargada de machismo y una extraña sensualidad que impone la televisión tercermundista.

JACHARAKIRIWA[56]

Awkisti, taykasti
armasiñatayna.
Warmisti uywasti
munasiñatayna.

Sinti munkatasa,
sinti wayllutasa,
jacharakiriwa.

Q'ipi apjatasa,
kawallu arkatasa,
jacharakiriwa.

Aruma arkatasa,
kawallu arkatas,
jacharakiriwa.

Chulasti, warmisti
munañäkatayna.
Sugrasti, tullqasti
munasiritayna.

Awkisti taykasti
armasiñatayna.
Taykch'iru awkch'iru,
uywasiñatayna.

Sarxäway, sarxäway,
janiwa kutinxäti.

Qullupatata irpanista
Phuyu punchituni (irpanista.
Munirimapi uñjayista
sirani sirani takjayista.

Sarxirïtway, sarxirïtway,
jachkawiru, irpawachista.
Amparata siparasxañäni.

LLORABA

Al padre, a la madre,
se les suele olvidar.
A la mujer que convive
se le quiere mucho.

Muy querida,
muy amada,
suele también llorar.

Cargando el bulto,
siguiendo al caballo,
igual suele llorar.

Obligada de noche,
siguiendo al caballo,
igual suele sufrir.

A la chola, a la mujer
hay que quererlas.
A la suegra y al cuñado
hay que quererlos.

Al padre y a la madre
se les suele olvidar.
Al suegro y a la suegra,
habrá que criarlos.

Me iré, me iré,
ya no he de volver

Me trajiste de las cumbres
con un ponchito de niebla.
Me hiciste ver a tu amante
y pegó hasta hacerme peer.

Voy a irme, voy a irme,
llorando, me arrojaste.
Separémonos de acuerdo.

---

[56] *Versiones de Ubaldo de la Riva Bermejo.*

¡CHUY CHUY¡ KULLAKITA[57]

¿Kawkisa alkula wutilla?,
¿kawkisa kuñak wutilla?
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

Kuñak umaña munaskarakta,
sirwisa umaña munaskarakta.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

Kuñak umaña munaskarakta,
alkula umaña munaskarakta.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡chhuy! ¡Chhuy!, qitulutay.

¿Kawkisa winu wutilla?
¿kawkisa sirwis wutilla?
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

Jumarusa munirjamatay,
maynirusa munaskaraktay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

Inisaruxa munañaraki,
maynirusa munañaraki.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

¿Kawkisa sirwisa wutilla?,
¿kawkisa kuñak wutilla?
¡Chhuy!, ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, qitulitay.

Jumarusa munirjamätwa,
maynirusa munirjamätwa.
¡Chhuy! ¡Chhuy!, kullakitay.
¡Chhuy! ¡chhuy!, qitulitay.

¡AY! ¡AY! HERMANITA

¿Está la botella de licor?,
¿dónde la botella de coñac?
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

Deseo libar coñac,
deseo libar cerveza.
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

Quiero beber coñac,
quiero libar alcohol.
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

¿Está la botella de vino?
¿dónde la botella de cerveza?
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

Puedo quererte a ti,
puedo amar a otra.
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita

Hay que querer a Inés,
a la otra igual la amaría.
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita

¿Está la botella de cerveza?
¿dónde la botella de coñac?
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita

Estoy por quererte,
a la otra por amarla.
¡Ay! ¡Ay!, hermanita.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

[57] *Versiones de Ubaldo de la Riva Bermejo.*

¿KAWKINKARAKTA?[58]

¿Kawkinkarakta allqamari?,
¿Kawkinkarakta quwi patu?
Siwära yaputa katjasta,
siwära phusphumpi satataway.

Aka chuymitawa juchani,
uka chuymitawa juchani.
Jaqina wawapa munañataki,
jaqina wawapa jachayiri.

Aka chuymitwa waytantay,
aka chuymitwa jutaski.
Jaqina arupata purintay
jiwasana arusaru waytantay.

Ukataraki yatisi,
ukataraki yatisi.
Jaqina wawapa jalayiri
uka sumitawa munayiri.

Ukataraki yatisi,
ukataraki yatisi.
Jaqina wawapa jachayaña
jaqina qallupa inkañiri.

¿DONDE ESTAS?

¿Dónde estás *allqamari*?,
¿dónde estás pata plomiza?
En chacra de cebada te cazaron,
sembrado con cebada fresca.

Este corazoncito es culpable,
ese corazoncito es culpable.
Para querer a hijo ajeno,
y hacer llorar al hijo de otro.

A este corazoncito lo he traído
este corazoncito está viniendo.
Sólo porque dice la gente
sólo por lo que dicen lo traje.

Por eso se sabe,
por eso se sabe.
Quien protege a niño ajeno
y a esa hermosura quererla.

Por eso se sabe,
por eso se sabe.
Quien hace sufrir a hijo ajeno
engaña también a hijo ajeno.

[58] *Versiones de Ubaldo de la Riva Bermejo.*

PHUSPHURA PHUSPHURA[59]

Phusphura,phusphura,najtayma,
phusphura,phusphura,qhantayma.
¿Kuna lunthatasay jasnaqi?,
¿kawki lunthatasay sarnaqi?

Katjayma,
achuntayma.
Achachi anumpisaya, imillita,
awila anumpisay kullaka.

Tataya, tataya, sartasma,
mamaya, mamaya, sartasma.
¿Kuna lunthatasa jasnaqi?,
¿kawki lunthatasa sarnaqi?

Khiticha, kawkicha sarakisma,
khiticha kawkicha sarakisma.
Warmi lunthatawa mantatayna,
Imilla lunthatawa mantatayna.

ENCIENDE EL FORFORO

El fósforo, fósforo, enciende,
el fósforo, fósforo, enciende.
¿Qué ladrón está andando?,
¿qué ladrón está caminando?

Hazlo agarrar,
hazle morder.
Con el perro viejo, doncella,
con la perra vieja, hermana.

Papito, papito, levántate,
mamita, mamita, levántate.
¿Qué ladrón estará caminando?,
¿cuál ladrón estará andando?

No digas ¿quién es?,¿cuál es?,
ni digas ¿quién es?, ¿cuál es?
Ha entrado a raptar a una joven
a llevarse a la chica casadera.

[59] *Versiones de Ubaldo de la Riva Bermejo.*

JAWIRA QALITA[60]

Jawira qalita, paskatt'ayita,
jawira qalita paskatt'ayita.
Munirijawa sarantxatayna,
wayllurijawa chhaqasitayna.

¿Khitisa taykama?, sasina situ,
larqa qalawa sasina situ.
¿khitisa awkima?, sasina situ,
jawira qalätwa, sasawa sista.

Achachi waq'ana achkatt'asita,
achachi waq'ana achkatt'asita.
Munirijampi jikisiyita,
wayllurijampi tupayasita.

PIEDRA DEL RÍO

Piedra del río, déjame pasar,
piedra del río, déjame pasar.
Mi amorcito se ha marchado,
mi cariñito se ha perdido.

¿Quién es tu madre?, me preguntó
piedra de acequia, he contestado
¿Quién es tu padre?, me ha dicho
una piedra del río, he (contestado.

Pájaro bobo hazme pasar,
pájaro bobo hazme pasar.
Con mi cariño hazme encontrar,
con mi amor hazme encontrar.

SIRWISISKIRIKTA[61]

Chacha:
¿Khitisa wali jukirini?,
ukampi sirwisiskirikta.
¿khitisa wali uywani?,
ukampi sirwisiskirikta.

Ukampipuni,
ukampíniwa,
suma utjasirikta.
Ukampiniwa,
Ukampiniwa,
suma utjasirista.

Warmi:
¿Janiti jayra yuqalalakta?,
tatajaxa wali qamiriwa.
¿Janiti qilla yuqallakra?,
Mamajaxa wali uñt'atawa.

Ukampiniwa,
Ukampiniwa,
Suma utjiriikta.
(Pä kuti)

VIVIRÍA EN PRUEBA

Hombre:
¿Quién tiene bastante riqueza?,
con ella yo me viviría.
¿Quién tiene bastante ganado?,
con ella me conviviera.

Con esa siempre,
con esa siempre,
bien conviviera.
Con esa, siempre,
con esa, siempre,
bien conviviera.

Mujer:
¿No serás un muchacho flojo?,
mi padre tiene riquezas
¿No serás muchacho flojo?,
mi madre tiene mucho dinero.

Con esa, siempre,
con esa, siempre,
yo conviviera.
(Bis).

THAKI SARAÑKAMASTI[62]

Sikasika sarañkamasti,
Ururu puriñkamasti.
¡Ay! ¡Ay!, qitulitay.

¿Kawkiraki sawutamasti?,
¿kawkiraki qaputamasti?
¡Ay! ¡Ay!, qitulitay.

¿Kawkiraki punchu sawuta?,
¿kawkiraki phullu sawuta?
¡Ay! ¡Ay!, qitulitay.

Ururu sarañkamasti,
Chukiyawu puriñkamasti.
¡Ay! ¡Ay!, qitulitay.

¿Kawkiraki chala sawuta?,
¿kawkiraki ch'ullu p'itata?
¡Ay! ¡Ay!, qitulitay.

MIENTRAS VIAJABA

Cuando me fui a Sicasica,
mientras llegaba a Oruro.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

¿Dónde está tu tejido?,
¿dónde está lo que hilaste?
¡Ay! ¡ay!, palomita.

¿Dónde esta el poncho tejido?,
¿dónde está la manta tejida?
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

Mientras fui a Oruro,
mientras viajaba a La Paz.
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

¿Dónde está el chal tejido?,
¿dónde está el gorro tejido?
¡Ay! ¡Ay!, palomita.

AXURA PAMPA[63]

Axura pampa saraskipansay,
jumapuniwa kuttayanistay.
Pumät'a pampa saraskipansay,
jumapuniwa kuttayanistay.

Taykajampisa katjayistay,
awkijampisa katjayistay.
jumapuniwa juchanïta,
jumapuniwa kuttayanista.

PAMPA DE ÁCORA

Cuando iba por la pampa de (Ácora,
tú me hiciste regresar.
Estando en la pampa de Pomata me
hiciste regresar.

Con mi madre me hiciste (sorprender,
con mi padre me has hecho
(sorprender.
Tú siempre eres la culpable,
tú siempre eres la culpable.

SILISILI PAMPA[64]

Silisili pampa laq'a ch'amakawa, kullaka,
Axura pampa anu t'iskuñawa, kullaka.
Kastura sumpiru, sasina ruwasiskta, kullaka,
sinilusa pullira sasina rwasiskta, kullaka.

Juywisa, ruminku jumaru suyañaki, kullaka,
urusa qhantatisa jumaru suykañaki, kullaka.
Mistunijawa sasina saykayista, kullaka,
mistunijawa sasina k'arintista, kullaka.

Phaxsi arumasa jumaru suykañaki, kullaka,
Ch'amaka arumasa jumaru suykañaki, kullaka.
Añathuyampi chhuxkatayista, kullaka,
mulumulumpi jat'irayista, kullaka.

Imillanakaxa qapu phirirpachawa muyt'aski, kullaka,
tawaqunakasti phirirpachawa thuqt'aski, kullaka.
Yuqallanakasti juma uñkatasa sinsiski, kullaka,
Maxt'anakasti juma uñkatasa lart'aski, kullaka.

SILISILI PAMPA

Silisili pampa, todo nublado, allá, hermana,
pampa de Ácora, donde perros corren, allá, hermana.
Sombrero de castor me robaste, allá, hermana,
pollera de cien hilos me lloraste, allá, hermana.

Tengo que esperarte jueves y domingo, hermana,
desde el alba y todo el día, allá, hermana.
Que tú vas a salir, allá, hermana,
que vas a salir, allá, hermana.

En noche de luna hay que esperarte allá, hermana,
en noche oscura hay que esperarte, allá, hermana.
Con el zorrino me hiciste orinar, allá, hermana,
con el gato montés me hiciste arañar, hermana.

Las chiquillas como sus ruecas dan vueltas, hermana,
van bailando como sus ruecas, allá, hermana.
Los chiquillos con las chiquillas, allá, se ríen,
van cantando las chiquillas, hermana.

56-49. Versiones de Ubaldo de la Riva Bermejo.

JACHIRISTA [50]

Jachiristay, jachiristay,
warariristay.
Munirijata amtasisa
warariristay.

Jachiristay, jachiristay,
warariristay.
Munirijata amtasisa
warariristay.

Umiri, umiri,
sasawa sista.
Janiwa umirikti.
Sarnaqatajata amptasisa,
Jachaqt'asiskta.

PODRÍA LLORAR

Lloraría, lloraría,
con gritos horrísonos.
Al recordar a mi amada
con gritos y llanto.

Lloraría, lloraría,
con gritos de dolor.
Al recordar a mi amada
con gritos y llanto.

Trashumante, trashumante,
me dices.
Yo soy un bohemio.
Recordando mi vida cruel,
estoy llorando.

SIRISMA SIRISMA[51]

Sirisma, sirisma,
kunatakiraki. (bis)

Mäyuru, päyuru,
munasiñataki. (bis)

¡Chhuy! ¡Chhuy! ¡Chhuy!,
jawasa qanqarita. (bis)

¡Chhuy! ¡Chhuy! ¡Chhuy!,
apilla panqara.

Este es mi charango
cinco soles cuesta.

Ese tu cariño
me cuesta la vida.

¡Chhuy! ¡Chhuy! ¡Chhuy!,
jawasa panqarita.

¡Chhuy! ¡Chhuy! ¡Chhuy!,
apilla panqara.

Este mi charango
cinco soles cuesta.

Ese tu cariño
me cuesta la vida.
Ese tu cariño
me cuesta la vida.

PODRÍA DECIRTE

Podría decirte,
para qué. (bis)

Uno o dos días,
nos quisimos. (bis)

¡Óyeme¡ ¡Oye¡ ¡Oye¡,
flor de habas.(bis)

¡Óyeme¡ ¡Oye¡ ¡Oye¡,
flor de oca.

Este mi charango
cinco soles cuesta.

Ese tu cariño
me cuesta la vida.

¡Óyeme! ¡Oye! ¡Oye!,
flor de habas.

¡Óyeme¡ ¡Oye¡ ¡Oye¡,
flor de oca.

Este mi charango
cinco soles cuesta.

50-51.— Versiones de José Luis Ayala.

AWRURITA[52]

Andrés Dávila.

¡Q'ax! recendo me las piegan,
en las ujus poñitis;
—*phuyra*— recendo las votan,
como si foyra la peretu.

Ayera foy —choletas lendas,
Tch-tcha recas Abroretas—
y ahora qui mi lo han fergaro,
mi votan calle renpojonas.

—*Voy me casa la voyri rijas*
cun el Wijtucha ch'anqa lumu—
y esos tambín la way punirán
tanaño manzana cara uju.

Rus sulcito nomás arirau,
pala palaza re la rea,
y apina poyro la comparar,
llamas aychita y las phatasqas.

—*parende palancha poronto,*
palacha pulusa palanco.
Y ellos, truti, se wan wurachar
cun la Wijtucha y con la Phayso.

—*La almorzo, la almorzo*— las peren.
La thusi ya tucan el turri.
K'istuña kawsa la piegan
y con el ajua rande ponsan.

Taytas walpuni tuqxitu:
—*Osté numás tenes to colpa,*
pa wiwir cun sastri Perote,
y qui ti mitan tamaño ajua.

Turus recen: —*Phayso, cachura*—
repente calentan la Phaysu,
so mojier Wijtucha rompe alma,
sastri Perote respanzorra.

Dávila. 1983: 12,13.

52.— Texto escrito en aymarañol. Andrés "Pupa" Dávila Martínez.

HERRAMIENTA DE LAS PUNAS

Andrés Dávila Martínez.

Caballito *ch'uxchi phurqi*,
lindo alazán de *Thunkipa,*
de hirsuta crin.
Herramienta de las punas,
terror de las cordilleras,
jawqa, ladrón.

Con tu apero y tus hijares,
quebrajados por la helada,
el viento y el sol.
El bozal de rienda larga,
y un *q'arabotas* borracho
volando vas.

Al galope sin bolearte,
jadeante vas y regresas,
sin tropezar.
El hocico a ras del suelo,
y el resoplido pujante,
como un ciclón.

Los ojitos saltarines,
siempre orejeando y fogoso,
corriendo vas.
Pampas, laderas, nevados,
ríos, pendientes y cuestas,
todo es igual.

Ya en los bordes del abismo,
ya rodeando las *ankasas,*
como un reptil.
O trepando el cerro abrupto
vas clavando el casco firme,
como un puñal.

Y allá en la noche hundiéndote,
a rompecincha, en terrales
y el arenal.
Eres la bola de polvo;
que rueda tras del fantasma,
de algún dolor.

Y siempre al galope arriba,
sudando entre el *urpu* frío,
vas al *qeñual.*
¡Ay, qué triste es tu destino!
Los caminos no se han hecho
para tus pies.

Corriendo subes,
corriendo bajas,
sin tropezar.

Dávila, *1983: 54,55.*

KASARXITA, KASARXITA[53]	**HAZME CASAR, HAZME CASAR.**
Kasarxitay, kasarxitay, sullka phuchamampï. Kasarxitay, kasarxitay sullka phuchamanpï.	Hazme casar, hazme casar, con tu hija menor. Hazme casar, hazme casar con tu hija menor.
Uywaskäway, uywaskäway luch'u apillampï. Uywaskäway, uywaskäway qhini apillampï.	La he de criar, la he de criar con la oca agria. La he de criar, la he de criar con la oca dulce.
Kasarxitay, kasarxitay sullka phuchamanpï. Kararxitay, kasarxitay sullka phuchamampï.	Hazme casar, hazme casar con tu hija menor. Hazme casar, hazme casar con tu hija menor.
Uywakäway, uywaskäway sulis pirwanumpï. Uywankäway, uywaskäway jaqhi p'iyarusay.	La he de criar, la he de criar con dinero peruano. La he de criar, la he de criar entre los peñascos.

***Paniagua**, 1986: 42-43.*

KAWALLU[54]

Kawallujaxa warmijampi,
kawallujaxa warmijampi.
Mä urukiwa jiwxapxatayna,
mä urukiwa jiwxapxatayna.

Warmijasay ukhamaspay,
warmijasay ukhamaspay.
Kawallu wawata wali llakistay,
kawal wawata wali llakistay.

Kawallujaxa q'ipitanaw,
kawallujaxa qípitanaw.
Taqi warminakajaruway,
taqi warminakajaruway.

CABALLO

Mi caballo y mi mujer,
mi caballo y mi mujer.
Al mismo tiempo se murieron,
al mismo tiempo se murieron.

Yo no siento por mi mujer
yo no siento por mi mujer.
Más siento por mi caballo,
más siento por mi caballo.

Ese caballo me llevaba,
ese caballo me llevaba.
De una cholita a otra cholita,
de una cholita a otra cholita.

***Paniagua**, 1986, 64-65.*

WALI QINAYATAWA[55]

Alaxa pachaxa qinayatawa,
jalluna muni janitaki.
Ukhamaraki chuymajasaya,
jachaña muni janiraki.

Jakañaxa unañchituwaya
janjamakiwa munasiñaxa,
laruña, jachaña kantasiñaxa,
amukiwa llakisiskta.

Llakisistaya uñjirisma
walpini k'uchisiristaya.
Jachatamatsaya larusiriktaya,
jiwatata uñjirikisma.

EL CIELO ESTÁ NUBLADO

El cielo está nublado,
quiere llover y no puede.
Así también mi corazón,
quiere llorar y no puede.

La vida me hace pensar
que es imposible en el amor,
reír, llorar y cantar,
sin demostrar tristezas.

Triste te voy a ver
y así yo me alegraré.
Cuando llores me alegraré,
hasta verte a ti morir.

Paniagua 1986: 62-63.

53, 54, 55.— Versiones de Félix Paniagua Loza.

KALAMINA TINTA

Versión de José Portugal C.

Kalamina tinta, iskina tinta,
machantawxañäni.
Wasuta, wasuta, jaruta, jaruta,
machantawxañäni.

Jumasa, jamasata,
nayasa, jamasata.
Jinay sarxañäni,
T'ula t'ula, qhillachila pampa,
pasantawxañäni.

Munirimaraki, wayllurimaraki,
ripara lurchitaspay.
Mawstirampi, winchistirampi,
K'ajtaykañäni.

Puku pukuway, liqi liqiway,
machatata sartayituy,
uñt'atajampi, uñt'atajampi,
wali tuqisitu.

TIENDITA DE CALAMIMA

En la esquina, tienda de calamina,
vamos a embriagarnos.
Ya sea con vasos o jarros,
vamos a embriagarnos.

Tú, de ocultas,
yo, de ocultas.
Vamos, nos iremos,
por *tolares*, por pampas,
vamos caminando.

Tu querido, tu amado,
cuidado nos mire.
El máuser, el Winchester,
haremos detonar.

El *puku puku* y el centinela,
me han despertado aun ebrio,
para que me grite mi doncella,
me ultraje mi amada cholita.

VI. POESÍA POPULAR

La poesía en el mundo aymara es cotidiana y su vigencia pertenece a la música y la danza. El origen de la poesía popular está sin duda en la necesidad que tienen las personas de expresarse en base a metáforas, para así exteriorizar sus vivencias personales, íntimas como colectivas. Felipe Huaman Poma de Ayala, es el cronista que nos ha legado los más antiguos como mejores testimonios que, poco a poco han sido mejor valorados, en la medida que lingüistas y escritores han penetrado con propiedad un mundo que permanecía casi en la oscuridad del tiempo.

Es singular el aporte tanto de Xavier Albó como de Félix Layme en referencia a Huaman Puma, como ellos prefieren llamarlo, sin duda alguna absolutamente importante, toda vez que nos permite entender mejor el registro realizado por un cronista por excelencia mestizo que hablaba aymara. Y así, ahora podemos decir que la poesía popular nació con las expresiones humanas de la propia nación aymara y es quien mantiene su proyección y vigencia.

Los aimaras cantan, celebran y conmemoran tanto sus triunfos y derrotas, pero son fuertes frente a la adversidad y al medio ambiente. A través de la poesía popular valoran a los animales, las plantas y todo objeto que les son útiles para sobrevivir en medio de una sociedad cada vez más caótica y dura.

No hay un poeta popular que se dedique exclusivamente a crear, sino que esta poesía es recreada y cada vez se presenta renovada y en distintas versiones. Los instrumentos musicales con los que ejecutan las danzas son la pauta de la tonalidad y expresión de la poesía, los aimaras cantan todo el año, de acuerdo al desarrollo del calendario agrícola, social y fiestas cristianas.

Se trata de una poesía exenta de rigurosidad técnica; es más bien el resultado de la necesidad de expresar con metáforas las emociones que produce la vida, la muerte y la propia naturaleza. Bien podría decirse que los aimaras sienten la poesía, la cantan y bailan. En esa mágica expresión cultural, está también la clave de su supervivencia porque así olvida su drama social y se le hace más llevadero el horrendo drama que significa vivir en medio de una sociedad siempre hostil.

HUAMAN PUMA

Versión de Xavier Albó y Félix Layme. Texto con ortografía aymara moderna (con algunas reinterpretaciones).
Interpretación por palabras y frases.

PÄNI PÄNI[56]	**SIEMPRE LOS DOS**
Päni päni,	¡Ay!, la enamoradiza
chunay chuna,	—muchacha, muchacha.
Jumaxa	Tú
Jumaxa	tú
muxsatipï ikisiskta.	¡qué dulce duermes!
Muxsati	¡Qué dulce
umasitaman(a)	tu embriaguez!
uka wixchiri taykaman(a)	A la vista de esa coja de tu madre.
Uka jawch'a awkiman.(a)	de ese pesadote de tu padre.
Jumaxa, päni	Tú, la enamoradiza,
aski chuymamanxalo	sabes bien en tu corazón
kawalluchjam mulachjam	como caballo como mula
kawallucham mulatacan	como caballo, como mula,
silltätjam	siempre ensillada,
sillatatan	siempre ensillada,
saranaqäta,	andariega por doquier,
nawnu ch'amaka,	sin conocerle siquiera el rostro
niya alu ch'amaka.	sin mirar con quién te acuestas.
Wajcha kankiwä	sinTe has quedado
qawracha,	huérfana –llamita.
Wajcha akänkiw	Ahí va, la huérfana,
sink' qawracha?	la llamita borracha.
Sakanaqawsinpi	Hoy te detienes por acá.
saranaqata.	Mañana correrás por allá.
Jumaxa, chuna	Tú muchacha
Juma, qachuna,	Tú, la hembra,
tantakamaxa	siempre durmiendo
ikisiskta.	bien acompañada.
Näxa, päni,	Yo en cambio —enamoradiza—

p'uqichanpi
jakaskäx(a).

Jumaxa, chuna
Juma, qachuna,
pirsara ch'anka
ikiskäta.
¿Paskutacha ikista?

Lluqu ch'aphaqa,
Lluquchapxa
Jum pächi payatxa,
para ch'amaka
jatisiskta.

Lluqucha päni,
Lluquchapan
chunay chuna,
chuymamapï
nakhäsinta.

Chiqacha, ¿chuna,
jacha mit'ama?
jan kutirjama
kawkisinxa?

Jani uksa
phuti luritamti?
Ukay uruspi
jacharpayasman,
Sunquchay.

sigo viviendo
sin destete.

Tú, muchacha
Tú, la hembra,
el hilo de frazada,
siempre en la cama.
¿Sigue la gran fiesta?

No hay sabor en el corazón.
Los dos siempre juntos
jugando, arañándose
sin verse siquiera la frente.
Arañándose.

Corazoncito juntos
¡Ese es su corazoncito!
—muchacha muchacha—
Si, tu corazón
se abrasa.

Pero, ¿no llega ya —muchacha—
el tiempo de llorar?
El se hace huidizo.
No se sabe dónde está.

O tal vez
¿llegarán las penas?
En ese giro del tiempo
te tocará llorar y llorar,
corazoncito.

57. Textos en aymara de Huaman Puma: Albó-Layme, 1993: 20-23.

QULLA SUYU[58]

TRANSCRIPCIÓN FONÉTICA MODERNA Y TRADUCCIÓN.

Jawiska, Mallku	Ven, Rey
Qhapaqa qulla, jawiska	Señor colla, ven
Jila qullasana	En nuestro principal/mundo/ colla
Qhapaqasana.	En nuestro señorío /permanece.
Inka pachat	Desde el tiempo del Inka
Thiya pachat	Desde la penumbra de los tiempos
Mallkusana	En nuestro reino
Qhapaqa qullasana.	En nuestro señorío colla.
Jilawiri	Los que somos autoridad
Mallkuwiri	Los que somos gobernantes
Kirkiskatan, Mallku	Bailemos pisando fuerte. Oh Rey
Aka markasan, pachasan.	En este nuestro pueblo, en nuestra tierra.
Tiwsa junpachitan	Junto a Dios
Nuestra Señora	Junto a Nuestra Madre (verso 3)
Taykasan junpachawsin	*"Nuestra Señora"* (verso 2)
Jawiska, Mallku.	Ven, Rey
Pacha kutïpan	Que ocurra el *Pacha kuti*
Jani llakimti	No tengas pena
Aka markasan	En este nuestro pueblo
Jichha uru kirkiskatan	Hoy día bailamos con la pisada fuerte.
Qullay pampa sanchalli.	Tiemble el suelo colla.

58.— *Texto en aymara de Huaman Puma: Albó-Layme, 1993: 29.*

KUNTI SUYU [48]

REFONEMIZACIÓN Y TRADUCCIÓN.

1. /Empiezan las mujeres/	
Awa milla	¡Eh!, mujer lanuda
Saynata saynata.	Máscara espantajo.
2. Responde el hombre:	
A a u,	a a u
3. Dice la mujer:	
kawkirupï manata saynata	¿A dónde irás? Mascarita
kunarupï, manata saynata.	¿A qué irás? Mascarita.
4. /¿los hombres?/	
A a u,	a a u
5. /Siguen las mujeres/	
Minarutipï, manata saynata	¿A la mina? Mascarita
Tuxllu qucharutipï, manata saynata	¿Al lago Tuxllu?
(Mascarita.	
6. responde el hombre:	
Ukarupï mănxa	Una vez allá
Akarupï mănxa	Una vez acá
Jalla jalla, ana ana.	¡Qué alegría! ¡Qué pena!

Acabado esto se le da una risa al hombre y así van cantando.

48.— Texto en aymara de Huaman Puma: Albó-Layme, (1993:34-35)

XAYLLI[59]

(REFONITIZACIÓN MODERNA Y TRADUCCIÓN).

1	
Mallku Castilla Pari	El rey Castilla Pari
Kirkisitan	Ha estado bailando (con zapateo)
Chunanaka warmillanaka	Muchachas, mujercitas
Kirkim	Bailen pisando fuerte.
2	
Muxsa muxsa kirkisina	Siga el baile dulce, dulcemente
Aka Fiesta diosa pachapan	En este mismo Dios-Fiesta
Kirkis qhapanï	Siga el baila, claro está
Jakawsin kama	Mientras siga la vida.
3	
Niya atipi kirkisi	Casi vence, bailan con gusto
Jiwinaka	Oh mortales
Jank'ak jank'a	Rápido, bien rápido
Q'uchusim.	Canten el himno con gusto.

1 El *jaylli* en aymara dice así,	
Muyuristi tumani, mama	El que va girando dará vueltas a la plaza, señora
Tumiristi aruwini, mama	El que va girando por la plaza tendrá la palabra, señora
Todos cantan en ese tono.	
2 Luego dice el hombre	
Chuna	Muchacha
3 Responde la mujer	
Uy, wayta ¡Huy!	Penacho
Uy, chuchu ¡Huy!	Todo está completo
Uy, kantu ¡Huy!	Flor de kantuta.

59.—Texto en aymara de Huaman Puma: Albó-Layme. 1993: 36.

CANTO A LOS SENORES Y DONCELLAS DEL COLLASUYO PARA EL JEFE PODEROSO

(Versión de Felipe Huaman Puma de Ayala)
(Al principio se toca tambor, luego cantan las mujeres)

Cantemos a la fiesta del jefe poderoso Colla, vengan Collas a alegrarse que esté con nosotros el poderoso Inca de esta tierra, jefe supremo del Collao. Alégrate al lado de él. Baila con todos los de tu pueblo, con todos los de tu tierra; junto y unidos con nuestras señoras, cantemos, toquemos y bailemos en la plaza del Collaypampa, con alegría.

Revista ***Jumampi.*** Nro: 13, 1986.

HIMNO A *MANKO QAPAQ*

(Versión de Juan Santa Cruz Pachacuti).

Viracocha poderoso cimiento del mundo
tú dispones: *Sea varón, ésta mujer.*
Señor de la fuente sagrada,
tú gobiernas hasta el granizo.

Tú que permaneces en el océano del cielo
y también vives en los mares de la tierra.
El sol y la luna y la noche,
el tiempo de la abundancia y el frío están regidos
Y al sitio dispuesto y medido, llegarán.

JARAY JARAWI

Versión de Felipe Huaman Puma de Ayala.

En la lengua aymara quechua dice así:

Jaray jarawi akawrakiku quya, rakiriwanchik tiyuy raykichu ñusta rakiriwanchik sillalay chinchirquma kaptikichu umalaypi, ¿sunqururullaypi sunqururullaypi apaykachaykiman unuyrirpu? Ilullamkamkiyakuyrirpu pallqumkanki maytaq sallaywan kay nayqunichu chay pallqu mamaykiman wanuypaq rakichichiqa; chay awqa yayaykiman wachanqninchisqa. Ychapas quya qhapaq apu Yusniptinqa wakintaq yuyarispa utinipuni; chay phukllaq ñawiykita yuyarispa kutinipuni; chay phukllap ñawiykita yuyarispa anquymana chayani chhikalla inka chhikalla sino wa kayniq llawaytas sunquyuqchu tiyankiyaq yakuytan yaqta waqaspa kantus patapi sapiwayqupi suyayki sikllallay.

(Trascripción literal del texto original)

UN SINO ADVERSO NOS SEPARA

Un sino adverso nos separa, coya,
una ilusión de los sentidos nos separa, ñusta.
¿Eres tú mi querida siccla, flor de Chinchicoma?
¿Así podría llevarte conmigo en mi cabeza y en
el fondo de mi corazón?
Tú eres una ilusión cual el reflejo de las aguas.
Tú eres un engaño cual el reflejo de las aguas.
Tu madre falsa que nos separó ha causado la muerte,
tu padre malo es la causa de nuestro infortunio.
Al recordar esos tus ojos que solían reír pierdo el sentido,
al recordar esos tus ojos juguetones llego a enfermar.

Revista ***Jumampi***, Nro: 18, pag. 23)

KHIRKHISKATAWA MALLKU

Khirkhiskatawa Mallku kikima(qahapaqjama:
¡Yaw! Jisk'a mallku qhapaq(qulla.
¡Yaw!, jisk'a jila, qullasana, (qhapaqjama.
Inka pachata, thiyachata, mall
(Kusana.
Qhapaq qullasana.
Jilawiri, mallku wiri khirkhiskatana mallku, aksa(markasana.
Pachasana Yusa, jumpachitana nuestra señora.
¡Yaw!, jisk'a mallku. Pacha (kuypana
jani llakinti, aka markasana(jichhuru,
khirkhiskatawa:Qullay (¡Santchalli!

WISAHUCHA AUKI[60]

Intina k'ajapawa uñaqaytama,
¡Wiraxucha awki!
¡Phaxsisa!, warawarasa k'ajasa
(k'ajantama.
¡Wiraxucha awki!
Thayana ch'amapawa jumata arusi
¡Wiraxucha awki!
Umana khitapawa chipaytama.
¡Wiraxucha awki!
Ninanakapawa jumata katusi.
¡Wiraxucha awki!
Pachamamanakañisa achuwa.
¡Wiraxucha awki!
Naya laq'umasti, jumana achuma,
¡Wiraxucha awki!

HAS DE CANTAR[61]

Has de cantar la canción de tu (mallku Todopoderoso:
Oh pequeño mallku, todopoderoso (kolla.
¡Oh! pequeño hermano de nuestro (kolla y todopoderoso.
Desde el Inca, desde un extremo (de nuestro mallku.
De nuestro todopoderoso kolla.
De entre mayores y mallkus
has de cantar Mallku, en este
(nuestro pueblo.
En nuestro cielo a Dios (adoremos, a nuestra señora.
¡Oh! pequeño mallku. En las revoluciones
no te apenes, en nuestro (pueblo, hoy
has de cantar: Llanura del(remedio, *¡Santchalli!*

DIOS INMACULADO PADRE

La luz del sol te demuestra,
¡Dios inmaculado padre!
El brillo de estrellas y luna(te destellan.
¡Dios inmaculado padre!
El viento mugiendo habla de ti
¡Dios inmaculado padre!
Oleando al océano te declara.
¡Dios inmaculado padre!
La flama del fuego de ti toma.
¡Dios inmaculado padre!
Haces producir la madre tierra.
¡Dios inmaculado padre!
Yo gusanillo, soy tu criatura.¡Dios inmaculado padre!

TIWULA[62]

¿Kunätasa tiwula?
Jinchumasa k'ichiki,
wari willka isch'ukkäwi.

¿Kunätasa tiwula?
Nayramasa quyruki,
wari willka uñch'ukkäwi.

¿Kunätasa tiwula?
Nasamasa ch'uñuki,
wari willkaru mukhkäwi.

¿Kunätasa tiwula?
Kayumasa k'ak'alli,
wari willkaru arknaqkäwi.

¿Kunätasa tiwula?
Wich'inkasa thanthaki,
wari willka qhamichkäwi.

¿Kunätasa tiwula?
Laxramasa laqhaqi.
Inakiwa, wariruxa,
janiwa katthapkasmati.

ZORRO

¿Qué cosa eres zorro?
Llevas las orejas tiesas
de tanto escuchar a la vicuña.

¿Qué cosa eres zorro?
Tienes los ojos turbios
de tanto mirar a la vicuña.

¿Qué cosa eres zorro?
Con la nariz resfriada
de tanto olfatear a la vicuña.

¿Qué cosa eres zorro?
Llevas las patas rajadas
de tanto correr tras la vicuña.

¿Qué cosa eres zorro?
Tienes la cola harapienta
arrastrándola tras la vicuña.

¿Qué cosa eres zorro?
Con la lengua anhelante.
¡Inútil!, a la vicuña,
jamás podrás cogerla

LIQI LIQI[63]

Liqi liqi, ¡ay!,
jach'a layqa.
Juma uñkatata
naya uñkatata
p'iqi wayt'iri.

Liqi liqi ¡ay!,
chiqa layqa.
Qamaqi jutipansa,
lunthata jutipansa,
wararxakiri.

Liqi liqi ¡ay!
sinti layqa.
P'iqisa pallalla,
nayrasa wayruru,
uñtakini.

Liqi liqi ¡ay!
añcha layqa.
Chhurusa liwkhana,
laxrasa p'itaña,
taqi yatiri.

Layqa liqi liqi.
Layqana layqapa
kunawa sasaraki
nayaru uñch'ukista.
Munirijampisa
jumampi tumpayista.

BRUJO CENTINELA

¡Ay!, centinela,
un gran brujo.
Mirando hacia ti
mirando hacia mí,
hace una venia.

¡Ay!, centinela,
verdadero brujo.
Cuando el zorro viene,
cuando viene el ladrón,
los gritonea.

¡Ay!, centinela,
demasiado brujo.
Con la cabeza plana
y la lengua alfiler,
todo lo sabe.

¡Ay!, centinela,
extremadamente brujo.
Pico de azadón,
pico de rurana,
gran sabio.

Brujo, centinela.
El brujo de brujos,
qué pretendes pues
mirándome a mí.
Hasta a mi amada
celos le provocas.

PILPINTUYWA

¡Ay!, waraqarani
pilpintuywa.

Quri warawarani,
pilpintuywa.
¿Jilata sapakïtati?,
pilpintuywa.
¿Kawksatsa jutta?,
pilpintuywa.

Nayaxa, kullakita,
pilpintuywa.
Tiwanakünjata
pilpintuywa.
Tiwanakünjata
pilpintuywa.

Uka sumawjata,
pilpintuywa.
¿Kunaruraki juttaxa?,
pilpintuywa.

Uka sumawjata,
pilpintuywa.
Kullaka thaqiri,
pilpintuywa.

Janipï akanxa,
pilpintuywa.
Kullakasa utjkiti,
pilpintuywa.

Jani utjchi ukasa,
pilpintuywa.
Jumaxa utjkarakta,
pilpintuywa.

Nayaxa, jilata,
pilpintuywa.
Churata wawätwa,
pilpintuywa.

Ay, churatpacharusa,
pilpintuywa.
¿Irpaskakïmawa?,
pilpintuywa.

TIERNA MARIPOSA [64]

¡Ay!, plena de estrellas
tierna mariposa.

De estrellas doradas
tierna mariposa.
¿Eres huérfana?,
tierna mariposa.
¿De dónde vienes?,
tierna mariposa.

Yo, hermanita,
tierna mariposa.
Desde Tiwanaku,
tierna mariposa.
Desde Tiwanaku,
tierna mariposa.

De tan lindo sitio,
tierna mariposa.
¿Qué objeto te trae?,
tierna mariposa.

Desde tan lindo lugar,
tierna mariposa.
Buscas a mi hermana,
tierna mariposa.

Por más que no haya,
tierna mariposa.
No tengo hermana,
tierna mariposa.

Pero si no la tuviera,
tierna mariposa.
Existes tú,
tierna mariposa.

Yo, hermano,
tierna mariposa.
Ya estoy comprometida,
tierna mariposa.

Ay, aún comprometida,
tierna mariposa.
¿Llevarte pudiera?,
tierna mariposa.

¿Khitjamarakïta?,
pilpintuywa.
Churatpacha irpiri,
pilpintuywa.

¿Janiti uñkatista?,
pilpintuywa.
Munatamätwa,
pilpintuywa.

Jani muniriruxa,
pilpintuywa.
kamisaki irpchini,
pilpintuya.

¡Ay!, waw kullakita,
pilpintuywa.
Munaskakiriwa,
pilpintuywa.

Irpitasma, ukhasti,
pilpintuywa.
Kawkiruraki irpitasma,
pilpintuywa.

Nayaxa kullaka,
pilpintuywa.
Yunka markaruwa,
pilpintuywa.

Yunkasa markasti,
pilpintuywa.
Kunaraki lurañäni,
pilpintuywa.

Yunkasa markana,
pilpintuywa.
Kunaymana ayruñäni,
pilpintuywa.

Janipuniwa, nayaxa,
pilpintuywa.
Ayruñxa yatkti,
pilpintuywa.

Nayawa, kullaka,
pilpintuywa.
Ayruña yatichäma,
pilpintuywa.

¿Eres acaso prófuga?
tierna mariposa.
Soy tu prometido,
tierna mariposa.

¿No me ves bien?,
tierna mariposa.
Soy quien amas,
tierna mariposa.

A quien no quiero,
tierna mariposa.
Cómo me lo llevaría,
tierna mariposa.

¡Ay!,oye hermanita,
tierna mariposa.
Sabe estar queriendo,
tierna mariposa.

Que tal si me llevaras,
tierna mariposa.
Llévame donde quieras,
tierna mariposa.

Yo hermanita,
tierna mariposa.
Al pueblo yunga,
tierna mariposa.

En el lindo yunga,
tierna mariposa.
Mucho hay que sembrar,
tierna mariposa.

En el pueblo yunga,
tierna mariposa.
Qué no sé plantar,
tierna mariposa.

De ningún modo, hermana,
tierna mariposa.
Podría sembrar,
tierna mariposa.

Yo, hermanita,
tierna mariposa.
Te enseñaré a sembrar,
tierna mariposa.

¡Iyawa!, larama pilpintu,
quri k'ajkiri warawara.
Quri k'ajkiri,
Jach'a quta,
khukata jalkatma.

¡Es inútil!, azul mariposa,
estrella plena de oro.
Resplandeciente de oro,
vuela hasta la otra,
orilla del lago.

UKHAMATA WA [65]

Janq'u qullitu quri chhiqanqani
qullqi ch'ujllallaru uywata.
Quqata quqaru t'ijusinraki
yanqha sipitaru jalt'asma.

Yanqha sipitaru jalt'awsina
munirimaru arch'ukisisma.
Munirimaru arch'ukisisma
ukataraki jani khitirusa (jikkasma.

Qharqha amakaya, suma panqara
jalsu umampi qarpata.
Jallunsa wiphinsa (wiphiruraki
purkasma.
Qhantati wiphina munart'ata,
taqi tuqiru qhassusina
ukataraki jani khitirusa
(jikxatkasma.

Phurqi k'anani q'acha imilla
Ch'aska lliphipkiri nayrani.
Maynita mayniru mantawsinraki,
chiqati maynimpi lart'asiskta.
¿Nayampisti amitäxtati?,
¿Ukataraki qhipa chiqaru?,
jani khitirusa jikkasma.

ASÍ ERES TÚ

Blanca paloma de alas doradas
en jaula de plata domesticada.
Volando de árbol en árbol
no sea que caigas en maligna(trampa.

Y después que estés entrampada
llames a quien te ama.
Llames a quien te ama
y no encuentres a nadie.

Azucena de breña, hermosa flor
regada con agua de manantial.
Lozana en invierno y en verano
no sea te azote helada matinal.
Y angustiada por el hielo,
desesperada, pidas auxilio
y no encuentres a nadie.

De ojos lindos como estrellas
de trenzas crespas, niña, niña.
Yendo de mano en mano,
no sea que caigas en lo peor.
¿Es cierto que ríes con otro?
¿Acaso hastiada estás de mí?,
al final no hallarás a nadie.

WAPU MALLKU[66]

Jiliri mallkuwa phiñasi.
—*Jaqiru jachayta*— sasawa situ.
Anamukutätawa jichha.
Wiñayatakiwa alismuksma:
Khunu taypiru utjiri
jani mayampitakiwa sarätа,
inampi sata t'aqisïta
jaqi masimaru ukata.

Janipuniwa uñjkiriksmati,
sarapuniwa saritantaxa.
Jichhuyrita aksatuqirusti
suni pampa, suni qullu,
urusa thaya, wayrampiraki.
Arumasa juyphiraki
qumi sunina utjitantaxa
thaya qullunakana jakanta.

Munkiri jani munkirpachawa
khunu taypiru anawachitu,
qarwa kullakawa qhispitu.
Jiwaña amparapata irpsusa
T'awrapampi, janchipampi.
Thayampita,awtjatampita(malayitu
wilapampi, lik'ipampi
usunakata walichitu.

Qarwa chintampiwa, nayaxa,
juyphirusa, awtirusa atipta.
Allpachumpi tatakumpiwa,
suni maranakana jayllista.
T'awranakapata, sawusisa
mismitampi, qaputampi,
saräwinakana, alasisa,
thakinakana sarasisa.

Mach'a sunina, utachawsina,
kawki sumawa jichhaxa utjasta.
Junt'u tapana, suma manqhana,
taqi jakañataki uchasta
mutusisa, t'aqisisa.
Ukhamawa kusisiña jaqhaxatta
mallkuna sata jaqhatawsina,
jichhawa qhumi siniru atipta.

JEFE BATUTERO

Se indignó el gran jefe.
—*Has hecho padecer*—me dijo.
Ahora estás expulsado.
Para siempre te echo:
a habitar entre la nieve
para siempre has de ir,
porque con exceso
has hecho sufrir al prójimo.

No puedo consentirte más
anda de aquí y vete.
Desde hoy para acá
no pisarás nunca más,
llanos y cerros gélidos.
En el día frío y ventoso
y de noche con heladas
en Puna estéril vivirás.

Queriendo o sin querer
me arrojó entre la nieve,
mi hermana llama se salvó.
De las manos de la muerte
con sus vellones y carne.
Del hambre y frío me libró
con su sangre y grasas
de mil males me sanó.

Con la compañera llama, yo,
vencí hielo y hambruna.
Con alpacas y *katachus,*
canté triunfo en la puna
Mil de cosas, lo posible
tejiendo de sus lanas
con hilado y torcido,
en los viajes, adquirí.

En la mísera puna, anidé
ahora vivo feliz.
Con nido tibio y vitualla,
todo, todo tengo allá,
sufriendo el castigo cruel.
Allí encontré la alegría
obedeciendo al supremo jefe,
he vencido a la estéril puna.

Thuqutawa, muytatawa —situwa—
juyphiri mallkuwa kusita.
Nayampi chikawa mantañäni,
nayampirakiwa mistuñäni.
Chhipismalla lyawj kullawa
jichha janiwa juchanikti.
Ukhamawa sasawa juchanjtati.
Ukhama sasawa qullt'asitu,
wapüri mallkuxa kusisitawa.

Danza y baila ––me dijo––
el jefe baturero contento.
Conmigo hemos de entrar,
y conmigo hemos de salir.
Alégrate pues ¡Oye! kullawa.
Ahora, ya no eres culpable.
Diciendo así, me absolvió.
Diciéndome así me curó
el jefe baturero, muy alegre.

TILPI TILPI[67]

Tilpi, tilpi, tilpilla,
tilpi, tipli, tilpilla,
qalapatxa, tipilla.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
T'ula patxana thuqhhskta.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
jichhu patxana, tilpilla.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
Q'ala q'araratalla.
T'ula lip'iratalla,
tilpi, tilpi, tilpilla.

TILPI TILPI

Tilpi, tilpi, tilpilla,
tilpi, tilpi, tilpilla,
chorlito sobre la piedra.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
chorlito sobre el telar.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
chorlito sobre la paja.
Tilpi, tilpi, tilpilla,
pelado, peladísimo.
Pegado al terrón,
tilpi, tilpilla,

CHULLUMPI[68]

Nayana chullumpija,
jumana chullumpima,
chullumpi, chullumpi
limalimay tuyuri.
Chullumpi, chullumpi,
uru yaqharu tuyuri.
Nayana chullumpi,
Llapallaparu, tuyuri.
Jumana chullumpi,
Q'achu q'achuru tuyuri.
Nayana chullumpi,
qullpa, pataru tuyuri,
chullumpi, chullumpilla,
chullumpilla.

PATILLO

Patillo mío,
patillo tuyo,
patillo, patillito
nadas ocultamente.
Patillo, patillito,
patillo, nadas a otro lado.
Patillo mío,
patillo, nadas.
Patillo tuyo,
nadas de hierba en hierba.
Mi patillo,
mi patillo, nadas y nadas,
patillo, patillo,
patillo.

60-68 Textos recuperados por Gregorio Quispe.

AJILILLU SILLANI[69]

Markajata mistusinxa
nayaxa kawallu sillaniyätwa.
Jichharakiwa uñjata
charka charkata sillani.

Sulisa sulisa jastawasina
marjajata mistunta.
Jichhasti wayk'a chirata
qullqiniwa uñjasta.

Markajata mistusinxa
suma isimpi llayuntatayätwa.
Jichharakiwa uñjasta
chhaxchha pantalunani.

Sulisata sulisa umawsina
markajata mistunta.
Jichhasti tata kurata qulla
mayt'asiriwa uñjasta.

QAMIRI QAMIRI SARNAQAÑANI [70]

Yunkasa janq'u chakapata rurasnuwa utjataynaxa.
¿Kawkinkayätasa
naya sultirükayata ukhaxa?

Jichhakiwa jumasti
jumaxa uñsuntaxa,
jani rimiryuni atjipana,
jani rimiryuni utjxiti.

Wankäni palasanxa turuwa
(anatatayna.
Sarañäni uñanuqt'asiri
Wawasana murtajapa (uskt'asiñäni.

Sira mantuna alarapimama
Decente sarnaqañasataki.
Chupika sapatu
(alt'arapimama
decente sarnaqañasataki.

MONTURA DE CUERO

Cuando salí de mi pueblo
tenía un caballo con montura
(de cuero,
Ahora me he visto
montado en caballo enclenque.

Gastando sol por sol
salí de mi pueblo.
Ahora me veo
con chiras de ají como dinero.

Cuando salí de mi pueblo
vestía terno nuevo.
Pero ahora me veo
con el pantalón roto.

Tomando de sol en sol
salí de mi pueblo.
Y ahora me veo obligado
ser prestamista del cura.

CAMINAREMOS DECENTEMENTE

En las yungas, blanquillos y duraznos había habido.
¿Dónde estuviste
cuando aún era soltero?

Justamente apareces
Apareces tú,
cuando no hay remedio,
no hay remedio.

En la plaza de Huancané
hay corrida de toros.
Vamos a mirar, pongámonos
la mortaja de nuestros hijos.
Te compraré mantón de seda
decentemente caminaremos.
Te compraré un zapato rojo
y decentemente caminaremos.

PATITUJA [71]

Maya patitwa uywasta
¡Ay!, palumitay.
Inacha munkitani sawsina,
¡Ay¡, palumitay.

Sarxiwa, mä uru sarxiwa
Muyt'asa muyt'asawa.
Sarawayxi, sarawayxi,
¡Ay!,palumitay.

¿Kunatakisa munista?
¡Ay!, palumitay.
¿Jichhürjama jachañajataki?
¡Ay!, palumitay.

Machiri yuqallawa
sakistawa, sakistawa
machiriskapuntwa,
machatpachawa utama punkuru
(purinta,
¡ay!, palumitay.

Janiwa millasiñäkti,
Janipuniwa.
Muxsa chuymanïtwa,
¡Ay!, palumitay.

SARXAWA SAKISTAWA [72]

Sarxajawa sakistawa
uñjakchiñänixay saratama.

—*Chika arumawa ikiskta ukatwa.*
Jumaxa sarxä sistaxa.

¿Khitisa isi, mantsa, uywsa
alaraptamxa?

Janiwa qhipaqma sisksmati,
janirakiwa sarxma sisksmati.

Sarxanta ukaxa janiwa(kutinxantati.
Khuchi lap'anakama apasma.

MI PATITO

Con amor un patito me crié
¡ay!, mi palomita.
Creyendo que me amaría,
¡Ay!, mi palomita.

Y se fue un día, se fue
dando vueltas.
Se fue, se fue,
¡Ay!, mi palomita.

¿Para que me quisiste?,
¡Ay! mi palomita.
¿Para llorar como hoy?
¡Ay! mi palomita.

Dices que soy un miserable,
no lo como soy
vengo a la puerta de tu casa,
¡Ay!, mi palomita.

Pero no soy un miserable
no lo soy.
Tengo el corazón tierno,
¡Ay!, mi palomita.

DICEN QUE TE VAS

Me voy a ir me has dicho
veremos si te vas.

—*Cuando a media noche duermas.*
Tú lo has dicho.

¿Quién te compró la ropa,
el mantón y el ganado?

No te digo que te quedes,
ni te digo que te vayas.

Pero si te vas no vuelvas más.
Llévate tus piojos sucios.

WAÑA MARA[73]

¡Kuna intisa!, kunjamsa
yapunakaru nakhanti.

Qalanakasa t'uqitatapxiwa
chakanakana.

¡Ay!, wayruritu, ¿kunsa lurtaxa
jani uma atiwsinxa?

Wila Kunka thaya,
uma apanma.

Mujisa imillanaka
chakanakaru sarapxma.

¿Kuna pachaxaya purxatchinisa
(umasa?,
¿kuna pacha?, ¿kawki pacha?

Amaya patajanwa jalluntani
ma qantutawa jilantapuniniwa.

THANTHA NORMALISTA [74]

Janiwa munasiñsa munxti
sinti p'inqätawa phiña jaqi.
Janiwa jumanakaxa chiqapa
(parlapxtati
maestro masinakamatxa.

Tomaremos una copa,
tomaremos una copa,
sawsina inkañista,
thantha normalista.

Sinti jaraphi q'arätawa
normalista, aparasiñjamätawa.
Pantalunasa chhaxchha,
jaraphi q'ara.

Tomaremos una copa,
tomaremos una copa,
sawsina inkañista,
thantha normalista.

SEQUÍA

¡Qué sol!, cómo quema
las sementeras.

Revientan las piedras
en el roquedal.

¡Ay!, *wayruritu*, ¿qué haré
si no hay agua?

Viento de *Wila Kunka*,
trae el agua.

Jóvenes vírgenes,
suban al cerro.

¿Cuándo lloverá?, ¿cuándo?,
¿cuándo?, ¿cuándo?

¿Lloverá sobre mi tumba
y una qantuta nacerá?

POBRE NORMALISTA

No quiero saber del amor
eres hombre de mala fe.
Ustedes jamás dicen la verdad
de sus propios colegas.

Tomaremos una copa,
tomaremos una copa,
diciendo me engañaste,
pobre normalista.

Eres demasiado miserable,
normalista angurriento.
Tienes desnudas las costillas
y el pantalón destrozado.

Tomaremos una copa,
tomaremos una copa,
diciendo me engañaste,
miserable normalista.

PILPINTU[75]

Jutantawa, yatwa jutañamxa,
palumitay.

Janira jallusa, purintkpacha,
palumitay.

Naya jani ukankkä, ukhawa
(mantantaxa
palumitay.

Ch'ujlla pataruxa sapaki (jikxatitantaxa
palumitay.

Jachataja, ch'iwuja nayïrimpi,
palumitay.

Jach'a pilpinturu tukuta,
palumitay.

SUNKHA [76]

¡Sunkha!¡Sunkha! (¿kawkinkasktasa?,
¿kunsa chakana luraskta?
Jutma akaru
misti lunthatanakawa purinipxi

¡Sunkha! ¡Sunkha!, ¿jutantati
(janicha?
¿qamaqicha thathanttama?
Uñxma kamisasa,
isinakasa taqi kuna apasxapxi.

¡Sunkha!¡Sunkha!¡amatatasmaya!
¿thayaru tukt'awsina?,
yanapt'ita
misti lunthatanakaru arktaña.

¡Sunka! ¡Sunka! ¿kaukins ikta?,
¿jutantati janicha?
Jani ischukitanta ukasti
yamphi janq'u lunthatanakawa (jutani.

LA MARIPOSA

Vendrás, que vendrás, lo sé,
palomita.

Antes de la lluvia, llegarás,
palomita.

Cuando ya no esté, entrarás,
palomita.

En mi choza sólo hallarás,
palomita.

Mis lágrimas, mi sombra y yo
palomita.

Convertido en enorme mariposa,
palomita.

PERRO LANOSO

¡Sunkha!¡Sunkha! ¿dónde estás?,
¿qué haces en el cerro?
Ven aquí
hombres blancos ladrones han
(llegado

¡Sunkha!¡Sunkha! ¿vienes o no?
¿o te han tragado los zorros?
Mira cómo,
han robado ropa y cosechas.

¡Sunkha!¡Sunkha!, ¡despierta!,
¿podrás ver el viento?,
para que me ayudes
a perseguir a los ladrones.

¡Sunkha!¡Sunkha!,¿dónde (duermes?,
¿vendrás o no vendrás?
Si es que no me escuchas
más ladrones blancos llegarán.

¿KUNASA IYAWA SAÑAXA? [77]

Iyaw, iyaw, sistawa
chiqacha jani chiqäkchiti.

Iyaw, iyaw, sasinxa
janiwa sasmachjakistawa.

Jichhaxa janiwa sitasma ukasti,
ñä ñäwa ukhamaspaxa.

¿Khitisa yatichtama
(iyaw sañxa
jani ukhamäkipana?

Ukhamasti: ¿Kunasa iyaw sañaxa?
¿Kunasajaniwa sañaxa?

¿QUÉ ES DECIR SÍ?

Sí, sí, dices
y no sé si será verdad.

Diciendo sí, sí,
creo que me dices no.

Si me dijeras ahora, no,
creo que sería sí.

¿Quién te enseñó
a decir sí, si es no?

Entonces: ¿Qué es sí?,
¿qué es no?

Textos del 69 al 77, corresponden a Mariano Larico Yujra.

VII. POESÍA MODERNA EN AYMARA

La poesía moderna en idioma aymara goza hoy de buena salud debido a quienes la escriben están adecuadamente formados desde el punto de vista lingüístico. Ahora cuentan con un conjunto de grafías que harán posible escriban y editen sus libros para mejor recibidos porque, pese a la odiosidad de la cultura oficial, se ha abierto un espacio propio donde ahora es posible leer por ejemplo a Berta Villanueva, que es la voz más nítida de una mujer que escribe en aymara.

Esta poesía no está necesariamente ligada a la música y a la danza, se ha independizado para tener sus propias perspectivas. Los modernos poetas aymaras se nutren de las expresiones y devenir de la poesía en idioma español, pero le han dado su propio contenido; sobre todo, recoge una visión del mundo propia de la vida en la puna y en ciudades donde ahora viven los aimaras.

Es al mismo tiempo una poesía joven, una poesía que aún le falta mucho camino por recorrer y lo hará por lugares llenos de espinas y abrojos. Pero tendrá que avanzar pese a la adversidad y obstáculos porque la magia de la palabra es capaz de saltar sobre cualquier valla por más alta que sea. Así, los nuevos poetas aimaras que lleguen después, hallarán otra atmósfera y comprobarán que no fue fácil conquistar un espacio, pero pese a todo se pudo lograr ser escuchados.

Ojalá alguna vez podamos leer la totalidad de la poesía en aymara de Inocencio Mamani, un poeta de singular voz a quien le falta editar su obra poética. Lo mismo sucede con Berta Villanueva, que ha publicado esporádicamente uno que otros poemas en ediciones de revistas de corto alcance. Ellos conforman la mejor tradición de esta poesía no bien entendida por nuestros antologistas criollos.

A propósito de algunos de nuestros antologistas. Si no hablan ni escriben aymara, ¿cómo es que pueden deducir la calidad y fidelidad de los textos que antologan? Se trata sin duda alguna de una impostura, de una actitud intolerante, pero persisten en el error y deseo de abarcar todo sin conocer mucho. A propósito, ¿cuándo será que hayan traductores oficiales del español al aymara y del aymara al español?, ¿cuándo el aymara será realmente un idioma oficial y no sólo una mención en la Constitución Política?

BERTHA VILLANUEVA

Poemas en aymara. La Paz ILCA, 1981.

Aywtañani Sartañani

Kunapachkamasa
akhamapxañäni.
Aywtañani,
asrtañani.

Kunapachkamasa
T'aqa t'aqa sarnaqañani.
Mayacht'asiñani
sumaki jakasiwañani.

Laq'a achachilanakasata
amtasiñani.
Janipuni jupanakatxa
armasiñaniti.

Pachamamaru
uruyañani.
Kunturiru, Mamaniru,
uruyañani.

Pachamamïpana
manq'ata umatätanxa.
Kunturi, Mamanïpana
junt'ünktansa.

Amtasiñani,
janipuni
armasiñäniti

Kunapachakamasa
janiwa kunasa lurañani.
Jiwasanaka qalltapxañani,
sartasipxañani.

Levantémonos Temprano

Hasta cuándo
vamos a estar así.
Solidaricémonos,
hablemos sin temor.

Hasta cuándo
caminaremos aislados.
Solidaricémonos
Vivamos en armonía.

Recordemos
a los achachilas del orbe.
Jamás, nunca, jamás,
los olvidaremos.

Saludemos
a la madre tierra.
Al cóndor, el águila
festejémoslos.

Por la madre tierra
tenemos el sustento.
Por el cóndor y águila
gozamos de calor.

Recordémoslos:
jámas, nunca jamás
lo olvidemos.

Hasta cuándo
vamos a permanecer así.
Emprendamos la lucha,
levantémonos.

Uñisitawa Uñjasi

Kawkharusa sarixa,
uñisitawa uñjasi.
Kawkharutixa mantixa,
Janch'atawa uñjasi.

Kawkhansa jiskt'ixa
Runkataxa, uñjasi.
Kawkhansa parlixa,
uñkatatawa uñjasi.

Uñisitawa, janch'atawa,
runkatawa uñjasi.
Ukarusti,
khitisa khuyapayi,
nï khiti,
armatawa jakasi.

Aymara Warmitwa

Nayaxa, warmi kankatajxa
(uñt'astwa.
Näraki chacha, näraki warmiwa,
Kawkhansa sayt'asta.

Nayatakixa, thayansa lupinsa
kuna lurañasa
nayankiwa
janiwa axsarkti.

Lupina thayana tinkt'irisa (yatitätwa.
Jach'a qalasa, jach'a lawasa (nayankiwa.
Janiwa kunsa axsarktti.
Aymara warmïtwa.

Jayrakiwa lupsa thayana
axsarixa.
Jayrakiwa manq'atsa jiwixa.
Aymara warmïtwa.
Janiwa axsarkti.

Mä wajchatakixa,
lawasa, qalasa arsuriwa,
nï uksa axsarktti.
Aymara warmïtwa.

El odiado

A donde vaya,
odiado se ve.
Donde ingrese,
repudiado se ve.

Donde pregunte
agredido, se ve.
Donde hable,
marginado se ve.

Odiado, repudiado,
agredido se ve.
Después,
nadie lo compadece,
nadie,
vive olvidado.

Soy mujer aymara

Yo, conozco lo que valgo
(como mujer.
Dondequiera me alzo,
yo, hombre, yo mujer.

Para mí, cualquier trabajo
en el frío, en el calor
es lo mismo.
No me amilano.

Sé afrontar al sol y al viento.
La piedra grande, el palo (grande, son míos.
A nada le temo.
Soy mujer aymara.

Sólo el ocioso
teme al frío y al calor.
Sólo el flojo muere de hambre.
Soy mujer aymara.
No temo a nada.

Para una mujer pobre,
el palo, la piedra, hablan.
Ni a eso temo.
Soy mujer aymara

REGINA PUMA

Juyakiwa Qamasta

Qullu patana jakasta,
juyakiwa jakasta.
Thayawa phust'anitu
¿kamisaki? sasa, situ.

Jamach'iwa jalakipitu
¿kunsa luraskta?, sasa
(jiskht'itu.
Uywajawa jakaña churitu,
¡sarxañäni! sasa, situ.

Uksata aksaruwa,
Uñatatasta,
kawksaru munta,
uksaruwa chillqtä.

Intiwa uñtanitu:
—*uywama anthapisxma*
Jayp't'arakiristama
sasawa situ.

Qullu patana qamasta
ni khitina uñisita.
Ni khitina jisk'achata,
amuwa sarnaqasta.

¿Khitirusa indio sistanxa?

Indio sata, amuyuni,
aru aruniwa.
Amparani, kayuni.
Jakañatakixa
taqi kuna luri.
Janiwa inakt'kiti.
Uksa aksa sartasawa,
taqi kunsa jikxtasi,
Jaqimpisa aruskipt'asi.
Jilapurasa aruskipt'asiraki,
Yanapt'asiñïpansa
Yanapt'asiraki.
Ukawa jiwasatakixa jaqixa.

Tranquila paso el día

Vivo en los cerros,
vivo tranquila.
Me sopla el viento sideral
y me dice: ¿cómo estás?

Las aves me revolotean,
¿qué haces? me preguntan.
Mi ganado me da existencia,
¡vámonos!, me dicen.

De hoy en adelante,
lo he decidido,
donde desee,
allí voy a caminar.

El sol me anuncia:
—Recoge tu ganado
no sea que se te haga tarde—
me dice.

Paso el día en el cerro
sin que nadie me odie.
sin que nadie me humille,
camino en silencio.

¿A quién llamas indio?

A quien llamas indio,
posee su idioma.
Tiene manos y pies.
Para subsistir
trabaja en todo.
Jamás está ocioso.
Ha trajinado,
conoce todo,
se comunica con sus semejantes.
Alterna con sus hermanos,
los ayuda
en sus quehaceres,
Para nosotros, un ser
(humano.

Markanitanwa

Sapa mayniwa markanïtanxa
sapa mayniwa yatiñanïtanxa.
Sapa mayniwa arunïtanxa,
sapa mayniwa amuyt'irïtanxa.

Markasaruxa laqankayañasawa
yatitasxa yatiyañasawa.
Arusatxa arsusiñasawa
amuyunïsaxa amuyt'ayañasawa.

Aruki aruxa janiwa aliqa
arsuñakïkiti.
Mä kuna arsuñatakisa
amuyt'añasawa.

Jaqirjama uñxatañastakixa
jaqiruxa jaqirjama uñjañasawa
janitixa jaqiruxa jaqirjama.
Uñjkañanixa, janiwa jaqixa
jaqirjama uñjkarakistaniti.

Tenemos un pueblo

Cada quien tenemos un pueblo,
cada quien tiene su mundo.
Cada quien usa la palabra,
cada quien tiene una filosofía.

Por eso debemos emerger
con nuestro pueblo.
Debemos expresar lo que sabemos
debemos aprender a reflexionar.

No por lo que usamos la palabra
se va hablar por hablar.
Para decir o expresar algo
es necesario reflexionar.

Para apreciar al hombre
hay que considerarlo como es
hombre al fin y al cabo.
Si no apreciamos su valor
ese hombre no nos tratará como(persona.

Qhanatataniwa

Qhanatataniwa,
uñatatxapxañäni.
Urutatarakchitaspa,
ikjapxaraksna.

Jamach'inakasa
chhiw chhiwtaniwa.
Q'alawa qhanjtanxi,
ñä intisa jalsunini.

Yapusa lurañawa,
uywasa apsuñawa,
urutatarakchitaspa.

Yapusa lurañawa
uywasa manq'ayañawa,
intiw ñä jalsuni.

Yapusa luraña,
uywasa apsuñawa,
urutatarakchitaspa.

Va a amanecer

Va amanecer,
despertemos.
No quedemos rezagados,
no nos durmamos.

Los pajarillos
ya pían, cantan.
Ya aclaró,
va a salir el sol.

Hay que labrar la tierra,
hay que sacar el ganado,
no nos demoremos.

El asno rebuzna
todo ha aclarado,
va salir el sol.

Hay que labrar la tierra,
hay que pastear el ganado,
que no se nos haga tarde.

Jawiranjama Jalaski

Jawiranjama jalaski,
walja umawa jalaski.
Umawa lakaski,
umawa jalaski.

Pachamama:
Uywapxakitaya.
Uksansa aksansa
uywapxakitaya.

Wawanakamaxa
jakasipktway.
Jakasipktway,
jakasipktway.

Jawiranjama jalaski,
walja umawa jalaski.
Umawa jalaski,
umawa jalaski.

Wawanakamaxa
jakasipktway.
Jakasipktway,
jakasipktway.

Jawiranjama jalaski,
walja umawa jalaski.
Umawa jalaski,
umawa jalaski.

Corre como el río

Corre el río,
corre bastante agua.
Corre el agua,
corre el agua.

Madre tierra:
Ampáranos no más.
Aquí y allá
protégenos no más.

Tus hijos
estamos subsistiendo.
Estamos vivos,
estamos de pie.

Corre como el río,
corre bastante agua.
Corre el agua,
corre el agua.

Tus hijos
estamos subsistiendo.
Estamos vivos,
estamos vivos aún.

Corre como el río,
corre mucho agua.
Corre el agua,
corre el agua.

Sartasipktanwa

Sartasipktanwa, sartasipktanwa
arst'asiñasampi, qillqt'asiñasampi.
Warmiy, chachay, wawasa amuytatasisipktanwa.
Mä wawaki aywtañataki, art'añataki.

Sapa maynisa tumparasipxañani
sapa maynisa aruskipasipxañani.
Uruy aruma papilaki papila uñapxañäni,
papilaki papila uñasinsti, amuyt'apxañäni.

Laq'ankañatakixa, jiwasatäspawa,
janiwa khitisa aliqata laq'ankaykistaspati.
Jiwaspachpawa laqaruxa waytasiñasa,
jaqixa laq'ankiwa, ukata jaqirjama uñjatarakïniwa.

Incorporémonos

Podemos levantarnos, podemos incorporarnos,
con nuestros gritos, con nuestra cultura.
Acordemos levantarnos hombres, mujeres y niños.
Como un solo hombre, levantémonos para expresarnos.

Cada quien nos interroguemos,
cada quien comuniquémonos.
Día y noche revisemos nuestros ideales,
revisando los principios pongámonos de acuerdo.

Depende de nosotros, podemos vencer,
nadie, nadie nos hará avanzar.
Nosotros mismos tenemos que impulsarnos,
el hombre vencerá, será considerado como debe ser.

Revista ***Jumampi***, Nro: 20.

Qullasuyu Markankiritwa

Qullasuyu marka,
Qullasuyu markankirïtwa;
Qullasuyu markajasti,
aymara jaqinakjamawa jachaski.

Qullasuyu markajanxa,
masüru, waluruwa,
sallqaqata uñjasipxayäta
aymaranakaxa.

Qharüru jurpürusti,
kusisitawa jakasïxa;
taqi aymaranakampi,
Qullasuyu markana.

Ukatwa sista: Qullasuyu
markankirïtwa, sasina.

Soy del pueblo collasuyu

Pueblo del Collasuyu,
soy del pueblo del Collasuyu;
Mi pueblo de Collasuyu
está llorando por los aymaras.

En mi pueblo del Collasuyu
ayer como anteayer,
permanecemos engañados
los aymaras.

Pero mañana o pasado mañana
encontraré alegre
entre todos los aymaras
en mi pueblo del Collasuyu.

Por eso digo:
Soy del pueblo de Collasuyu.

Revista ***Jiwasana arusana,*** 1976.

CECILIA YAPITA LAURA

Markasa

Kawkha nakankapxañänisa,
Art'asiñanakasakipuniwa.
Jach'ata jani axsarasa,
arusata parlt'asisa.

Kawkhana kankapxañänisa,
markasatxa amtasiñanakasakipuniwa.
Jiwasanakanxa taqi kunawa utjistu,
janiwa khitisa kuna sañanakapäkiti.

Mä wawaki aywtapxañani,
jani uñisisiñampi, jani jisk'achasiñampi.
Jiwasanakanxa taqi kunawa utjistu,
janiwa khitisa kuna sañanakapäkiti.

Jach'ata art'asipxañäni
aymara arusampi.
Jani axsarasa,
jani p'inqasisa.

Pueblo Nuestro

Vayamos donde vayamos,
debemos protestar siempre.
Altivos y sin temor,
expresándonos en aymara.

Donde sea que nos encontremos,
recordemos nuestro pueblo.
Nosotros poseemos todo,
nadie nos puede criticar.

Levantémonos como una sola fuerza,
sin odios, sin temores.
Ayudémonos mutuamente,
para enterrar a nuestra miseria.

Hablemos en alta voz,
en nuestro idioma aymara.
Sin temor,
sin miedo ni vergüenza.

Revista ***Jumampi.*** Nro: 19.

GERONIMO COAQUIRA

Machaqa Mara Wata

Machaqa uruwa qhantatiski,
alwata alwata qhana phaxsimpi,
Wallpa art'ipansa sartasiñäni
Ch'amakach'amaka (aphayt'asiñäni.
Jisk'a thakhiru sarxatañäni.
Uywanakaru anakiñäni,
saltani awayuru q'ipxarusisa.
wakullitasa warkuntasisa
Inti awkisawa mistusinki.
uruxa jutaskiwa qhana qhanaki.
Uwaxa jinchusa qichikiwa (saraski nayrasa ina k'uchi k'uchiki.
Qhullintaniñäni machaqa armampi
qhini ch'uqi willintaniñäni.
Pata sukansa, sumawa achuni
amsta tuqinsa, sumawa puquni.
Taqi chuymampi, taqi ch'amampi
Jach'a uraqiru satantañäni.
Suma jump'impi qarpantañäni
alaxpacharu ch'allt'asiñäni.
Quli tawaqu, lliphipi nayrani
sukaru willt'iri, jamach'i (tuwiri.
Suni panqara, q'illu kiswara
Q'uma amparita, lliphjtiri(warawara.
Phust'asiñäni, thuqt'asiñäni,
machantasiñäni, umantasiñäni.
Machaqa pinkillu jachayañäni,
wali sumpini jallallt'añäni.
Kusisa kusisina, muyt'asa muyt'asina wankara apanima (jawq'antañäni
pinkillu phust'asisna.
Tawaqu irpanima Machaqa Mara (Wataru aruntañäni.

Revista ***Jumampi,*** Nro: 21,1987.

AÑO NUEVO

Está llegando el nuevo día,
llega el alba con diáfana luna.
Al canto del gallo levantémonos
cocinemos a medio aclarar.
Por estrecha senda marchemos,
arreemos el ganado.
En la manta bordada carguemos
el cantarito más pequeño.
Ya aparece nuestro Padre Sol
aclarando viene el día.
El ganado va con orejas erectas
con mirada vivaz y contento.
Barbechemos con arado nuevo,
sembremos papa dulce.
En surcos y andenes será mejor
arriba, madurará mucho mejor.
Con todo corazón y todo ánimo
sembremos en fértil terreno.
Reguemos con sudor de la frente
brindemos por nuestro Dios Sol.
Amada doncella de ojos tiernos
la que siembra en el surco. Cuidadora de amor
flor cordillerana, arbolillo(dorado.
Flor de nieve, rutilante estrella de castas manos.
Dancemos, bebamos, brindemos
contentos, entusiastas.
Haremos que llore la flauta (nueva,
alégrate mucho dando vueltas,
Traigan el timbal y hagámoslo cantar soplando la flauta.
Trae a la doncella.
Saludemos al Año Nuevo que (llega.

HILARIÓN TINTA LAURA.

Wik'uña Wawita

Wik'uña wawita, wari wawita ¿kawkinkarakta?,
khaya lumansa, uka qullunsa jumana sayt'atama.
Wik'uña wawita, wari wawita ¿kawkkinkarakta?,
khaya q'awansa, uka ch'utunsa jumana jachatama.

Uñtatamakiwa, sartatamakiwa añcha wustitu.
Juma laykukiwa, kawki jayatsa mayampi kutinta (kuti)

Phichitankakiwa chiruchirukiwa larxapayitu,
allqamarikiwa, siwiq'arakiwa muyupayitu.(kuti)
¿Kunakipunïchixa?, ¿awkikipunïchixa?, yatikirista.
Mayata mayata, payata payata pilarirista.(kuti)

Wik'uña wawita, wari wawita, sinkurt'atamaki
khaya q'awana, uka ch'utunsa p'utukt'atamaki.(kuti)
Uksaru aksaru, ch'umpi paruki, jumana chhukutamaki,
ukataraki ukataraki armt'asitasma.(kuti)

La, la, la...
Wik'uña wawita, wari wawita, sinkurt'atamaki...

Tierna Vicuñita

Tierna vicuñita, vicuñita tierna, ¿dónde te encuentras?,
en aquella loma, en aquel paraje está tu silueta.
Tierna vicuñita, vicuñita tierna, ¿dónde te encuentras?,
en aquella abra, a ese promontorio llega tu llanto.

Todo conoces, mucho has caminado, eso me alegra.
Sólo por ti, desde muy lejos volveré nuevamente. (Vuelta)

El malagüero gorrión se me burla,
el allqamari y cuervo andino me ronda. (Vuelta)
¿Qué será?, ¿qué ocurrirá?, quiero saber.
Uno por uno, de dos en dos, los desplumara. (Vuelta)

Tierna vicuñita, vicuñita tierna, percibo tus huellas
en aquella abra, en ese promontorio apareces. (Vuelta)
De aquí, de allí, rubia ágil, te movilizas,
cuidado, cuidado, que me olvides.

La, la, la.....
Tierna vicuñita, vicuñita tierna, percibo tu presencia.

Sarxapiniwa

Suni chhijchicha, suni thayacha
aka markaru apanpachitu.
Suni jallucha, suni thayacha,
Khaya markaru (puriyanpachitu. (kuti)

Naya puwristi, naya wajchasti,
naya iñusti ¿kunarakikta?(kuti)

Mara marasa, phaxsi phaxsisa,
irnaqkawiru tukusxakïti.(kuti)

Nayaxa pisinkiri, nayaxa waycha
Nayaxa indio, ¿khititsa?
(kuti)

Thukuña,thukuña, umaña
(samkarirkama
jachañasa jachaña ajayuru
(aywintitu. (Kuti)

Sarawiyxaway, pasawiyxaxa,
asta la wirawa chhqawixaxa.
(Kuti)

La, la, la...
Thuquña, umaña, umaña
(samkasiñataki. (kuti)

ME IRÉ SIEMPRE

Será el granizo collavino
o la tromba andina.
Que a este pueblo me haya
(traído.(Vuelta)

Será la lluvia collavina
o el viento andino
Que a este pueblo me hizo
(llegar.(Vuelta)

De año en año, mes tras mes,
Caminando me acabaré.
(Vuelta)

Yo pobre, yo huérfano,
yo indio, ¿quién soy?. (Vuelta)

Bailar y bailar, beber hasta el
(límite
llanto tras llanto invaden
(mi alma. (Vuelta)

Me voy a ir, me retiraré
para siempre voy a
(desaparecer. (Vuelta)

La, la, la....
Bailar y beber, beber hasta el (éxtasis. (Vuelta)

ALPHIRISA	ALFERADO
Tata Ispañata paskasa, iyawas, wirita. Pisita pisi kusiskaña, iyawas, wirita.	Señor, aunque venga de España, sí, vidita. Alégrate poco a poco, sí, vidita.
Juparu khusata uñtañäni, iyawas, wirita. Ch'iqaru kupiru muytañäni, iyawas, wirita.	Conozcámosle a él por bueno, sí, vidita. Giremos de derecha a izquierda, sí, vidita.
Muniri wayllurisa, qunt'asma, iyawas, wirita. Ch'uñuntasma, papantasma, iyawas, wirita.	Con amor del amante, siéntate sí, vidita. Sírvete chuño, sírvete papas, sí, vidita.
Tatay mamay paskipanxa, iyawas, wirita. Tatana yuqapaxa phisqawa, urpita yapani.	Aunque venga tu padre o madre, sí, vidita. Cinco son los hijos del padre, con palomita de yapa.
La, la, la... Tatay mamay paskipanxa...	La, la, la... Aunque venga tu padre o madre.

TATA WALSIRU

Tata walsiru, tata walsiru, tatala,
Jach'a thakisa, jisk'a thakisa, tatala,
Uñt'atamaki, pasatamaki, tatala.

Jisk'a apachita, jach'a apachita, tatala,
uñtatamaki, past'atamaki, tatala,
jach'a kuystasa, jisk'a kuystasa, tatala,
past'atamaki, uñtatamaki, tatala.

Jathiwa sirïktasa, iyawitakïtawa, tatala,
umay sirïktasa, anq'ay sirïktasa, tatala.

Tata walsiru, tata walsiru, tatala,
jathiwa sirïktasa, phisnawa sirïktasa,
tatala,
walsiru tatala, tatala,
iwalakïtawa...

SEÑOR BALSERO

Señor balsero, señor balsero, señorito,
camino grande, camino chico, señorito,
todo conoces, todo lo surcas, señorito.

Gran apacheta, pequeña apacheta, señorito,
conocida por ti, pasa por allí, señorito,
cuesta grande, cuesta chica, señorito,
es vencida por ti, conocida por ti, señorito.

No conoces el peso, es liviano dices, señorito,
es agua dices, ligero dices, señorito.

Señor balsero, señor balsero, señorito,
no conoces el peso, es leve, sueles decir, señorito,
señorito balsero, señorito,
todo te es igual.

QANTUTITAY

Panti panqara suma tutumpi,
qantutitay.
Maynimpiraki pantitasma,
jayri armaraki pantitasma,
qantutitay.
Maynimpiraki pantitasma.

Saratajasa mayapuniwa
qantutitay
parlatamasa mayapuniwa
qantutitay,
sarxiwa sasaraki armitasma
chhaqxiwa sasaraki armitasma.

Sinti armitäta, ukapachasti,
qantutitay,
pampana qulluna jachjamama.
Janipuniwa armitätati
qantutitay,
janipuniwa jachayitätati.

QANTUTITA

Roja flor de hermoso capullo,
qantutita.
No me vayas a confundir con otro,
en la noche oscura, no me confundas,
qantutita,
no me vayas a confundir con otro.

Tu modo de caminar es distinto,
qantutita,
tu modo de hablar es distinto,
qantutita
diciendo se fue, me olvides.
diciendo —*se ha perdido*— me olvides.

Si me olvidas, entonces
qantutita,
en llanos y cerros, te lloraré.
Jamás me olvides,
qantutita,
nunca me hagas llorar.

Revista ***Jumampi***, Nro: 22, 1987.

MANUEL Z. CAMACHO

Mariátegui *Amawta* [79]

Jaqi masinakajana wali jakañapataki nayaxa uskusta.Ch'ama tukta, jamunalata, kurata, maykuta qhispiñataki, samarañapataki.
Mariátegui jiwatapata llakista, chuyma usuyasta. Jupaxa waynanakaru, jaqinakaru wali thakiru uñachayasna waliru irpirïnawa, pirwanunakaru jacha chuyma churasna qhispiyirinawa. Ukata chhaqxatapatxa alma manqhatpachwa jachaña munta.
Taqi marasa jiwasaxa janiwa armkañäniti qillqatanakapsa, jaqi masisna waliñapa layku ch'ama tukutapsa amtañäni chuyma qhanjtayasisna. Unanchiwa arupa katuqasisnxa. Taqi waynanaka machaqaru jutayaña munatapxa. Jupanakarakiwa jichhaxa machaqa chachanakaru aru churapxi, k'atampi qhantayasma phuqaykani Mariáteguina qillqatapa yatisma.
Paqallqu yatiyäwi qillqatapasti nayatakiwa. Mariáteguisti tarwajaruranakana chiqätapa markanakana thaqäna, inyuna walïñapataki, unañchatawa sistwa. Unañchasiñataki katustwa uka uka satapa arunaka phuqañataki, jach'a uraqinaka patäpsana jaqinakaru, ukana chuyma qulltaxa.

Maestro Mariátegui

Lloro en nombre de mis semejantes y la humanidad. Me agoto peleando contra el gamonal, el cura, el juez, para seguir soñando lo que sueño.
Mi corazón se desangra de dolor por la muerte de Mariátegui. El señaló el camino de la juventud y el Socialismo, para que emerjamos los peruanos.
Me dan ganas de llorar por su alma limpia.
Por los siglos, nosotros jamás olvidaremos su mensaje escrito, agotó sus fuerzas luchando por el Hombre, lo recordaremos con el corazón encendido. Amauta, sembró palabras. Quiso que la nueva juventud llegara temprano. Ahora ella entregará su palabra aún más iluminada, la palabra que sabemos escribió Mariategui.
Los *Siete Ensayos,* los escribió exactamente para mí. Mariátegui recogió la estatura de los trabajadores, señaló la ruta que seguirán los Indios. Para hablar de su doctrina le he prendido fuego a la palabra y habló desde la cumbre del mundo a los hombres libres. Y llegará el día que el Hombre madure. Nuestros semejantes los aymaras, nuestros hermanos, cuyas manos, cuyos corazones se desangran.
Traducción de J.L.A.

79.— **Boletín *Titicaca,*** Homenaje de J.C. Mariátegui, 1930.

ALFONDO FINOT

Jisk'alala

¡Jisk'alala!
Jisk'a qalampi anatiri,
wila qulluru makhatiri.
¡Jisk'alala!

Yapu taypina sarnaqkiri,
jallunakana jalnaqkiri.
¡Jisk'alala!

Quqapataru misturi,
phaxchanakana chhaqtiri.
¡Jisk'alala!

Ch'umi taypiru imantasiri,
jararankhuru jiwayiri.
¡Jisk'alala!

Aynacharu jawirampi chika (chhaqiri,
Jisk'a asnuru khumuntiri.
¡Jisk'alala!

Ch'amakt'ipana khuyt'asiri,
Jisk'a imillaru arnaqiri.
¡Jisk'alala!

Qhana phaxsiru arnaqiri,
warawara uñch'ukiri.
¡Jisk'alala!

Jaqi taypina thuqt'asiri,
awki awkita ist'asiri.
¡Jisk'alala!

¡Jutma! nayampi anatiri:
¡ch'iyara llakija apaqtiri!
¡Jachaskipansa lart'ayiri!
¡Jisk'alala!

Pequeñuelo

¡Pequeñuelo!
Que juegas con quijarros,
que subes al cerro rojo.
¡Pequeñuelo!

Que caminas en sembrados ríos,
que saltas bajo la lluvia.
¡Pequeñuelo!

Que trepas en los árboles,
que te pierdes en cascadas.
¡Pequeñuelo!

Que te escondéis en plantas,
que matáis lagartijas.
¡Pequeñuelo!

Que te pierdes por río abajo,
Que pones carga al borrico¡Pequeñuelo!

Que silbas cuando obscurece,
que persigues a chiquillas.
¡Pequeñuelo!

Que gritas a la luna clara,
que contempláis las estrellas.
¡Pequeñuelo!

Que bailas entre la gente
disfrazado de Viejo-viejo,
¡Pequeñuelo!

¡Ven! Juega conmigo
¡tú arrancas mi negra pena!
¡Y convertir mi llanto en risa!
¡Pequeñuelo!

Alfonso Finot, 43-46.

JUANA VÁSQUEZ

Qhantati	**Amanecer**
¡Kusisipxma wawanaka! Machaqa uruwa qhantatiski. Ch'iyara urpuru apasisa, ¡Inti Awkiwa mistuniski!	¡Alegraos hijos míos! Ya amanece el nuevo día. Despejando negras nubes, ¡El Padre Sol ya va asomando!
Chuymana ch'amaka llakipa, machaqa wayraru phust'añäni, qulluta qulluta jaltasisa, qalana arupa, mistuyani.	La obscura pena del corazón, soplémosla al fresco viento, que corriendo de cerro en cerro de las piedras, hará brotar voces.
Qhana khununu uñch'ukisa ¡Intina jalsupa uñtañäni!, qhana pamparu purkipansa, suma sutipa aruntañäni.	Contemplando la clara nieve ¡Veamos cómo nace el sol! cuando llegue a la clara planicie, bendigamos su hermoso nombre.
¡Kusisipxma wawanaka! Wayraxa jichhu taypina parlaski. ¡Jutiwa, jutiwa!, sasawa arch'ukiski. ¡Machaqa Uruwa qhantatiski!	¡Alegraos hijos míos! El viento habla en el pajonal. ¡Ya viene!, ¡ya viene!, gritando está. ¡Ya amanece el Nuevo Día!

Ch'allaku

Jach'a llakiru purisna,
¡Achachila!
¡Qunchu umawa qatatitu!

¡Jawira thiyana jaqurpayata!
¡Achachila!
¡Qullu taypiru kutsuña munta!

Janiwa Intixa purkituti,
urpunakawa ch'amakt'itu.
¡Jach'a ch'iwiwa imantitu!
¡Achachila!... ¡Chuymajaru jutma!
Jaya arumatpacha, jutasma.
¡Ch'amaka jakañata! ¡Irpsukita!

Jumaru sapüru aruntañataki:
¡Achachila!
¡Jumana kayumaru!, ¡irpakita!
¡Qhana taypiru kutsuyita.
¡Jach'a qulluru irpasxita!
¡wiñaya markamana jakañataki!

Invocación

Sumido en honda pena,
¡Padre mío!
¡Me arrastraron aguas turbias!

Arrojado a una orilla,
¡Padre mío!
¡Quiero volver a la montaña!

Hasta mí no llega el Sol,
espesas nubes me obscurecen.
¡Y me ahogan horrendas sombras!
¡Padre mío!... ¡Ven a mi corazón!
Retornando de la lejanas noches.
¡Sácame de esta vida obscura!

Para saludarte todos los días.
¡Padre mío!
A tus pies, ¡llévame!

Devuélveme al claro centro,
¡Llévame a la Gran Montaña!
¡Para vivir en tu Pueblo Eterno!

Munata Warmija

Jawira thiyana munata warmija
Ch'uwa umitampi anataski,
Ch'iyara ñik'uta khijutasisa
jaya qulluru uñch'ukiski.

Jichhu taypiru imantasisa,
chuyma jalnaqkiri isch'ukisa.
¡Jupana arupa katuña munirista!
¡qhana larutapa isch'ukirista!

Luma patana lupixa imantasiski.
urpunakaxa ururu ch'amakt'ayaski.
¡Munata warmijaxa sarxaniwa!,
Jisk'a qapupa qapt'asisa.

Nayaxa lupina ch'iwuna arktasisa,
machaqa pinkillu phust'awsina,
jach'a thakiru misturakïwa,
¡Munata chuymaparu puriñkama!

La mujer amada

La mujer amada a orillas del río
juega con agua clara,
sacudiendo su negra cabellera
está mirando el cerro lejano.

Escondido en el pajonal
siguiendo el palpitar del corazón.
¡Quisiera encontrar su voz
y escuchar su risa clara!

En la serranía, el sol se esconde.
y las nubes obscurecen al día.
¡Ya se irá la mujer amada!,
hilando en su pequeña rueca.

Siguiendo la sombra del sol,
y tocando mi pinkillu nuevo.
Saldré también al camino real,
¡Llegaré a su corazón amado!

Día de siembra

Mañana temprano con la luna clara
cuando cante el gallo nos levantaremos.
En la noche oscura cocinaremos
para encaminarnos hasta las parcelas.

¡Oh!, querida joven
de brillantes ojos!
Escoges la semilla
y la echas al surco.
¡A los pajarillos vos alejas!

El corazón late con mayores bríos,
todas las mujeres junto a los varones
con las estrellitas ya van caminando,
para estar con ellas en el sembradío.

¡La semilla cae
en el medio del surco!
Y la tierra ofrece
y las nuevas raíces
¡sus fuerzas de Madre!

Por el caminillo emprendamos viaje,
a todas las bestias pongamos delante.
Carguemos con hombros la dorada chica
y el cántaro chico también llevaremos.

Llega la alborada
de este claro día.
Las bestias caminan:
¡Erguidas orejas!,
¡ojos vigilantes!

Con toda la fuerza de los corazones
de esta tierra nuestra nos la sembraremos.
Con nuestros sudores la fecundaremos
y a los Altos Cielos, luego invocaremos.

Ya llega el Sol
padre del huérfano.
Viene al sembradío
¡a la tierra fría
le da su calor!

El surco abriremos con nuestros arados
mientras las mujeres buscando la sombra,
la sabrosa carne, las cocidas ocas,
en porciones grandes: ¡Que ya la presenten!
¡Ay, huay, huayaya!
Aquí nacerán las papas
¡Ay huay huayaya!
Lluviecita mía:
¡Haran que florezcan!

Las más finas papas aquí las pondremos
y las reventonas también sembraremos.
En cien grandes surcos echemos la quinua,
allí más arriba: ¡Qué lindo madura!

Ya van terminando
los años escasos;
las fecundas lluvias
que nos manda el cielo.
¡Ahora ya nos llegan!

Nos alegraremos con danzas y euforia.
¡Vengan los tambores con sus fuertes golpes!
¡Toquen los pinkillus! ¡Traigan las muchachas!
A estos Nuevos Años: ¡Ahora saludaremos!

Beberemos todos
la dorada chicha.
Todos entonemos
las canciones nuevas.
¡Con su claro acento!

En todos años las mieses maduras
en gran abundancia llenarán los trojes
y con las heladas ya disecaremos
nuestros alimentos para malos tiempos.

Florecita de puna
áurea khishusrita
de suaves manitas
bríndame tus mieles:
¡Oh! Rayo de Luz.

Retornemos ahora a nuestros hogares
tocando compases de muy bellas danzas,
mientras acaricio tu rostro adorable,
muchas, muchas vueltas: !Juntos las daremos!

Itapallu Panqara

Misk'i chuymani itapallu panqara,
jayatpacha axsarkaña, mallt'atasa
nina sank'jama amparatsa qhatirasiri.

Itapallu panqara.
Pachamamana munata,
quña qaqa sunkhamampi
k'itha jaqinakarusa
munsiñanakapa askichta.

Itapallu panqara,
nina sank'ata ajanuni,
juyphipachana jathama phawiri,
jallupachana k'anchillasiñamataki.

Itapallu panqara.
Iwija awatirinakampi chika,
qullunakana qamiri, tawaqunakana
phantillapjama qhallallt'iri.

Flor de ortiga

Flor de ortiga de dulce néctar
te temo desde lejos, temo saborarte
porque cual brasa candente quemas mis manos.

Flor de ortiga.
Amada por la Pachamama,
con tus blandas y suaves barbas
para gente errabunda
compones sus amoríos.

Flor de ortiga
con rostro de brasa candente
en época de heladas esparcen tus semillas
en épocas lluviosas retumba tu voz.

Flor de ortiga.
Junto a la zagala de ovejas,
vives entre perdices
brillas como el faldellín de doncellas.

Revista ***Jumampi***, Nro: 24.

SONIA MACHICAO

Ukhamachi jani ukhamakchiti

Janq'u palomita ch'iyara nayrani
qullqi jawlitaru uywata
quqata quqaru jalasinraki
kuna sipitaru purkasma.

Janq'u rusasa, suma panqara,
qullqi jawlitaru uywata
jallunsa lupinsa jallallt'askiri
San Juwana juyphiru purkasma.

¡Ay!, palomita ukhamatawa,
kunätasa kunaymana saskista
mayniru munaña laykusti
armjaña munkista.

Así será o no será

Blanca palomita de ojos negros
criada en jaulita de plata
volando de árbol en árbol
no sea que caigas en alguna trampa.

Blanca rosita, linda rosita,
criada en maseta de plata
en la lluvia o en el sol floreciendo
no sea que la helada de San Juan te coja.

¡Ay!, palomita, así eres,
que todo me dices
encontrando otro amor
olvidarme quieres.

Qhanchillkataysma	**Te he embellecido**
Qhanchillkataysma	Te he embellecido
chhilliqkataysma,	dándote joyas,
inacha warmijäni, sasina	pensando serías mi mujer
inacha warmijäni, sasina.	pensando serías mi mujer.
Qhanchillkataysma	Te he embellecido
qhallallkataysma.	dándote alhajas
Altarkataysma	Te adorné y embellecí
Qhallallkataysma.	te halagué y preparé
Jaqina warmipatakiki	Para ser mujer de otro
jaqina warmipatakiki.	para ser mujer de otro.
Altarkataysma	Te adorné con joyas
qhallallkataysma.	te preparé con ternura.
Kuttayawxita	Todito devuélveme
Past'ayawxita	hazme mi despedida
wari qallu mula alxata	con venta de mi mulita
wari qallu mula alxata.	con venta de mi mulita
Kuttayawxita	Todito devuélveme
Past'ayawxita.	hazme mi despedida.

Oblitas, pag. 354.

TOMÁS MAMANI AMORRAGA

Panqara Marka

Panqara marka, jach'a amawt'a
jaqinakana markapa.
Jayri ch'amakana, phaxsi arumansa
k'ajkiri marka, mä warawararu uñtata.

Titiqaqa lamara qutasa, ispijumawa;
Illimani jach'a qullusa Achachilamawa
Qulla uyu marka, nayana markaja.

Panqara marka, nayana markaja
jayri ch'amakata, urpu taypita
ch'api pampanakasa, qullu muyt'anakasa
uma jalañanakasa, qamañajawa.

Llakisiñansa kusisiñansa
qinajata phust'asta.
Uywa wawanakasa, jayp'unakasa
aruma alwata jachapxi
Inti qarqa uñtirkamaki.

Panqara Marka Tawantinsuyu, Qullasuyu
Mallku kunturjama munañanina markapa;
¿Kunatsa amukt'ta, kunatsa lurañama armasta?
¿Uñanaqkirpacha, kunapachkamasa jani yatxatta?
¿Qillqt'añasa, Aymara qhananchañataki?
¿Kawkinktasa Juliyanu Apasana allchhipa?
¿Kunatsa qullqimasa chhaqti bolivia marka?
Nayana markaja maynina amparapana uñjasta.
Ukata sintiwa sintista.

Pankara marka, chuymajasa wali phuruqitu
maya amtasta ukapachana yapunakajasa
sapüruna jiwaratanakapa.
Jilïrinakaxa kamachi utanakatsa jist'aqchistuwa.

Kunphisasirikiwa sarta, janiwa amtaskituti
janirawa jist'aratäkiti mistuñataki
mä suma alxasiñataki, sarañataki.
Waljaniwa panqarsuski Qullasuyu
markana allchhinakapaxa.

Pueblo de flores

Pueblo de flores, de grandes pensadores
pueblo de iluminados.
En noche lúgubre o en noche de luna
pueblo mío, brillas, ¡Oh!, como una estrella.

Nuestro mar el Titicaca, es tu espejo,
nuestro gran cerro el Illimani, es tu protector.
Qullasuyu, pueblo mío.

Pueblo de flores, pueblo mío, floreces
entre la niebla y la noche oscura,
pampas espinosas, laderas de cerros
por donde corre el agua, que son mi existencia.

En mis penas y alegrías
toco mi quena.
Los animalitos lloran mucho
en mañanas y tardes
mirando el sol del horizonte.

Pueblo de flores, Tawantinsuyu, Qullasuyu
Pueblo altivo como el cóndor de los Andes
¿Porqué callas?, ¿porqué olvidas tus deberes?
¿Por qué olvidas tus ancestros teniendo historia?
¿Hasta cuándo sabrás escribir en aymara?
¿Dónde estás, nieto de Julián Apasa, Túpaq Katari?
¿Por qué se pierde tu planta, Bolivia?
Pueblo mío, hasta ahora estás en manos ajenas
Por eso estoy inmensamente triste.

Pueblo de flores, mi corazón salta
cuando pienso en mis chacras y animales
que se acaban día a día.
Las autoridades nos cierran las oficinas.
Sólo voy a confesarme, no se acuerdan de mí
Todavía no se abren las puertas.

Para comercializar de pueblo en pueblo
nos humillamos de comarca en comarca
para que comamos bien.
Pero está floreciendo el Qullasuyu
en los nietos del pueblo.

Revista ***Jumampi***, Nro: 25, 1988.

AURELIO MARTÍNEZ

Thakinkañkamasti	**Mientras viajaba**
Chacha: Sikasika sarañkamasti, Kurukuru sarañkamasti, ¿kunaraki lurtasti? ¿Kawkisa punchu sawuta?, ¿kawkisa qaputamasti?, warmisitu.	Hombre: Mientras fui a Sikasika, mientras viajé a Corocoro, ¿qué has hecho? ¿Qué es del poncho tejido? ¿dónde está lo hilado?, mujercita.
Warmi:Wiyaji sarañkamaxa, thaki sarañkamaxa, luraskaraktway. Akaxa ch'anka qaputa, quli chachajay.	Mujer: Cuando estabas de viaje, cuando estabas en caminos estuve trabajando. Esta es la hebra hilada, querido marido.
Chacha: Punchu sawusitamasa juñiru uñtata. Ch'anka qapusitamasa ina mismita. Umatamakiwa yatisi. Machatamakiwa yatisi qhincha imilla. Kuna waliraki ukasti, kawki waliraki ukasti, qhincha imilla.	Hombre: El poncho tejido, es una maraña de hilos. Tu hebra hilada, es hilo mal torcido. Se sabe que tomabas se sabe de tus aventuras, chola malagüera. Qué honroso es esto, qué orgullo es este, chola malagüera.
Warmi: Inampiki jumaxa uñisista inampiki jumaxa yajasta, purisinpacha. Ch'uqi satasitamasa, alilla satasitamasa, nayana qawaña.	Mujer:Sin motivo me odias, sin motivo te enojas, apenas llegas. Las papas que sembraste, las ocas que sembraste, estuvo sólo a mi cuidado.

La *Pkasña Julicha*

UNO.
Flor de cactus, la Julicha,
se crece por el ombligo.
Hosco del cerro blanqueado,
por las facetas del lago.

Lacia y trepadora planta,
a veces crece en la sombra,
de la casa o del qolli,
que adornan brisas canoras.

El sol, de todo bermejo,
por la mañana y por la tarde.
Está quieto en lazos de oro,
por las pircas de su canchón.

DOS.
La Julicha, se envuelve,
con cariños pastoriles.
Llevando en las mejillas,
los rubores de la aurora.

Por el pajonal aprende
y en las voces del viento.
Y en el alma de los caminos,
el *wayño* de la alegría.

Esta Julicha, tiene algo
de la tierra que tanto ama.
Por lo que el *maqta phusiri*
se la tantea por el pecho.

TRES.
Y del cerro a la pampa,
con su *waraqa* y su *phuska.*
Llenos los ojos de lago
arrea y trinca su ganado.

Toda *chancista* y *linlicha*,
se le ve en el mercado.
Ofreciendo pulpas gordas,
del color de las granadas.

Su risa brinca y ventea,
en el filo del cuchillo.
Y su bolsa se orada,
con sonidos de centavos.

CUATRO.
Tan espejeante por los días de la fiesta,
esta Julicha, flor de cactus.
Y con su reboso verde al viento
y con su pollera de castilla guinda
y su linda *llijlla* tejida en *Juli*
en la danza dislocada del color.

La Julicha flamante,
hecha una mixtura.
Huele a frutas del valle de *Omate*
derramando alegrías,
por los relinchos de su garganta.

Sus ojos vicuñeros humean erotismos
y su voz canta en *chiwanko,*
pidiendo aguaceros para sus playas.

Hay que ver la Julicha, pintada,
con frescos vahos de la chacra.
En los días cosecheros,
por los surcos del amor.

Pasada la fiesta de la Candelaria,
hace revuelos las polleras.
En el incendio de los *cacharparis,*
calentadas sus curvas por las zampoñas.

Pobrecita la Julicha , es pasto
de los chúcaros Antucos,
que con mañas turbias,
barbechan su rinconada.

Revista del Instituto Americano de Arte, Cusco, Nro: 7, 1954: 326-327.

INOCENCIO MAMANI

Janiwa Armañjamakiti

Qullu alaya jalaraktwa,
qullu aynacha sararactwa.
Inacha armamäma sasina
inamayakiwa sarnaqta.

Jichhuna khuyusipasa,
Sank'ayuna panqarapasa.
lluthuna kusisitapasa,
jumatuqpini amtayitu.

Quta lakaru sararaktwa,
jawira lakaru sararaktwa.
Inacha armamäma sasina
inamayakiwa sarnaqta.

Quta qhuxuqiripasa,
umana phullch'unitapasa.
Jawira laka jamach'impisa,
jumatuqpini amtayitu.

¿Kullku thayaru janiti uñjta?,
qulluta pamparu jalaskiri.
qutata jawiraru jalaskiri,
¿muniripa thaqtasisina?

Janiti jupata yatiqasta
munataxa munañaraki
wayllutaxa waylluñaraki,
janiwa ukañañäkiti.

Janipiniwa, yatkayätti,
qalata chuymanitamxa.
Ukataraki jachkasma
munirimaru jiwata uñjasna
nayrarurakí kuttankasma.

No se puede olvidar

He ido cerro arriba,
cerro abajo he caminado.
Pensando que podría olvidarte
y en vano deambulé.

El silbido del pajonal,
la flor del sank'ayu.
La alegría de la perdiz,
me traen recuerdos de ti.

Fui a orillas del lago,
también a riberas del río.
Pensando que podría olvidarte
y en vano deambulé.

El tronar de las olas,
la espuma de las aguas.
Las avecillas ribereñas,
traen tu recuerdo y acompañan.

¿No viste al viento tornado?,
ir por cerros y llanos.
correr del lago el río,
¿buscando su amor?

No aprendes de él,
a querer a quien se quiere.
Amar a quien me ama,
no hay porqué no ser así.

Jamás, jamás pensé,
que tenías corazón de piedra.
No sea que llores,
viendo yerto a tu amante
y tengas que volver a mí.

Wayllutaja Amtasisina

Juma sarxata ukapachasti
p'iqiñajana uywasïma
munañajampi waqaychata
chuyma wilaja umt'asisa.
P'iqiñajana uywasïma
janiti nayata jikiqtirpacha
warawarjama k'anchasina
thakinakaja qhantayata.

Munchituxaya sasakiwa
muniri chuymitaja chursma
jani armaña puyrisa
jaytanukuwaña munista.
Janiwa nayaxa jiwtayaskti
jumaru munasiwitaja
munkista uka imantaña munista
ukatwa chuymajaxa usutu.

Janipiniwa munkäti, sasina
taqi thayaru arnaqasta.
Utama thayasti
taqi kuna uñjiripilla
taqi kuna yatitapilla
munatamasa wayllutamasa.
¿Kunataksa ukhama arusta
chuymaja payt'ayañataki?.

Jani munatasa uka jaqiru
munsmawa sasina, inkañasna
janipiniwa imt'kasmati
nayaru munasiwitamxa.
Jaltu chuymanïkasinsa
juma munañanisinsa
chuymitamana utjaxa
wiñaya wiñaya pachataki.

Recordando mis amores

Cuando te ausentes
te llevaré en mi memoria
atada a mi ternura
bebiendo sangre de mi sangre.
Te llevaré en mi memoria
para que no te apartes de mí
brillarás como estrellas
que iluminan mis caminos.

Pensando que me querías
te entregué mi amante corazón
sin poder olvidarte
ahora quieres abandonarme.
Yo no puedo apagar
el amor que te profeso
quieres ocultar tu amor por mí
por eso me duele el corazón.

Que no me amas, no me quieres
a todo viento propalas.
El viento de tu casa
todo lo ve
todo lo sabe
tu amar y tus cantares.
¿Por qué hablas así
y haces dudar a mi corazón?

Sin amar a ese hombre
diciendo te amo, lo engañas
porque no podrás ocultar
el amor que me profesas.
Teniendo un corazón tan dulce
puedes determinar
para tu amor, sólo existiré yo
por toda la eternidad.

Supaya Thaya

Quta thayawa apanitu
uka supaya thaya
juyphiwa nayraqata alisinitu
utama punkumaru.

Thayapiniwa jani chuymani
tutukaru uñtata.
Khitisa chuymanikiwa
khuyapayasiri.

Jumapiniwa mistsunisna
nayaru katuqista
janiti jumasamana
kawkinkirikchïtxa.

Ukatpï jumaru munassmaxa
taqi chuymajampi
jiwañama jiwakiriktwa
quri chuymama layku.

Diabólico viento

El viento del lago me trajo
ese diabólico viento
antes me arreó la helada
a la puerta de tu casa.

El viento no tiene corazón
el viento enloquecido.
Cualquiera tiene corazón
para apearse pero el viento no.

Cuando recorre el mundo
me atrapa a mí
sino fueras tú
no sé dónde estaría

Por eso te quiero
con toda mi ternura
me muero de amor por ti
y por tu corazón de oro.

Jumampi jupampisti
yatichatjamawa
munirijarusa
chuymapa payt'ayiri
utansa pampansa
nayaru qhincht'iri.

Phichitanka

Layqa phichitanka
kunsa larch'ukista,
qhincha masimaru
larch'ukinismaxä.

P'iqisa pallallpacha
charasa k'istuñpacha,
p'isqi llawch'ukista
muru laqayata.

Jani kunana uñjasna
utaja punkutpacha
ukankiwa sasina
qurpampi irpxatista.

Qhincha masimaxa
p'iqisa pallallpacha
nayrasa wayrurpacha
hakina uñjayitu.

Gorrión

Hechicero gorrión
por qué te burlas de mí,
de tu amante malagüero
deberías burlarte.

Tu aplastada cabeza
tus patas renegridas,
mi avío te sacaste
desde ruinas de la casa.

Me he visto en la nada
en la puerta de mi casa
diciendo, *está ahí*
me trajiste un alojado.

Tu malagüero semejante
con la cabeza aplastada
con ojos rojinegros
en el camino me encontró

Tú y él
puestos de acuerdo,
a mi amada
trastornaron su corazón
en la casa y el campo
me tienen hechizado.

Qhisti qiwlla qallu

Qhisti qiwlla qallu, qutana utjiri
jamach'i.
¿Kamachasinraki janq'u uñjasta?,
nayaxalla ukhama uñjasiskirikstxa
q'arana phuchapa munawi layku.

Sank'ayütati ayrampütacha ch'apini
taqina chuymaparu ch'apintasiri
sank'ayüsinsa ayrampüsinsa
pukara qullurulla saphinchasinma.

Qantuta panqara, suma thutuma
qantuta
qhantatiruraki pantitasma
sarxiwa sasaraki, mayniru munasma
pasxiwa sasaraki, mayniru arkkasma.

Sartatajasa mayapiniwa, imilla,
wayrurütajasa mayjapiniwa
inti jalantaraki pantitasma
phaxsi jalsuraki jamp't'itasma.

Pedacito de cenizo

Pajarillo cenizo que moras en el lago.
¿Qué hiciste para volverte blanco?,
yo podría haberme visto así
por amar a la hija del corazón.

Eres *sankayu* o *ayrampo* con espinas
que pinchas lo más profundo
siendo *sankayu*, siendo *ayrampo*
en murallas y cerros forma tus raíces.

Flor de qantuta, hermoso capullo
no me confundas al amanecer
pensando que me fui, ames a otro
pensando que me marché, te vayas con
otro.

Mi despedida será una sola, cholita,
mis lamentos serán sólo míos,
no sea que en el ocaso, me confunda
y al salir la luna me quieras besar.

Jawira Qala

Nayaxa jawira qalätwa,
qulumiri qala.
Jani taykani, jani awkini, qulilitay,
jani khiti tumpasirini.

Jani taykani, jani awkini,
jani wawani,
qulilitay.
Nayjamaraki,
uñjaskasma.

Taykamasa
awkimasa,
qulilitay
ch'iwukiwa,
urpukiwa.

Piedra de río

Soy piedra de río, un guijarro,
piedra rodada del cerro.
Sin madre ni padre,
amada mía,
sin quien indague por mí.

Sin padre, sin madre,
sin hijos,
amada mía.
Ojalá que como yo,
no te veas jamás.

Tu madre
y tu padre,
amada mía,
son simples sombras,
son niebla invisible.

Atuxa Qulluna K'ayraru

Warurt'aña

K'ayra Mariyawa mistunta
Jach'a qutata mistunta.
Quri walsitata mistunta,
qullqi lluqiñitani.

Alaxpacha Awkisaru
jachapa mayisiri.
Qullu alturu makhatta,
aka wawanakataki mayisiri.

Qunqurita kayuniwa mistunta,
Alaxpacha Awkisaru.
Jachamampi ch'allxat'apxita,
aka taqi wawamawa mayisipxsma.

Chika ururuwa mistunta,
chika arumawa purinta.

Canto a la rana

En el cerro *Atoja*

Yo, la rana María he salido
del lago sagrado he salido.
En mi balsita de totora,
con ramito de plata.

Al Padre del *Alax pacha*
le he pedido sus lágrimas.
Subiendo a la cima del cerro,
fui a pedir para los hijos.

De rodillas he salido,
padre del *Alax pacha.*
Rociamos con tus lágrimas,
te pedimos todos tus hijos.

A medio día he salido,
a media noche he llegado.

Celestina Barco.

JOSÉ LUIS AYALA

Perú markana jalluski

Pirū markajana jalluski,
chuymajaraki qhataqi.
Chhaqata markana nayrapana
jalluski
llink'i tarkupxaru
ch'akanakajaraki llakitjama
k'araqiski.

Jalluskiwa, suni alaxpampana
jalaskiri jaliri thayaraki
sapa kankañaru wajcha
kankañaru anakisisa,
kuttaniri awatirinakana larusiwipa
t'asuri.

América jach'a suyuna jalluski
wawa kankañajansa wajcha
wawanakana qhirinakapansa
wawa janchipatha pisi aychapa
t'aqaraña muniri jaliri thaya.

Pacha chhaqa manqhana jalluski
jaya ayllunakansa
kawkinti jachajaxa jaqhinakaru
qurumïna.

Pacha mamana jalluski, janiraki
jalluxa t'aksarkiti.
Ukampisa uka jani tukusiri jalluxa
janipuniwa Perú jach'a markana
wilachata ajanupa chhaqaykaniti.

Llueve en el Perú

Llueve en el Perú y mi corazón
agoniza.
Llueve en los ojos de país ausente
sobre sus hombros de arcilla
y mis huesos crujen de nostalgia.

Llueve y el viento que recorre el
altiplano
marchita la sonrisa de los pastores
que regresan arreando la soledad y la
pobreza.

Llueve en América
en mi infancia y fogones de niños
pobres
que el viento quisiera arrancarles
la escasa carne que tienen en el
cuerpo.

Llueve al fondo del tiempo sideral
y en lejanas comunidades
donde mi llanto rodó a los precipicios.

Llueve y no cesa de llover en la
pachamama.
Pero esa lluvia infinita
jamás borrará el rostro ensangrentado
del Perú.

Kuttaniri jaliri thaya

Mamaya, jumatha amtasisktha
utasampitha.
Jichhäxarana wiju thayapampi
kuttaniri jaliri thayäthwa.

Jakawina jathi k´ullunakapa
jachasisa aynaqtha ukaxa
sapürutjamawa jilampi jathjitu.

¿Kawkinkisa
paqallqu sullkanakajataki
t'ant'a luririyäta uka jurnu putuxa?

¿Kunatsa ukatjama aruchirinakaxa
thanthjasi
arunakaraki jani sutinchapxiti
jarawijana saña munatapxa?

Ukampisa kutinijawa mama,
jiwawijampi allintañataki
kunaymana t'aqisitama.

Suni alaxpampa patxana jalluntiri
jayp'uxa,
Huancané markana, nayrapacha
jurnu putuna,
qhiri nakhkatayäta
suni tuqi, pacha chhaqa llakima
phichantañaki.

Viento que regresa

Madre, estoy pensando en ti
y en nuestra casa.
Soy el viento que regresa
con la brisa fresca de la mañana.

Los pesados maderos de la vida
que con dolor llevo
cada día me pesan mucho más.

¿Qué ha sido del horno
en que hacías pan
para mis siete hermanos menores?

¿Por qué de pronto los verbos
empobrecen
y las palabras no nombran
lo que quiere decir mi poesía?

Pero volveré, madre mía,
para enterrar con mi muerte
todo lo que has sufrido.

La tarde que llueve sobre el
altiplano,
en el antiguo horno, en Huancané
y enciendas el fogón para quemar
tu andina y cósmica tristeza

Awatiri Yuqalla

Punchumana llawuntata
jalluna asut'ita
uñkatista uñkataskakista.

Qinayanakaru jupha yapunakaru
awatisa /
inti jalanta qhiparu / siwsista
jani ch'ujllani, jani qhipa pachani
wankta / wankta.

Thanthanakampi llawthapita
wankta / wankta / wankarakta.

Uñkatista uñkataskakista
nayäxaru jutta qhumantista
janiraki kunjama qillqataja
yatiskthti
jachasktha ukaxa.

Niño Pastor

Envuelto en tu poncho
bajo la lluvia
me miras y miras.

Pastando nubes y quinuales /
detrás de la tarde / sonríes
sin choza ni futuro
cantas / cantas.

Abrigado con harapos
cantas / cantas y cantas.

Me miras y no dejas de mirarme
vienes a mí me abrazas
y yo no sé cómo escribo
si estoy llorando

Utajana T'uxupa

Utajaxa jisk'aki jani yäqatakïnawa
Jisk'a markatha.

Uta uyunïnawa, maya quqani, maya uta punkuni
maya uta t'uxuni kawknamti
quqanaka, qullunaka, suninaka
uñch'ukirïyätha.

Achachilajaxa sapapaki wankasirïna
sarnaqata maranakapa armañataki
Liwnura / mamitajaraki / alaxpacharu t'axsirïna
jaliri anatañanakaja lliphipiñapataki.

Qhawqha kuti payimukutaja amtaskthti
waraqunaka, thakinaka taypina
chhaqata wawa kankañaja thaqasisa.

Jichhüru utaja timuyapxatapatxa
ukawjana yaqha uta sayt'ayapxatapraki
ancha juk'ampi t´aqistha.

Sullkanakajatha jachasktha,
nayatha, utajatha, taykajatha,
jupawa t'uxuru jak'achasiwsina situ:
¡Quli wawa, mantanma, kutinxataytawa!

VENTANA DE MI CASA

Mi casa era pequeña, humilde
y provinciana.

Tenía un patio, un ciprés, un portón
y una ventana por donde
miraba eucaliptos, cerros y la puna.

Mi abuelo solía cantar a solas
para olvidar su edad
y mi madre, Leonorcita, lavaba el firmamento
para que fulguraran mis cometas.

No recuerdo las veces que me extravié
entre cactus y caminos
buscando la niñez que perdí.

Hoy que han derruido mi casa
y en su lugar han construido otra
sufro muchísimo más aún.

Y estoy llorando por mis hermanos,
por mí, por mi casa y por mi madre,
que asomándose a la ventana me ha dicho:
¡Ay, hijo mío, entra, al fin has regresado!

VIII. FÁBULAS

La fábulas en la cultura aymara son formas expresivas de una educación destinadas a transmitir modelos de conducta. Tienen el propósito de enseñar a través de anécdotas y narraciones en las que, los animales hablan, compiten y cada uno desarrolla su propia psicología, son narradas especialmente a los niños para que además de identificarse con el universo en que viven, tengan una formación llena de virtudes.

La honradez, la solidaridad, la sinceridad, la amistad y la reciprocidad están presentes en el fondo de las fábulas como principios elementales de comportamiento en una interrelación entre seres humanos, animales y su propia comunidad. Se censura tácitamente la ociosidad, la mentira, el robo, insinceridad y la ausencia de valores humanos necesarios para una permanente relación constructiva.

Por lo general, son los abuelos y padres que cuentan en la cocina un conjunto de fábulas para que los niños y jóvenes aprendan de experiencias ajenas. Son didácticas, contienen una pedagogía simple en la que es posible apreciar que el emisor del mensaje, trata de conseguir un cambio de actitud, una nueva forma de comportamiento frente a los hechos que vendrán.

Las fábulas, como en toda la literatura clásica universal, están siempre sujetas a nuevas y distintas versiones debido a que la cultura literaria aymara es esencialmente oral. Así, los narradores aprenden y cuentan enriqueciendo cada vez una ancestral herencia, en la que la ontología y la conducta humana persisten, pese a que cada vez es mucho más difícil para los aymaras, subsistir en un mundo en el que el saqueo y la usura son absolutamente legales.

GORRIÓN Y SU PINTA

Versión de Mario Franco Inojosa.

En meses de escasez de granos, *Gorrión, phichitanka,* en lengua aymara, ante el hambre que urge, cuando buche y molleja abuchean drásticos, va donde Ratón a pedirle prestado *jiwra* o *qañawa*, prometiéndole pagarle con creces en la próxima cosecha, el roedor le niega.

Gorrión varias veces ruega por el préstamo, las varias veces tiene que volver sin los granos a su hábitat.

La última vez, jugándose su caso de hambre, insolente le pide al Ratón que de todos modos les dé los granos; esta vez ya no suplica, se impone, hasta lo amenaza con el gato.

Entonces Ratón, airado le devuelve la amenaza. Increpante lo apostrofa de cantor escandaloso de encima de los techados o mojinetes desolados, perdiendo el tiempo precioso de proveerse de granos, olvidando que el año agrícola tiene meses de escasez; que vive como *chaski* sin bolsa avisando visitas o novedades ingratas, que se dá de augur en su piar haciéndose llamar por esto, *layqa pichitanka*, gorrión brujo; que camina a saltos coquetonamente sin ver que las semillas de granos se ocultan para los granívoros bajo terrones y piedrecillas, que hace riendo de celestino en amores de humanos.

Recogedor *wajcha*, huérfano de los granos caídos cuando la siembra. Cómo canta glotón y satisfecho sobre el tallo de *kinwa* a los de la *qañawa*: *p'isqi llawch'i,* en la estación del recojo de granos. Que, además, es el mal cantor, que cualquiera otra avecilla lo hace mejor. Y, ahora viéndose sin comida por su dejadez y por cantor viene a pedirle exigente, amenazando su vida con el gato, grano que ni él tiene. Que merece castigo ejemplar por ocioso y por cancionista.

Ratón, uniendo la acusación al castigo, lo ensaca a Gorrión en un costal tejido de colores naturales de la lana de llama y luego lo vota al pajar.

Mario Franco Inojosa. 1975: 23.

LA DILIGENTE PERDIZ

Versión de Mario Franco Inojosa.

Nadie sabe decir cómo Perdiz pudo haberse hecho humana para casarse con el hombre, solamente narra la fábula que hizo feliz un hogar que era enviada de los hombres con mujer.

Es de admirar la Perdiz-mujer en sus quehaceres diarios. Cómo aprovecha tan bien el tiempo para el trabajo, cómo es de ahorrativa, de la lana capsulada por la suegra para un tejido, siempre le sobra la fibra, igual con los granos para la comida.

Qué diligente es Perdiz-mujer, qué bien aliñada en terminar el surco, particularmente en la cosecha de la *kinwa* o de la *qañawa*, es sin igual.

A pesar de las cualidades que caracterizan a Perdiz-mujer, la suegra le encuentra el defecto del sueño. Ve que se duerme nomás cuando está sentada sola sobre cualquier que hacer hogareño, así, cuando hila, recompone ropas o teje en el bastidor horizontal; por eso la madre del hijo feliz, previa consulta al mágico, en el deseo de curarla propone a su vástago:

—Óyeme —hijo: Tu mujer es magnífica en todo trabajo, es capaz para todo, no creo que haya otra igual, de ahí que los hombres con mujer te envidian.

—*Hum!... así nomás es* —responde parco el hijo.

—Bueno, hijo, yo consultando el mal de sueño que aqueja a tu mujer a quien sabe, éste, me ha dicho que tiene cura el mal. Dicen pues, que este mal no está en el cuerpo sino en el ánimo, su curación es posible por medio del susto.

Y así se cura; cuando está durmiendo la enferma se le acerca uno con andar de gato acechador para no dejarse sentir, ya junto a ella se le pone de súbito las manos en los sobacos, al mismo tiempo se exclama: *¡Qan!...* El sueño huye para jamás volver.

En una de las tantas veces que Perdiz-mujer duerme al sol sobre el tejido, la suegra que anda buscando ocasión, halla feliz la circunstancia de curarla.

Se le acerca con todo cuidado, con pasos de digitígrado, junto a la Perdiz-mujer dormida, al tiempo que le pone las manos en los sobacos, exclama: *¡Qan*!...

La diligente muere ante lo insólito, conciértese en Perdiz dando gritos fatales de *¡p'isx... p'isx... p'isx!* vuela furtiva desapareciendo tras la colina cercana.

La suegra queda atónita, estupefacta. Ha perdido la más diligente mujer del hombre!

Mario Franco Inojosa. 1975: 63.

ZORRO Y ZORRINO CANCIONISTA

Versión de Mario Franco Inojosa.

En campo traviesa se encuentran Zorro y Zorrino, ambos en magnífico humor, pues habían comido abundante. Aquel comió perdices y éste, buena cantidad de *laqatus*.
Luego de bromear un poco, otro de conversar de las incidencias de la vida, se deja escuchar este diálogo.

—*Dime hermano zorrino, ¿te gusta cantar?*

—*Claro que sí.*

—Sí, he te escuchado en más de una ocasión, verdad un poco nasal, pero hay entonación, tienes gusto para cantar.

—Sí, hermano zorro, cuando no hay penas y cuando las hay también uno canto nomás. Más todavía, cuando la familia tiene yantar. Pero yo hermano zorro, como bien sabes, prefiero la danza en la noche de luna con la cabeza en el suelo y la aspergiadora de penacho. A ti también te he oído entonar dulces canciones de amor, justamente cuando estás enamorado. Lo haces muy bien, algunas veces te acompañan las hembras apasionadas, me gusta la armonía con que cantas, hermano zorro.

—*Sí hermano, como tú dices, cuando hay alegrías en el corazón y la barriga está completa.*

Verdad que también, cuando el amor cosquilla.

El zorro vanidoso no se hace rogar más prometiendo que lo hará como jamás, por algo se trata del mejor amigo. Y canta:

Wayayay, waqaqaq.

Wayayay, *waqaqaq.*

Zorrino aplaude, alaba la voz gutural de la canción aullada. Zorro, remilgón agradece fingiendo modestia, rematando su cumplido al pedir que disculpe lo afónico que está.

—*Ahora te toca a ti, dice el bocón.* Zorrino canta:

Takxatitasmay, takxatitasmay.

Takxatitasmay, takxatitasmay.

Otras gentes, ajenas a ellos que escuchan la canción del zorrino, califican de magnífica la voz y letras de la copla. Alguien precisa por ahí: *Mejor que el zorro*. Este, herido en su vanidad por los elogios al Zorrino, dando espaldas al hediondo se va todo ofendido a su cubil.

DESFIGURACIÓN DEL SAPO

Versión de Mario Franco Inojosa.

Una *qitula*, cuyas alas cancionan al volar, tantas veces vista en la pampa cosechada de granos o junto a la boca húmeda del *phuju* silente apagando la sed, confundiendo su plumaje con el color de la tierra, decidió casarse con el cielo.

Para tan trascendental acto invitaron a todas las aves que vuelan.

El día de la boda, el cielo ofreció un bello conjunto de plumas multicolores, de voces toda armonía de canciones. Están en la fiesta nupcial avícola desde la avecilla diminuta hasta la más grande, menos la tranquila y airosa *wallata*, modesta siempre, de albo plumaje, de ala manchada de negro en su avanzar de costado en costado, deja sentir su presencia a pesar de cuanta gente de plumas.

Al rato, ante la espera de los asistentes, llega la extrañada con el sapo a cuestas que lo arroja a la entrada del recinto azul, los de la boda expresan satisfacción ente su presencia.

El ave palmípeda se disculpa de su tardanza, explicando que el sapo tiene la culpa para su llegada a deshora, porque se vio obligada ante la súplica insistente, traerlo en sus espaldas por creerse aquella invitada especial a la fiesta.

La fiesta de la boda celestial de la *qitula*, después de ascender el jolgorio hasta la euforia, la danza hasta el éxtasis, con la chicha hasta el mundo espirituoso, remata con un deseo urgente de volver a la tierra.

Los asistentes al matrimonio bajan del cielo en bandadas de colores o en porciones grises.

El sapo, que desde la media fiesta duerme borracho su inesperada presencia, cuando vuelve a la vigilia, ve que ha quedado solo en el ambiente que ahora es peligroso por la altura en que está y la inseguridad del piso. Otea la tierra para buscar a la *wallata*, su única amiga cargadora que rumorea desde el verde bofedal.

El sapo lloró por su situación aflictiva. Sus ojos acuosos de lágrimas en uno de los tantos parpadeos halla una *ch'illiwa* frondosa entre otras. El hallazgo aguza el ingenio.

Arranca pajas, las ablanda mordisqueándolas tallo a tallo, luego junta las pequeñas haces, las tuerce entre palmas, hasta que hace una enorme soga, tan bien como lo hace un hombre. Amarra uno de los extremos en una mata de *ch'illiwa*, con el otro extremo se amarra en la cintura.

Seguro del buen resultado de su ingenio, desciende haciendo correr entre palmas la soga. Pero la soga se arranca y el sapo con un pedazo entre las manos, se precipitó al vacío, cayendo a la tierra con los ojos saltados de las órbitas, la boca desdentada, la barriga que fuera ligera, bolsosa, con la cabeza levantada por la hendidura de la columna y con todo el óseo molido.

Mario Franco Inojosa. 1975: 9.

PASTORA *IMILLA* Y SU DESENGAÑO

Vive una joven soltera completamente sola, entregada de entero a sus quehaceres de chacra y crianza del ganado.

En su soledad, cuando el trabajo sobrepasa sus fuerzas y el tiempo exige mayores brazos, ansía tener marido para compartir la existencia que no es otra cosa que el vivir diario de una campesina.

Una de las tantas tardes que vuelve de la chacra, halla dentro de la choza tendido sobre su cama a una joven de traje plomo con jaspes verdosos que mueve ligeramente la lengua.

La joven siente que el corazón se le llena de alegría, ante la presencia del grato visitante. Entonces éste, rendidamente le habla de amor, que hace tiempo la busca para su compañera, que es solo, que la vida soledosa acaba con uno, la soledad mata.

La *imilla* lo aceptó amorosamente, creyendo que podría ser también amada.

Al poco tiempo la vida de relaciones maritales, la muchacha un día se pregunta en el pastoreo ante la realidad de su amor nocturno, solamente, porqué mi amado únicamente viene por las noches desaparece en la mañana antes que salga el sol, todo apurado pretextando cualquier urgencia.

Ella que poco o nada sabe de la vida con marido, decide ir donde una tía viuda, hermana de su madre, a preguntarle cómo transcurre la vida de su marido.

La consultada le dice, que hay que tener mucho cuidado con el amor cuando se es joven, sola sobre todo.

Luego le da el secreto para saber quién es ese hombre que tanto la quiere solamente para las noches y huye a la luz del

sol.

—Tapas todos los huecos de tu habitación, en la parte exterior del umbral de la puerta, pones brasa en cantidad suficiente como para que al día siguiente amanezca abundante ceniza al entrar y salir, sabrás quién es ese que te quiere solamente por las noches.

Pero esa noche no vino el marido, demás lo esperó hasta la madrugada del día siguiente. Entonces se puso a observar esperanzada minuciosamente las cenizas del umbral, desgraciadamente no halló huella humana. Mas cuando se agachó para ver escudriñadora, encontró un lagarto carbonizado.

Desesperada ante el hallazgo insólito va donde la tía y le contó el resultado del consejo. La tía le dijo que había sufrido un equívoco, que su marido no era un hombre sino un lagarto.

Mario Franco Inojosa 1975: 13.

LA BELLA JOVEN Y LA VENGANZA DE UN AMOR

Versión de Mario Franco Inojosa.

Una bella joven mantenía relaciones amorosas solamente de día con un zorro, con quien conversaba durante el pastoreo.

La joven tuvo un hijo para el zorro. Los padres de la bella joven al verse sorprendidos con la llegada de un nieto, conminaron a la joven para que dijera quién es el padre de la *wawa*. Desde el principio evadió toda explicación, pero frente al asedio y tanta exigencia la bella joven habló.

Los padres requeridos como suegros por un joven de la comarca, fue rechazado como también por la hija que convivía con el zorro, pero creyéndose progenitor, lo obligaron a casarse con la joven madre.

El zorro al enterarse del matrimonio, persiguió a la madre de su hijo por todas partes, en el canchón, en el pastoreo, en la chacra, en los caminos, en fin, en todo sitio para vengarse de la joven.

Un día que la joven pastaba y cuando los jóvenes cansados dormían al lado del ganado pastando, el zorro de un mordisco mató a la joven.

Cuando el marido despertó vio que su mujer yacía muerta, el zorro le había destrozado la garganta.

Moraleja: *No hay que dormir cuando se pastea el ganado.*

IX. RADIO Y RADIO TEATRO

No hay una gran tradición en lo que se refiere a textos de teatro y radio teatro escritos en aymara. Hay teatro escrito en español y que recoge las vivencias y drama humano de la cultura aymara, pero no se le ha tomado en cuenta debido a que representa más bien mucho más a la cultura hispano criolla.

Una característica esencial del teatro en aymara está escrito por docentes de primaria en las escuelas rurales, pero son expresiones que se circunscribe especialmente a lecciones sobre determinada materia. No hay un escritor de teatro porque tampoco hay una tradición ni se cultiva éste, aún en las propias ciudades donde los inmigrantes aimaras hablan su idioma.

Un rasgo singular del teatro en aymara es el hecho de la adaptación de cuentos y narraciones para la radio difusión. Así, es posible encontrar cuentos teatralizados; es decir, que los guiones están necesariamente sustraídos de algunas narraciones más conocidas, pero que en realidad no representan una auténtica creación sino que es una adaptación de la narrativa al radio teatro.

Lamentablemente se han perdido muchos textos creados en los Núcleos Escolares Campesinos por maestros con auténtico e innato talento para el teatro. Igual ha sucedido con textos adaptados para títeres, pues a través de los diálogos de animales y personajes de la mitología, fue posible entender mejor que la cultura es una acción viva y no solamente el cúmulo de conocimientos de orden académico.

EL ZORRO Y LA PREGUNTA

PREGUNTA:¿Cierto es que tú, *tiwula*, has cargado con la oveja del tata cura?

EL ZORRO:¿Quién me ha visto? ¿Dónde me has visto? La lengua le arrancara, sus ojos le sorbiera.

¡Waqaqaqaq!

¡Waqaqaqaq!

PREGUNTA:El fiscal está hablando de puerta en puerta. *Tiwula,* ¿por qué tu cola está traposa?

EL ZORRO:Meneando para la oveja grande, meneando para la oveja pequeña.

¡Waqaqaqaq!

¡Waqaqaqaq!

PREGUNTA:Zorro, ¿porqué tu nariz está escaldada?

EL ZORRO:Tanto besar a la oveja grande, tanto haber besado a la oveja pequeña.

¡Waqaqaqaq!

¡Waqaqaqaq!

Versión de ***Rigoberto Paredes,*** *en* ***Jumampi,*** *Nro: 16, 1987.*

LARIMPI AÑATHUYAMPI: RARYU WAKICHAWI

Raryu apnaqiri: Qallatäwi. Uñt'ayasir warurt'äwi. Sikump pututump phusata.

Raryu parliri: Pankar marka, sutin raryuw jumanakatak wakichani: Aymar markasan arupa.

Rayru apnaqiri: Uñt'ayasir waruta'äwi.

Rayru parliri: Aski urupan kullakanaka, jilatanaka. Aymarmarkasan arupa wakichäw taypitpacha Juwanjilatamax aruntanipxtma, aymar markasat.

Walja muspharkañ kuñtunaka, jarawinaka,warurt'äwinak wakichatampi.

Rayru apnaqiri: Uñt'ayasir warust'äwi.

Rayru parliri: Jilatanaka, jichhurux aymar markasat parlañäni. Ukat Nilimp Ruwinampix aka utar purinipxi,jupanakarux awichapaw mä kuñt kuñtt'awätayna, ukarak jupanakax jiwasar kuñtt'apxistani.Larimpi Añathuyampi taqinis ist'apxañani.

Lari: Mama añasu kuns luraskta.

Añathuya: Laqatunak t'inqusiskta; Jumasti. ¡Wali atis laram tukutarakïtas kullakä¡

Lari: Jajay...nayax wali qamirïtalla, qarwäs uwijäs tama tamaw mä thiyat manqh'atañataki.

Añathuya: !Ay!.... Kullakä, janit may chart'ankitasma

Lari: Kun janixa, chart'anniriksmalla, sarañänicha.

Añathuya: Iyaw, mirä kullaka, sarañäni. Uka uywanakasti, kawkhat qallantañarakisti.

Lari: !Charat qallantañawa, akaw uywanakajaxa, mantmalla¡

Rayru apnaqiri: Uwijanakan jachatap ist'ayi.

Lari: Manq'animay mä thiyata¡

Añathuya: !Ay!... Axsartway, kamachäsa, mantäti janicha,¡arsaxtwa¡

Lari: Charat qallantma, manq'amaya, manq'ama¡

Añathuya: Mä pitach p'atanntäxa, mä pit p'atantä.

Rayru apnaqiri: Q'ax... siwi ist'asi.

Añathuya: ¡Ay!..nayray nayra .y....nayray nayrakunarak: ¡Ay!

Lari: Amukïma.....amukïma....¡jaqipaw ist'asini¡

Añathuya: Istasiskpansa,kunapansa...!Ay!...nayray.....

nayra...kunatatik ist'pachät aka supay....

lariruxa...laqatunak t'inqusiskpachäna... ¡Ay! nayray nayra.

Lari: Jayay...

Rayru apnaqiri: Uñt'ayasir warurt'äwi.

Rayru parliri: Kuñtu isch'ukitasamp jan llakthapisiñataki,jichhax mä suma k'uchitatayasir warurt'awist'añani. Piyritu jilataw *Suni payita mantantay,* sat warurt'äw warurt'anini.

Warur'iri:

Suni payita mantantay (Pä kuti)

suni payita mantantay

aqarapita punchituniy

Cchullunkhiyata wiskhituniy

quri ch'uspita apt'asitay

qullqi yupiña apt'asistay.

Lamar qutat mistsuntay.

Taqi chuymampi thuqt'asiñan

ch'iqa tuqiru kupi tuqiru

(thuqt'asiñäni.

Lara lara lara laray.

Primera edición radial realizada en aymara por CIPCA en Radio San Gabriel de La Paz. Publicación del texto en ***Taqiwjana*** Nro: 5, grado aymara, Proyecto de Educación Bilingüe Puno, 1986.

LIBRETO RADIAL: LA ZORRA Y LA ZORRINA

Operador: Introducción. Característica tocando zampoña y pututu.

Locutor: Radio *Pueblo de flores,* presenta para ustedes *La voz de nuestro pueblo aymara.*

Operador: Características de la presentación.

Locutor: Buenos días, hermanas y hermanos: Desde este programaLa voz de nuestro pueblo, los saluda su hermano Juan, con muchos cuentos y reflexiones de nuestro pueblo aymara.

Operador: Hermanos, hoy vamos a hablar de nuestro pueblo aymara. Para eso acá han llegado Nelly y Rubén paracontarnos un cuento que a ellos les habíacontado su abuela. La zorra (lari) y la Zorrina.Escuchemos todos.

Zorra: Doña Zorrina, ¿qué estás haciendo?

Zorrina: Estoy osando bichos. ¿Y tú? ¡Qué gorda, hermana!

Zorra: ¡Jajay! Yo soy muy rica. Tengo rebaños, rebaños de llamas y ovejas para ir comiendo de punta a punta.

Zorrina: Ay, hermana. ¿No podrás prestarme una?

Zorra: ¡Cómo no! Te la voy a prestar. ¡Vamos!

Zorrina: De acuerdo. Por favor hermana. Vamos. Esos animales,¿por qué parte hay que empezarlos?

Zorra: Empieza por la pierna. Ahí está mi ganado. ¡Entrapues!

Operador: *Se oye balar a las ovejas.*

Zorra: ¡Come no más! Empezando por una punta.

Zorrina: ¡Ay!, tengo miedo. ¿Qué hago? ¿Entro o no? ¡Tengo miedo!

Zorra: Empieza con la pierna. ¡Come nomás, come!

Zorrina: ¿Morderé de una vez? ¡Ya, morderé de una vez!

Operador: Se oye un ruido seco (de una coz): ¡Q'ajj!

Zorrina: ¡Ay! ¡Mi ojo! ¡Mi ojo! ¿Qué ha sido? ¡Ay!

Zorra: ¡Calla, pues! ¡El dueño lo va a oir!

Zorrona: Que oiga... que pase lo que sea....!Ay! ¡Mi ojo, mi ojo! ¿Para qué le habré hecho caso a ese diablo a latía zorra? Más me valía osar bichos. ¡Ay! ¡Mi ojo,mi ojo!

Zorro: *¡Jajay!*

Operador: *Característica de presentación.*

Locutor: Para no quedar tristes después de oír este cuento,ahora escucharemos una linda pieza musical: El hermano Pedro viene a cantarnos la pieza.

Cantor: *Vengo de la puna.*

Vengo de la puna (bis)

con ponchito de escarcha

con abarcas de hielo.

Traigo chuspa de oro

traigo remo de plata.

Vengo de la mar.

Bailemos de todo corazón

bailemos a la izquierda, la derecha.

Lara, lara, laray

Fuente: Texto para el 5to grado aymara, Proyecto de Educación Bilingüe, Puno, 1986. También editado en ***Taqiwjana,*** La Paz.

X. TESTIMONIO Y ASEDIO A LA REALIDAD

Resulta sumamente difícil definir la realidad total debido a que lo abarca todo cuanto existe, pero cambia constantemente. Mas de tanto cambiar es la misma; sin embargo, en un proceso dialéctico de cambio y permanencia, todo vuelve a ser sujeto de cambio. Este es el concepto que tienen los aimaras acerca de la realidad, la entienden y tratan de adaptarse a ella en la medida que les sea posible para vivir sin angustias de carácter filosófico.

El testimonio en el mundo aymara es oral y el asedio a ella, es posible gracias al entendimiento que tienen de la naturaleza, que es a la vez la madre que genera la vida y en torno a ella giran los conceptos de trascendentalidad, para así definir el rol que tiene el hombre frente al cosmos.

Un primer texto de carácter testimonial de un aymara respecto a su sentimiento humano frente al sufrimiento de Jesucristo, es el de Martín de Santa Cruz. Se trata de un extraordinario documento en el que además de aparecer una visión del mundo, es un testimonio de orden religioso y de esa manera, también un asedio a la realidad que abarca también las expresiones y creencias religiosas de las personas.

Pero también hay testimonios respecto a la realidad cotidiana y rural, dura y mágica a la vez. El texto más extenso corresponde a Mariano Larico Yujra, quien expresa su particular fe y creencia respecto a la creación del universo y las relaciones de orden ontológico que tienen los aimaras con seres vivos mitológicos.

Los aimaras se enamoran, insultan, halagan, se ponen motes e interpretan sus sueños para hacer que la realidad sea menos dura. Nadie duda que los sueños son también parte de la cultura, representan, predicen, señalan, curan, enferman; en fin, hacen que las personas se encuentren prisioneras de sus propias creencias y herencia cultural.

AKAWA UKA JAQI

Jesucristo awkisa uka yanqha jaqinaka anchawa yanqhächana anchawa cchuxrichana, anchawa wila jururuchana, qüta wilaki t'amayana juchacha umachana. Pilatospalla aka jama warakusiña uljasina, nayrapasa, jani ullasxipana; jani yaqha ullinak qhipana, kaukinä wila pataranakxipana, yanqha indionakaru wilachäna amawatawiña; aka jama yanqhachata ulljasinka, aka yanqha jaqinaka jani mämpi kunsa arusnaqaniti: yanqhachatipana chuymanakpasa t'alaxtanijpa, utt'aniwa sasina: Jesu Cristo qullana Awkisa ch'api pillumpi maya chupika mirq'i isina isit'äta uka yanqha jaqinakaru maya qhanachapita uka Pilatos Ecce Homo, sasina ullachatawina. Ecce Homo sasinka, Akawa uka jaqi sasinawa sana; akawa uka jaqi sasinsa, aka jaqi kayukaña; p'iqiña sunaqikama ullkataphiskama, ancha yanqhachatawa, janiwa jumanaka, khitisa aka jama yanqhachata ulljapisktati, aka markana kawki markansa.

Martín de Santa Cruz. Alasaya Kara aylluna. Juli markana: En: Ludovico Bertonio. Vita Christi. 1612.

Vita Christi, 1612: 388.

ÉSTE ES EL HOMBRE

Muy mal trataron aquellos malvados a Nuestro Señor Jesucristo muchas heridas le abrieron, y todo le sacaron sangre: acardenalárosle y moliéronle de manera que aún el mismo Pilatos viéndole tal como se ponía horror y espanto, que no ojos, ni boca, ni narices parecían, ni tenía rostro de ser humano, todo desfigurado y hecho un coágulo de sangre, quiso mostrarles a los indios diciendo: viéndole de esta manera maltratado esta gente malvada no hablaran más, y apaciguaran sus corazones y se sosegaran, y mostrándoles a Jesucristo con la corona de espinas, con una ropa vieja de grana desde un lugar patente diciendo Ecce Homo y diciendo Ecce Homo quiso decir Este es aquel hombre , fue como si Pilatos dijera a aquella gente empedernida; mirad a este hombre desde los pies hasta la coronilla de la cabeza muy lastimada esta: ninguno de vosotros, ni hombre alguno habéis visto a nadie de esta manera lastimado, en este pueblo o siquiera en otro.

Martín de Santa Cruz, Janansaya del ayllu Qara y Ludovico Bertonio.

JANIW KUK UÑAÑ MUNIKIRITTI

Nayax kuk uñañ yatwa, mä pusi marakiw, jichhakisktw nayas, pir wal usurmuk nayax, usrumukha, suwripartunakamp usurmukta, uka ina tukturanak qullkitu, janipiniw, ast ina wali jump'ijutaskitu, chuym akat jitkatxitu, jiwt'ayasrakitu. Ukat jilaxäpi juti, ukat chachaxapi awisi ukham:

—*Kullamamax atakimp churayasiski* —*sipï.*

Ukat sipampi:

—*Kunatrak kullaxast atakimp churayasiskapast. Jani ukaxä inwistiryuw.*

Rayuw jiwarayapxitu kimsani: jilaxamp, mamaxamp, nayampi. Utaxan ukham tusi urasan ist *¡qhunj,* may inwistitu !qhunj; jallkan, sipï. Naya jisk'astastw, mä pä maranitaw sitipï, nayax wawasktxay jisk'a k'usillupjam patar liwkattarakt, liwiqarakt, liwkattarakt, ukham nayx liwnaqitutux. Wali ch'iyar kusinarakiwa, pir uta manqhinkaptay. Ukat jayapachatä wisinunak, tataxas mantanchi. Janiw uñch'ukiñakiti, jiwxapxakiw; jiwxipï suyraxä nän ukham jaq uñjasax. Ukatx jiq'i utar pasupxitu, yaqha utaruw.

Ukat ukham näx sarnaqasktwa. Ukat jilata uñiripuniskchinxay. Mamaxampï ukham lurix, mamaxapï uñiritayn kuka, jilaxas uñirirakitaynapï. Ukatpi lilaxax uka purixa:

—*Jïnyuw ukax, imill; juma uñxatmay.*

—*Kunatakirak nä uñirist, mamaxä apt'asan jiw,* sipï.

Jani sum qullataw mamaxax; purakaw p'usuntx sipï, wali jach'a usur jaqjama, ukat näx awisasax, mamaxax ukhamaw, satapï, ukat näx janiw muniriktti kul uñaña.

Khuri chiqan mayni warmisiuta utjäna.

—*Siñura, ¿janit kuk uñxatasir*?

—*Uñxatasipi* – sas. Ñax qullayasisksxay.

—*Uñxatmay.*

Mask'allak kukitax, q'illux qullqillamp.

—*Qullq jisk'a chikiturakis imantaskixäy* —sisxay.

Tat, Yusmiyu, jupakispay jistxay. Chiqapin

jupaskataynay. Chiqapuniw imantxataynax jisk'a chikitux: Mil sin pariswiy. Ukat näx wal sustt yusparta; *Yusmiyu, kunatrat näst*...Ukat ukham uka siñurax awisxarakitaynay. Wal qullta: mä patak jil qullta.

YO NO QUERIA VER LA COCA

Yo sé leer en coca sólo desde hace unos cuatro años. Sólo ahora no más soy *yatiri*. Pero primero me enfermé gravemente. Me enfermé de sobre parto. En vano me curaron los doctores. De ninguna manera pudieron: me vino un sudor fuerte. Después el corazón se me salía hasta hacerme perder el conocimiento. Después vino mi hermano y mi marido le contó:

—*A tu hermana le está dando un ataque* —dijo.

—*¿De cómo le va a dar un ataque? No debe ser eso.*

Ha sido embestida por un rayo —le contestó.

A los tres el rayo nos había hecho perder el conocimiento: a mi hermano, a mi madre y a mí. En mi casa, a las doce horas se oyó ¡*Qhun*! Una vez me embistió, ¡*Qhun*! Dice que lloviznaba. Ya estaba chiquita: Me cuentan que tenía dos años. Como si fuera un muñequito de trapo, el rayo me tironeó de un lado a otro. Me volteaba para abajo, me volteaba para arriba, así me iba jaloneando. Dejó bien negra la cocina, pero nosotros estábamos dentro de la casa. Después de mucho rato entraron los vecinos y mi padre. *No hay que mirarlo, nos moríamos.* Mi suegra así murió, por mirar a gente como yo. Después me pasaron a una casa tiznada, a otra casa. Desde entonces yo así no más estoy andando. Mi hermano es el que realmente sabe mirar la coca. Mi mamá también lo hace. Dicen que mi mamá sabía, si, sabía mirar la coca y mi hermano también. Fue después que a él le llegó el rayo, fue después.

—Ese es un don espiritual, eso, niña. Mira tú la coca.

—¿Para qué voy a mirar yo? Si mi mamá dice que murió por eso.

No la habían curado bien a mi mamá. Dicen que se le hinchó la barriga como si fuera una persona muy embarazada. Al acordarme de eso, de lo que contaban de mi mamá, yo no quería ver la coca.

Más allá vivía una mujercita.

—*Señora, ¿no va a ver la coca?* (Es un robo).

—*Si, sé ver* —le dije. Yo entonces me estaba haciendo curar.

—*Míramelo, pues.*

Trajo no más la coquita; amarillenta, con algo de dinero.

—*El chiquito es quien ha ocultado la plata.*

En mis adentros yo rezaba: *Señor, Dios mío, que sea él.* Y realmente había sido él. El chiquito lo había ocultado. El chiquito Mil cien pesos. Y aparecieron. Entonces yo, llena de susto di las gracias: *Dios mío, ¿cómo es que yo?* Después la señora ya fue avisando. A muchos he curado. A más de cien he curado.

THOA. *Mujer y resistencia comunaria.*

Publicación de HISBOL, 1986.

CREACIÓN DEL UNIVERSO, LOS *ANCHANCHOS* EN UMBRALES DEL TIEMPO

Versión de Mariano Larico Yujra.

—¿Quién creó el mundo?

—El mundo lo creó el *Apu Qullana Awki*, antes de los incas.

Los *jintilis* amarraban a los astros. En ese tiempo había más astros, luego han ido desapareciendo. Los astros se van envejeciendo o van desapareciendo, a veces chocan unos con otros y se van formando otros cuerpos nuevos. Quienes mejor conocían el cielo, el *alaxa pacha*, eran los *amautas*, en el tiempo de los Incas. La gente común casi no conoce mucho, es difícil saber cuántas estrellas hay, es difícil contarlas, las estrellas son igual al número de piedras, así son las estrellas. De las estrellas viene la helada, hay estrellas que traen heladas muy fuertes, heladas pequeñas, hay también heladas muy pequeñitas.

En el cielo yo he visto estrellas que viajan, estrellas que pasan de un sitio a otro, se detienen y poco a poco van recorriendo. Todo está dando vueltas. El mundo da vueltas, el sol da vueltas, todo da vueltas, nosotros también ahorita estamos dando vueltas aunque parece que estamos quietos, esa silla se está moviendo también.

—¿Hay gente que vive en el *alaxa pacha*? ¿Qué pasa cuando la gente se muere?

—Bueno, hay el *alaxa pacha, manqha pacha y aka pacha*, hay tres mundos. Son distintos, diferentes, nosotros que estamos vivos, estamos hablando y viviendo en el mundo del *aka pacha*, es anterior al tiempo de los Incas. En el tiempo de los Incas había gente que sacaba oro de la *manqha pacha*, de las minas, habían muchas minas de oro, de plata, pero como los españoles eran ambiciosos, entonces dijeron lo cerraremos las minas. Todos los que conocían las minas, las cerraron con enormes piedras, palos, barro. Yo sé que cerca de *Wilakunka* y *Wancho*[80] han cerrado las puertas de las minas para que los españoles ya no entren ahí. Dentro de las minas están vivos los *anchanchus*. Los *anchanchos* vigilan el oro, la plata, que son de los aimaras y quechua, eso no les correspondía a los españoles, tampoco a los *mistis*. Muchos *mistis* también han encontrado oro, pero hay más, llena de oro está la cordillera de los Andes, llena de plata.

—¿Qué son los *anchanchus*?

—Son seres que habitan las cuevas, allí hay mucha riqueza, tienen rostros de *mistis*, son medios gringos, son como los seres humanos, también se les llaman el *Tiyu.* Los *anchanchus* son de tres clases, los *anchanchus* antiguos, son los que viven en barrancos, los *anchanchus* jóvenes, viven en cuevas y los *anchanchus* niños, en los ojos de agua. Entre ellos se comunican, se reúnen los *anchanchus*, también tienen sus fiestas, bailes, comidas, hay fechas en los que se reúnen, generalmente lo hacen a fin de año. Entonces los *anchanchus* de Bolivia vienen, se juntan con los *anchanchus* del Perú, conversan, se ponen de acuerdo y se van. Dicen que Antonio Riveros hablaba con los *anchanchus*, se peleaba, tenía ambiciones por haciendas, por casas. En *Pallalla jaqi*[81] hay una puerta de los *anchanchus*, allí me llevó mi mamá y me hizo conocer, me dijo —*Mira, esa es la puerta de los anchanchus*— me contó que la señora Julia Riveros, había sacado plata, oro, había llevado 20 campesinos, hizo abrir la puerta en *Pallalla jaqi* y llevado oro a Huancané, había un campesino que se llamaba Gregorio Tito, ese había llevado en burros oro para los Riveros a Huancané.

Un día que este Tito estaba barriendo la casa de la señora Julia Riveros, de repente había notado cuatro culebras grandes en el patio y le había dicho: *Señora, señora, ¡mire usted las culebras!, ¿las matamos?* Ella le contestó: ¡*No, no hay por qué matarlas!, para qué vas a matarlas esas culebras son de plata, son oro.* Las cubrió con sus polleras y las guardó, las culebras se convirtieron en plata. La plata, el oro de *Pallalla jaqi*, la plata de las culebras después los Riveros lo guardaron en un tapado, en paredes de su casa que eran anchas. Este Gregorio Tito había visto todo, contaba así: *En casa de los Riveros hay un tapado en las paredes.* No sé cómo será ahora, creo que si se botan las paredes seguramente se encontraría el tapado, porque es oro de *Pallalla jaqi*, plata de *Pallalla jaqi* en forma de culebras.

—¿Has visto un *anchanchu*?

—Si, he visto un *anchanchu*.

—¿Cómo es un *anchanchu*?

—Yo llegaba tarde a *Wila kunka*, al pasar por un sitio que se llamaba *Muruqullu*, vi que un *anchanchu* apareció, dije: ¡*Ahora sí que me fregué!* Me acordé que era necesario silbar para ahuyentar a los *anchanchus*, traté de gritar y tampoco podía. El *anchanchu* comenzó a sonar: *¡Chin! ¡Chin*! —*pucha dije*— *¿qué hago?* No podía verlo de frente, con el rabo del ojo no más comencé a distinguir su presencia de misti, sus pies gruesos, bajito no más, redondo, gordo con barbas relucientes. Entonces me armé de valor y dije: *¡Carajo, yo soy un aymara*! Y comencé a silbar. Poco a poco

conforme iba silbando *La cumparsita*, silbé con más entusiasmado. Poco a poco el *anchanchu* se fue apagando, luego caminé más, con más aplomo y pasé, pasé, así me salvé del *anchanchu*. Mucha gente ha visto el *anchanchu*, ha muerto, le salió sangre de la nariz, le reventó el corazón de impresión, de miedo, dice que para defenderse del *anchanchu* hay que golpear tres veces el sombrero en el brazo izquierdo, ese día de casualidad me lastimé la mano izquierda, la tenía inutilizada, dos días antes me había caído y no podía mover el brazo, por eso no pude golpear con mi sombrero.

Hay mucha gente que ha desaparecido después que ha visto el *anchanchu*, seguramente que los ha matado, degollado como a un corderito. Un día fui a recoger agua de *phuju*[82] y encontré un gallo de color rojo que estaba aleteando, lavándose, bañándose sus patas en el agua —dije— ¡*Carajo, es otro encanto!*

En el *phuju* de *Wila kunka*, cerca de mi casa encontré al gallo, de pronto cantó: *¡Kikiriki! ¡Kikiriki!* Luego vino mi hermana, entonces con la presencia de mi hermana se entró, desapareció, eso fue para que mi hermana muriera. En realidad el gallo del *phuju* de mi casa desapareció como señal de que mi hermana muriera.

Después me he salvado dos voces de *pistacos*. Una vez en *Wila kunka*, una nieta muy joven fue a visitar a uno de sus tíos y no llegaba a la casa. Entonces —dije— *bueno pues voy a buscarla, ¿qué habrá pasado?* Salí casi a las seis de la tarde y pasé cerca del cerro *Nasa q'ara*[83] y —dije— *aquí no hay anchanchus, aquí no me van a asustar.* De repente no más encontré a un hombre que estaba temblando detrás de una piedra, estaba temblando de miedo, estaba sudando, yo lo conocía:

—*Avelino, Avelino, ¡oye, qué te pasa!* —le grité. Entonces me contestó: *¡Escóndete carajo!, te vas a joder, ¡están pasando los pistacos! ¿Dónde están los pistacos?,* le pregunté. *¡Mira!, ¡levanta la cabeza!,* y eran tres *mistis* que tenían revólveres, cuchillos, mulas, en cada mula tenían un cadáver. Por eso yo dijo, esos *pistacos* vienen al campo y matan a los campesinos, como no pueden robar ganado, matan.

Los *pistacos* a los cuerpos le sacan el sebo, lo convierten después en jaboncillo, en perfume. A los hombres los convierten en jaboncillo y a las mujeres en perfume. Entonces dije: *Estoy salvado del pistaco*, le agradecí, le dije: *Avelino ¡me has salvado la vida!* Le conté que mi nieta había desaparecido, *¡Uf!* —me dijo— ni que la hayan agarrado los *pistacos*, se agarran los cuerpos, los llevan a Juliaca, luego los pasan a Lima, de allí a los Estados Unidos, regresan en jabón, en perfume.

He visto unos *mistis* ambiciosos que desenterraron una vez a un toro de piedra, esos toros que salen de *Nasa q'ara*, un toro convertido en piedra se y fueron unos *mistis* a desenterrar, a abrir la cueva. Yo no vi cómo hicieron para desterrar, sólo vi el hueco, me contaron que habían desenterrado el toro de un *anchanchu*, clarito se notaba de donde lo habían sacado, había todavía cenizas, un olor a carne quemada, hedionda. Otra vez unos mistis que les gustaban minas, cateaban minas, y habían traído bastante barrenos los dejaron en la boca mina sus instrumentos y nadie quería recogerlos porqué cómo pues también iban a sacar hasta los toros de piedra, ¿sería mucho no?, sería profanar el encanto, el mandato de los *apus*, nadie recogía los barrenos de los mistis que habían sido tragados por la cueva de los *anchanchus*.

Cuando un niño muere se va de frente al cielo, a los niños después le crecen alas, los niños convertidos en *uywiris*[84] regresan a la casa, por eso hay que encomendarles a ellos, hay que dejarle la casa, cuando uno sale a la chacra, cuando uno va al pueblo, hay que dejar cuidando a los niños *uywiris*. Los niños *uywiris* son quienes mejor cuidan la casa.

TIEMPO DE *JINTILIS, CHIRIWANUS* Y GIGANTES

—¿Cómo apareció el primer hombre sobre la tierra?

—El primer hombre apareció del fondo del cerro *Illimani*, emergió de una cueva, de un barranco, esa gente hablaba aymara, caminaba desnuda, vivía en cuevas, descubrió después el fuego, hizo la agricultura, domesticó sus animales, con el cuero de los animales y la lana se hicieron ropa y comenzaron a usar montera, vestían de esa manera, pero juntamente con ellos había venido el granizo. Esa gente es la que trajo el granizo, así he escuchado en *Wilakunka*, como apareció la gente en la tierra. Entonces cuando viene el granizo nosotros nos recordamos de ser gente que vino del *Illimani.* Ahora esa ente ya se ha muerto, todos han desaparecido pero ha quedado el granizo, cuando el granizo aparece hay que gritarle: *Viejo granizo anda vete*, con *q'urawas* hay que tirarle piedras, se tira piedras al cielo, después suena *¡qhun!, ¡qhun!* y el granizo se va, le gritamos: *Anda, vete a la apacheta, vete, vete.* Haciendo fuego el humo hacia el cielo comienza a subir, a veces se quema pasto seco y verde con guano de asno y el granizo se va no más, es que el humo lo derrite al granizo. En el fondo de ese barranco del *Illimani*, hasta ahora ha quedado una mujer con un hombre, allí esa pareja tiene la suerte de estar permanentemente joven. Cada año salen del Illimani y van hacia otros pueblos para llevar semilla, la gente que los ha visto dice que se conserva muy bien la carne de su rostro, de sus manos, de su cuerpo, dan varias vueltas por Bolivia y luego regresan al fondo del Illimani. Después también he escuchado decir que los primeros hombres que habían habitado la tierra han venido del lago Titicaca salieron un grupo de personas también desnudas. (Esto que estoy contando, la gente que vino de *Illimani* y del Titicaca, es antes que los *jintilis*). En ese tiempo no había comprensión entre los hombres, era un tiempo lleno de guerras, andaban peleando entre ellos, hay una piedra que yo conozco, se llama *Piedra eslabón*, esa piedra sirve para poder sacar el fuego. Los jintilis frotaban un pedazo de *Piedra eslabón* con otra piedra y así hacían las primeras fogatas, el primer fuego, siempre ayudados con bosta de animales que hay en los carros, con este fuego hacían sus asados de pescado, también de aves. Nosotros somos hijos de los *jintilis* en *Pallalla jaqi,* hasta ahora hay casas, ruinas de los *jintilis*, es fácil reconocer por donde han caminado los *jintilis* porque las piedras que ellos han tocado les han crecido barbas. Hay algunos barrancos donde todavía están vivos algunos *jintilis*, caminan desnudos y están en las parcialidades, *ayllus* y

comunidades. Hay un sitio que se llama *Qaquña*, allí hay enormes ruinas con puertas chiquitas, las puertas son pequeñas y dan hacia el sol, yo no he visto.

Después estos *jintilis* han tenido guerras entre ellos, después se han convertido en quechuas y aimaras. También los quechuas y aymaras han tenido sus propias tierras, ellos son los que han construido las *pukaras*, o sea las fortalezas donde se reunían con sus ejércitos para guerrear. Después de las guerras que han tenido los quechuas y aimaras se pusieron de acuerdo y dividieron sus tierras, desde el río *Ramis* hasta el Cusco, se habla quechua, del río Ramis hacia *Wila kunka*, hacia Bolivia, hablamos aymara; el río Ramis fue una línea de división. Estos quechuas y aimaras tenían sus jefes, sus curacas, cada uno tenía a su cargo 100 hombres con sus familias, en ese tiempo se le distribuía la tierra para que cada uno trabajara, no ambicionar más terrenos, después los españoles nos pusieron otras autoridades, después con los *mistis* ya han habido alcaldes, ahora hay tenientes gobernadores, a eso hemos llegado.

—¿Cuántos años hace del tiempo de los *jintilis*?

—Hacen muchos años, sería imposible poder calcular años de años, siglos enteros, porque es un tiempo que todavía no aparecieron los quechuas en el altiplano, es el tiempo que todavía no aparecieron los españoles. Los españoles son recientes, los quechuas han llegado antes, los aymaras han vivido muchos años solos, era el tiempo de los *jintilis*, ¿cuántos años serán?, es difícil calcular porque hasta la tumba de los *jintilis* cuando uno comienza a mirar, a desenterrar, lo único que se encuentra son ollitas pequeñas, cosas de oro, de plata, eso demuestra que hacen muchos años de la existencia de los *jintilis*, porque hasta sus casas han desaparecido.

—¿Ustedes conservan la tumba de los *jintilis*?

—Sí, nosotros respetamos, pero los españoles saquearon sus tum-bas, después también los mistis han saqueado, últimamente los evangelis-tas se han dedicado al saqueo de los *putukus* de los *jintilis*, pero también han muerto mucha gente al desenterrar las ollas, los enseres de los *jintilis*, dicen que lo lavan con gasolina y kerosén, han encontrado plata, oro, ropa, instrumentos. Yo conocí a un hombre que era de *Paucarcolla* que se dedica a saquear tumbas de los *jintilis*, le había entrado un polvillo amarillo por la nariz, ese polvillo amarillo le había recorrido todo el cuerpo, sería pues óxido del oro o de los metales, poco a poco su cuerpo se fue encogiendo, se han roto sus huesos, el hombre no podía morir hasta que llamó a un *almaxariri*[85] es una persona que se dedica a ayudar a morir, sólo con *almaxariri* murió.

—¿Qué otros pueblos han habido después de los *jintilis?*

—En el tiempo de los Incas llegaron los *chiriwanos*, no sé el nombre de ese Inca, llegaron por Chile, a Chile había llegado de las pampas donde la paja crece como árboles, se posesionaron de *Yana juqhu*, *Pampa Yana juqhu*, K'*uchu Amaru*, *Pampa Amaru y Qichaya*, en los cerros de *Isqiña*, tenían sus propias chacras, de allí querían atacar a los Incas, se prepararon muchos años pero no pudieron llegar al Cusco, por culpa de ellos mataron aymaras, ellos también mataron aimaras, les quitaron sus tierras.

Iban a la guerra tocando zampoñas grandes, corrían como vicuña, llevaban banderas en las manos, banderas de muchos colores, cantaban himnos de guerras, gritaban en forma infernal, eran más que agricultores, guerreros, vivían en casa de pura piedra, comían carne casi cruda, dice que así es bueno para tener fuerzas. Pero los *chiriwanos* se han juntado con los aimaras, ha quedado un baile que se llama *chiriwanos*, entraban a Huancané corriendo, salían corriendo, tocaban sus zampoñas grandes, daba miedo, los *mistis* se asustaban, igual la gente de otras estancias y parcialidades, tenían vestidos con plumas, capa blanca, pantalón corto para correr, hojotas, banderas de muchos colores, tropas de ochenta, cien jóvenes guerreros bailaban con música sonora, retumbante.

—¿Los *Chiriwanus* hablaban aymara?

—Eso no sabría decir, seguro que el idioma de su tierra, era un pueblo aislado por los aimaras, estaba esperando que lleguen sus paisanos de *Atacama* para atacar el Cusco, no sé por qué no llegarían. Yo he estado dos veces en esas tierras y ya hablaban aymara, alguno de ellos quechua también, no sé si tendrían su propio idioma. Los *urus* son parientes de los *Chiriwanos*, ellos para no ser perseguidos en tiempo de las guerras dijeron: *Mejor nos vamos a vivir al lago*, hicieron sus casas de totora y se salvaron, no sé si sus hijos existirán, nunca he visto a un *uru*, a los *chiriwanus,* los he visitado en campaña política para las elecciones, dos veces.

—¿Qué idioma tenía los *jintilis*?

—Inventaron su idioma seguro.

—¿Cuál era la talla de los *jintilis*?

—Habían dos portes de jintilis, unos eran de nuestra talla, como nosotros, hubieron *jintilis* gigantes.

—¿Gigantes, de qué porte, cómo vivían?

—Unos eran muy altos, del doble de una persona (2.30 cm.), comían bastante, hasta crudo comían de hambre los pobres, eran humildes, no les gustaba la guerra, dormían en huecos hechos en sus corrales.

El último de los gigantes se llamó José Santos Mamani,[86] era de *Wariquyu*, pintaba las casas de Huancané sin escalera, dormía en la iglesia, allí tenía un hueco con paja, papel y grandes *chanakus*, ayudaba a techar casas sin esfuerzo, entraba a las casas agachándose, su cuerpo grande necesitaba harta comida, le preparaban en la plaza con la ayuda de la población en una olla grande, tenía su mujercita que le acompañaba; en comparación, ella era bajita, cuando su mujer se cansaba de caminar al regresar a su estancia la cargaba sobre su cadera, corría dando grandes saltos, arreglaba mojinetes, capaba con dientes a los corderos, hacía adobes muy rápido, tapiales, paredes con grandes piedras, tomaba un balde de *p'isqi,*[87] con diez panes de desayuno. Le gustaba mucho tocar zampoña, lloraba cuando le molestaban los niños. Un día le habían roto la cabeza, con una flecha, con una pedrada, era tierno, capaz de llorar por cualquier cosa. LLegó a Huancané un conjunto de zampoñistas de Bolivia, un empresario de *Viacha* se lo llevó, la propaganda decía: *Venga a ver al increíble indio gigante más grande del mundo que toca zampoñas,* y la gente curiosa lo miraba, pagaban por mirarlo, sufrió mucho en su recorrido por varios países, hasta que un americano se lo compró vivo para disecarlo, se lo llevó a Estados Unidos, está disecado en Chicago, con su poncho, sus hojotas, su zampoña, le dieron a tomar un veneno y se murió, le sacaron las tripas, todos lo que se pudre, está parado en medio de un museo, así acabó el gigante, fue el último de una clase de *jintilis*.

—¿Y los padres de José Santos Mamani eran también gigantes?

—Eso no podría decir, no sé.

—¿Es posible distinguir ahora a los *chiriwanos* en Huancané?

—Ya no, han dejado de bailar porque los curas les han prohibido. Los Torres han prohibido esos bailes, los mistis han hecho desaparecer muchos bailes.

—¿Si los *chiriwanus* cantaban, conoces esa música?

—Si conozco, es música distinta, no es para bailar, es para escuchar, para correr, sabían cantar desafiando, pero también alabando a la *pacha mama*, a las comidas, al amor, a las mujeres bonitas.

PACHA, TIEMPO Y ESPACIO ANDINO, ASTRONOMÍA

—¿Qué es, qué significa *pacha*?

—Pacha significa todo lo que es la tierra, lo que son los ríos, las lagunas, cerros, *pacha* son también los caminos, las casas, los árboles, los animales, el hombre, todo es *pacha*.

Pero también es el tiempo, los días, las épocas, los años, los momentos, todo eso es también *pacha*. *Pacha* es también donde están las estrellas, el cielo, la luna, todo eso también es *pacha*, decir *pacha* es decir todo lo que existe en la tierra, todo viene de esa palabra y todo va también hacia esa palabra.

—Cuando dices —*en el tiempo de los Jintilis*— ¿qué quieres decir?

—Quiero decir todo lo que ha pasado en ese tiempo, en esa época solamente, esa vez, no después, quiere decir también que sólo vamos a hablar de la primera humanidad, nada de la de ahora.

—¿Dónde comienza el tiempo?

—El tiempo no comienza ni termina, todos los días es el tiempo, en el tiempo nacemos, en el tiempo tenemos familia, el tiempo también nos acaba a nosotros, así también pasa con los animales y con las plantas. Todos tenemos un tiempo para vivir, después nos morimos. Eso no pasa con la *pacha mama,* la *pacha mama* nos da alimentos, vivimos en su tiempo, nos da todo lo bueno que recibimos, la *pacha mama* está junto con el tiempo, cuando se hace una chacra, la *pacha mama* recibe las semillas en su vientre y el tiempo hace madurar, cuando hay lluvia, la *pacha mama* recibe el agua que es también el tiempo, no se puede llegar a saber cuántos años tiene la *pacha mama*, sería difícil conocer cuántos años tiene.

La *pacha mama*, el tiempo y el universo están juntos, no se pueden dividir, no se puede cortar lo que hay en una parte y otra, porque la lluvia viene del universo, necesita un tiempo para llegar a la tierra y después de un tiempo la *pacha mama* recibe, la guarda para hacer germinar toda la semilla y alimentos que necesita el Hombre. La *pacha mama* está al servicio de los hombres, es una madre que da todo lo que produce, en su vientre grande y hermoso están todas las semillas.

El hombre cuando muere vuelve a ser semilla. A la *pacha mama* hay que respetarla, amarla, hay que *pagarle,* hay que devolverle todos los favores que ha hecho a los hombres, al tiempo también hay que *pagarle*, hay que quererlo, hay que llamarlos, el tiempo es un anciano barbudo que está caminando por encima de unas piedras muy blancas y otra vuelta le vuelve a crecer la barba para año nuevo. En cada año nuevo el tiempo con figura de un viejo aparece con otro vestido, con otras alhajas, otro chullo, otro poncho. El año viejo se queda con la ropa vieja que deja el tiempo, a veces en las *apachetas*[88] aparecen las hojotas viejas, los bastones viejos, las barbas viejas, esas cosas no hay que manejarlas. Algunos *yatiris* saben ir a recoger al cerro para hacer sus *pagos*. El tiempo también tiene sus animales, el animal más querido del tiempo es el *titimisi* (gato salvaje), animales muy queridos del tiempo también son las luciérnagas, el búho, la lechuza, esos son animales que el tiempo se cría para distraerse.

—¿Y quién creó el tiempo?

—Al tiempo lo había creado el *Apu Qullana*, un día estaba sentado en la puerta de su choza matando las garrapatas de su ganado, entonces había dicho: *ahora los animales van a vivir un tiempo y la gente también va a ir un tiempo no más para que pastee animales, que ya están creados, voy a crear al tiempo.* Entonces había llamado del fondo de un barranco a un viejo diciéndole: *¡Tiempo, ven acá, tiempo, ven acá, tiempo ven acá!* El tiempo apareció en forma de un viejo y *preguntó: ¿qué voy hacer ahora? El Awki Qullana* le dijo*: Tú vas a ser el tiempo, irás a pastear, vas a cuidar las cosas que ya están creadas, vas a ser lo único que nunca va a morir, tú vas a hacer todo lo que yo te diga, tienes que hacerme saber cuántos años va a vivir una persona, cuántos años va a vivir un animal.* Entonces el viejito había dicho*: Los hombres van a vivir sólo 120 años, las mujeres van a vivir sólo 100 años, un caballo sólo va a vivir 15 años, un toro va a vivir sólo 20 años, una mosca va a vivir una semana, un eucalipto va a vivir 200 años, una garrapata va a vivir una semana, un jilguero va a vivir tres años.* Y así el tiempo había decidido cuántos años iban a vivir los animales, las personas y las plantas. Como ya todo está sabido cuántos va a vivir cada uno, nadie puede vivir más del tiempo fijado que va a vivir. A cada uno está esperando el tiempo porque ya nos ha fijado un plazo para vivir, nadie puede escaparse de esa fecha, para eso se había puesto de acuerdo con la muerte, le había dicho: *Muerte, tú vas a ir ahora a las casas a recoger a las personas, a quienes ya han cumplido su plazo.* Así, el tiempo es un viejito que camina por los cerros y detrás de él va la muerte. Cuando llega el tiempo que debe morirse una persona, entonces el tiempo le dice a la Muerte*: Corre, recógetelo ya*, entonces los hombres se mueren.

—¿Se puede llegar a saber cuando morirá una persona?

—Si, hay anuncios, a veces avisan los animales, los sueños, también aparecen vientos, los *phichitankas* pueden anunciar, los búhos también anuncian, los rayos también anuncian, todos estos anuncios se pueden conocer. En las estancias puede pasar volando un *qaqinkura*,[89] avisa quién va morir, también aparecen personas sin cabezas, en los ojos de agua aparecen culebras, cuando una persona se va a morir tiene mucha sed, cuando un niño va a morir cae un rayo sobre un árbol, todos estos anuncios son ciertos, todos esos anuncios hablan.

—¿Es posible evitar la muerte?

—No, un hombre había subido al alaxa pacha y había pedido diciendo: *Quiero vivir más de los años que me toca, quiero ver crecer a mis hijos, educarlos, dejar para mis padres una casa, quiero viajar y tener mucha plata. He soñado que voy a morir pasado mañana, es por eso que he venido a hablar con usted, sé que usted señor tiempo es capaz de perdonar a una persona, por eso he venido a hablar con usted. Quiero vivir más tiempo del que se me ha fijado.* Entonces el tiempo le había contestado: *Si quieres vivir más del tiempo que debes vivir, serás un condenado.* El hombre contestó: *No, yo quiero seguir viviendo con mi cuerpo y mi alma, en medio de mi familia, en mi propia estancia.* El tiempo, le contestó: *No hay para nadie plazo para vivir más de lo que está determinado.*

El hombre se regresó a la tierra y se volvió el más triste, de vuelta regresó al *alaxa pacha* y le dijo al tiempo: *He venido y quiero volverme condenado.* El hombre como ya no tenía tiempo para hablar más ese mismo momento se volvió condenado porque pasaron los tres días que tenía fijado, para su muerte.

—¿Es posible hablar alguna vez con el tiempo?

—Con el tiempo no se puede hablar nunca, los únicos que pueden ver al tiempo son los *uywiris*, son las personas que nos cuidan, que están en las casas, están rodeando las casas, así como una paloma cuida su nido, así nos cuidan a nosotros. En realidad una casa es una tapa y una tapa es un nido. Somos aves de los *uywiris*, los *uywiris* están en los cerros, en las estancias. Yo conozco los uywiris de *Mallku Ayllu*, allá hay *uywiris*, también hay en *Nasaqara*, en *Jupha chaka* hay *uywiris*, en el cerro *Puqupaka*. Los *uywiris* nos dan de comer, nos ayudan, nos visten, nos vigilaban, son como los ángeles que están vigilándonos, salvándonos de desgracias, nos colaboran para que no tengamos enfermedades, para que no tengamos desgracias, no colaboran. Por eso hay que pagar a los *uywiris*, hay que hacerles fiestas, hay que llamarlos por sus nombres, hay *uywiris* niños, adultos, hay *uywiris* viejos.

Una vez en *Wilakunka* había entrado un ratero, las personas que salieron habían ido a una feria pero habían encomendado, habían *pagado* a los *uywiris*. El ratero se había entrado por detrás de la casa y destechado la paja, había pasado al mojinete y saltado del techo al centro de la casa. Estaban las cosas de personas ausentes para robarles, en eso el *uywiri* salió de la esquina en forma de condenado, en forma de viento, comenzó a levantar al ratero, lo levantó, lo levantó más o menos diez metros de altura y lo soltó. El ratero cayó la cabeza y murió, por eso es que siempre que se viaja o se deja sola la casa, hay que encomendar a los *uywiris*.

—¿Los astros están dentro del tiempo?

—Si, también están dentro del tiempo, dentro de una capa están girando, los astros de noche brillan porque dan vueltas, en el día se retiran a sus casas, a dormir. Así es, hay muchos astros en el cielo, hay cometas, astros de todo tamaño, cada persona que nace debe elegir un astro para que la guíe, también hay que *pagar* a los astros para que puedan brillar, en la noche cuando se mira el cielo hay astros que comienzan a apagarse, eso quiere decir que la persona que haya elegido ese astro, ya se está muriendo.

—¿Cuántos astros hay?

—Eso es imposible saber, hay tantos astros como piedras hay en la tierra, no se puede contar la cantidad de astros que hay. También hay animales en el cielo, hay una llama, un oso, un perro, caminos una laguna negra, todo lo que hay en el cielo también hay en la tierra. En el lago Titicaca de noche se pueden ver los astros como un mapa, los que viajan en el lago Titicaca pueden fácilmente llegar a cualquier sitio porque viajan por los caminos que tiene el cielo.

—¿Cuántos soles hay en el cielo?

—Hay uno solo sol, un solo sol no más.

—¿Más allá de ese sol hay otros soles?

—Cómo será eso.

—Quiero decir, además de ese sol que conoces, ¿pueden haber otros soles más?

—Eso no podría decir, dicen que hay siete soles, cuando un sol se apaga el otro vuelve a encenderse, hasta ahora desde el tiempo que los *jintilis* ya se han gastado cuatro soles, faltan todavía tres, el día que se termine el último sol, ese día va a ser el juicio final.

—¿Qué cosa es un eclipse de luna?

—Eclipse de luna es cuando el sol está mandando sus rayos a la tierra y la luna se mete entre los dos, de repente se oscurece todo, poco a poco se hace oscuro, también va apareciendo la luz de cuarto en cuarto, hasta que al final todo se ve muy bien.

—¿Cuántos eclipses has visto?

—He visto tres eclipses, las dos veces que he visto eclipse se ha oscurecido un poco, tres eclipses no más he visto.

—¿Cuántas clases de eclipses hay?

—Hay eclipses de luna y de sol, el eclipse en el campo hace mucho daño, trae nevada, peste, enfermedades, los eclipses matan el ganado que recién ha nacido.

—¿Por qué hay terremotos en la tierra?

—El terremoto existe porque la tierra al dar vuelta como trompo en el cielo, de repente se tropieza o choca con algo, así se produce el terremoto, cuando se tropieza la tierra, cuando está girando, por eso es que todo se mueve, todo se abre. Los terremotos sólo existen el Lima y Arequipa, en Huancané nunca ha habido terremotos. Una vez cuando estaba en Sabandía, me pasó un terremoto, estaba yendo sobre un burro, y de repente la tierra empezó a temblar, yo me bajé del burro y el burro comenzó a rebuznar y correr, se abrió la tierra y el burro se metió en la tierra que se estaba abriendo. Pensé que en cualquier rato la tierra me iba a tragar, después de un rato otra vuelta se volvió a cerrar la tierra y el burro se quedó enterrado para siempre, los terremotos no deben existir, la gente se muere.

—¿Cómo se han formado los cerros?

—Los cerros se han formado con los terremotos, había un tiempo en que la tierra se movía mucho por el espacio, giraba muy rápido. Entonces se tropezó con muchas cosas y chocaba con otros astros del cielo, por eso se han formado las plantas, los volcanes, los cerros, eso ha sido en tiempo antes de los *jintilis*.

—¿Cómo apareció el fuego?

—El fuego apareció una tarde después que cayó un rayo a la tierra, Entonces, unos hombres se reunieron y dijeron: *Ese fuego que está cayendo del cielo nos vamos a agarrar.* Empezaron a cuidar, pastear el fuego. El fuego no se dejaba agarrar, tomaron una olla y lo agarraron al fuego, para que el fuego no se muera de hambre, le pusieron todos los días leña, bosta caca de animales, lo alimentaban Pero un día que se habían dormido, el fuego se

escapó, algunos hombres se habían quedado con un pedazo de relámpago y lo guardaron. Así había aparecido el fuego en la tierra. Ahora ya se puede cocinar, antes que no cayeran rayos era imposible cocinar los alimentos.

—¿Cómo apareció el agua?

—El agua fue lo primero que apareció, fue lo primero que hizo aparecer el *Apu qullana,* primero apareció el agua, después el fuego, al último apareció la tierra. El agua apareció con las primeras lluvias para fertilizar todo, el Apu qullana dijo: *Ahora que haya tierra, también haya agua, lagunas, mares, lagos.*

Trascripción y traducción del aymara al español de J.L.A, Lima, 1990.

80. *Wilakunka* y *Huancho*. Comunidades de la provincia de Huancané, Puno.
81. *Pallala jaqi*. Lugar donde se han perdido varias personas.
82. *Phuju*. Ojo de agua, manantial.
83. *Nasa q'ara*. Nariz pelada, lugar que no produce nada.
84. *Uywiri*. Seres que cuidan y vigilan las casas.
85. *Almaxariri*. Personas que ayudan a morir, practican la eutanasia.
86. José Santos Mamani. Campesino aymara de Huancané de gran tamaño y que fue llevado a los Estados Unidos, para estudios anatómicos.
87. *P'isqi*. Mazamorra hecha de quinua y leche.
88. *Apachita*. Cerro tutelar, la parte más alta del cerro.
89. *Qaqinkura*. Ave nocturna que grazna y anuncia la muerte de persona.

VILQUECHICO. VISIÓN DE *SISINA UYU*

Jesús Condori Huanca

CHHUXÑA QHAWA

1. SITUACIÓN.

La parcialidad de *Sisina uyu*, está situada al este de la capital del distrito de *Vilquechico,* de donde dista 9 km., en la carretera a *Cojata, Sisina uyu* – Chuxña Qhawa, está ubicada en el *ayllu Athata* del distrito de *Vilquechico*, provincia de *Huancané*, departamento de Puno. Esta parcialidad fue reconocida desde tiempos pasados.

Para tener una mejor organización, está dividida en 6 sectores:

1er. Sector *Wila khuyu* Cruz pata y *Phaxcha-khuyu.*

2do. Sector Chakarapi *y* Q´atawi qullu.

3er. Sector *Sisina uyu Machaqa khuchu.*

4to. Sector *Luqhi pampa.*

5to. Sector *Qutakhuchu pata* y *Chaka Khuchu.*

6to. Sector *Chhuxña qhawa Quebrada pampa.*

Entre los seis sectores forman una sola fuerza de unión y continuidad histórica. Conocidos antiguamente los seis sectores, constituyeron una sola parcialidad llamada *Sisina uyu Chhuxña qhawa.* Pero después se desmembraron en virtud de haber sido explotados y usurpados por gamonales y terratenientes, de 1919 hasta 1930; Darío Lucas Carpio en 1925, Francisco Morón 1920, Rosalbina de Carpio en 1925. Desde entonces, fueron vendidos con nombre de *Sisina uyu Chhuxña qhawa* y usurpados con ese nombre.

La parcialidad de *Sisina uyu Chhuxña qhawa* es centro de revolúciones sociales y culturales de la tragedia del campesino en los albores de 1918 a 1923. Durante el coloniaje los campesinos del distrito de *Vilquechico*, vivieron formando *ayllus* y *parcialidades*, fueron sometidos a una explotación cruel, pues sufrieron vejámenes, humillaciones, usurpación de bienes, despojos de tierras por los gamonales. Hemos sido explotados

económicamente, esquilmados socialmente, sometidos a prestaciones de diferentes servicios, que se hacían a los terratenientes, autoridades y vecinos pudientes.

Estuvimos explotados durante veinte años. Entonces, en 1940 los campesinos nos decidimos comprar nuestras propias tierras de las que habíamos sido despojados por los gamonales. Pero no faltó la participación como gestores de Andrés Quinto y Pedro Luque.

En la actualidad, la mayoría de los moradores somos dueños de nuestras tierras, no existe ninguna hacienda.

En 1943 Andrés Quinto Choquemamani, con sabios consejos y frases de aliento netamente campesino, vio la necesidad de la creación de una escuela, donde estudien sus hermanos de la parcialidad para llegar a ser obreros eficientes en su propio pueblo.

2. ORGANIZACIÓN POLITICA

La parcialidad tiene sus autoridades, ya sean en lo político, educativo y municipal.

Teniente Gobernador: Es quien sigue en jerarquía al gobernador, tiene las obligaciones de secundar las órdenes de comparencia al despacho del gobernador de las parcialidades, son netamente campesinos y designados por el subprefecto. Además de ellos hay otras autoridades como los tenientes escolares, quienes tienen la función u obligación de velar en cuanto a la educación, como cuidar el centro educativo durante los meses de enero a marzo; tiene que estar presente en el centro educativo 2 ó 3 veces a la semana, en cumplimiento a las órdenes del director del centro educativo.

El agente municipal y agente municipal del campo *(Marani)*: Estas autoridades tienen las mismas obligaciones con una pequeña diferencia:

— El agente municipal llamado también *alcalde* es la autoridad que cuida los pastizales y chacras de la *parcialidad*.

— El agente municipal del campo (*Marani*) se encarga de cuidar de chacras. Su obligación más importante es cumplir con los ritos religiosos a los *achachilas* y al *tata marani*.

3. ASPECTO ECONOMICO

La parcialidad es netamente agropecuaria por la formación de sus suelos, pero principalmente por el clima que es demasiado hostil para el hombre y las plantas. Las actividades principales determinantes en la economía de la parcialidad, es la ganadería como prioritaria actividad y luego la agricultura. La pequeña industria, artesanía, comercio, ocupan un plano secundario.

Poseen pequeñas parcelas y algunos animales domésticos sirven para el consumo familiar.

*Como fuentes de recursos naturales, la parcialidad posee terr*enos que son la base para la agricultura y ganadería, siendo por lo tanto, necesario orientar el cultivo de las diferentes especies de acuerdo al alcance tecnológico; es decir, utilizando maquinarias agrícolas, fertilizantes, semillas garantizadas y uso de insecticidas y funguicidas.

4. RELIGIÓN EN LA PARCIALIDAD

Hay diferentes maneras de servir o adorar a Dios o dioses. Son creyentes, celebran culto a Dios Creador, hacen ritos religiosos todos los años. De otro lado, hay un grupo de moradores que están en busca de su Dios, el dinero; a ellos no les interesa la religión y no quieren saber nada del bienestar de la parcialidad, tienen más interés por tener una mayor economía. Este grupo rechaza la religión y hablan contra los pastores católicos y animadores de la religión.

Ritos Religiosos.— La parcialidad tiene como rito religioso el pago a la lluvia (tata marani), para que le dé una buena cosecha, también tienen otro rito religioso dedicado a las viviendas (cabildos uywiris), para que cuiden y protejan la salud y alejen los males.

Rito a la lluvia.— Este rito se lleva a cabo todos los años en Santa Bárbara, San Silvestre y Candelaria.

Rito religioso en Santa Bárbara.— Para este rito tenemos personas encargadas como son: Agente municipal del campo, llamado también marani, el servidor o persona consagrado al rito llamado *qanero.*

El agente municipal del campo, es elegido faltando meses para la fecha del rito. Como costumbre, los comuneros nombran a una persona del lugar para que se encargue del cargo respectivo como agente municipal del campo llamado *marani.* A él después de elegirlo lo llevan al consejo

distrital de *Vilquechico,* para que juramente como tal para que conozcan al alcalde y le otorguen la respectiva constancia.

Es una autoridad considerada y tiene dos funciones: Cuidar y velar las chacras, pozos, pastos naturales del cerro, daños de la chacra. Y otra función es encargarse de pagar o realizar el rito a la lluvia (marani), a los cerros (achachilas). Como es costumbre, el agente municipal del campo, marani, se alista para el día del rito en Santa Bárbara, en el mes de diciembre. Para cumplir su obligación solicita permiso primeramente al servidor del rito religioso (qanero). El servidor es el que asegura las cosas necesarias para el rito, como coca, vino, incienso, azúcar, dulce, etc. Le obliga el *qanero*, al agente que compre más que el año pasado, le dice: Debemos pagar más que año pasado, para que de más cosecha y nos de más bendición el Dios.

Servidor del rito religioso *(qanero).*— El servidor junto con el agente municipal *Marani,* autoridades y vecinos en general de la parcialidad, se reúnen en el domicilio del agente municipal *Marani*, en las vísperas de Santa Bárbara. Esa noche preparan con oraciones e himnos, pidiendo que haya producción en el año venidero.

Al día siguiente todos los comuneros asisten al rito dedicado a la lluvia *marani.* El agente tiene preparado los *elementos* junto con producto de la parcialidad. La persona que llega recibe el *elemento* preparado, con mucha veneración le ofrece a la lluvia, echan al lado este, e igual al *Tata marani*, y hay otro momento de dar culto llamado *akulliyañi)* a la *pacha mama* o santa tierra. Al terminar, se dan su abrazo de buena hora con alcohol, coca, etc. Después de estos actos, en horas de la tarde, un grupo de personas acompañan al servidor del rito, el *qanero,* y al agente municipal del campo. Se dividen en dos: El agente municipal del campo y sus acompañantes se dirigen al lado este donde haya un manantial llamado phaxcha qhuyu, para pedir disculpas por los actos realizados, llevan flores de clavel, se plantan alrededor del pozo.

El Servidor, el *qanero,* y sus acompañantes llevando las ofrendas preparadas en la noche se dirigen hacia el cerro *Ñaxtu iqiña*, es el sitio más sagrado para quemar la ofrenda al *tata marani,* de rodillas piden para que hayan buenas cosechas en el año venidero.

5. MATRIMONIO EN LA PARCIALIDAD

Los cónyuges o convivientes de la parcialidad, poniéndose de acuerdo con sus familiares, realizan esta ceremonia. Como es costumbre,

los familiares del novio nombran el padrino mayor, los familiares de la novia, son responsables de designar al padrino menor.

Inicialmente ambos familiares del cónyuge se reúnen para designar a los padrinos, más o menos a las personas que tengan dinero, para que lo sirva de padrino. Enseguida, van ante la persona señalada, para solicitar que sea el padrino. Los solicitantes llevan para regalarle: panes, gaseosas, chancacas, etc. Una vez que la persona acepta el pedido, jubilosamente se piden de Dios dándose la buena hora *akulliña*. Consiste en masticar coca y tomar alcohol o aguardiente; cuando ya están en estado etílico, hablan de lo que van a hacer, conversan y señalan la fecha que ha de realizarse la ceremonia.

La fiesta de matrimonio tiene la misma costumbre antigua; es herencia de nuestros antepasados. Los pobladores de la parcialidad de Sisina uyu, para la mejor celebración de la fiesta, la realizan en los meses de mayo, junio y julio. Cuando ya tienen listos los padrinos, los cónyuges faltando semanas antes de la celebración de la fiesta matrimonial, van a *Vilquechico,* a la oficina parroquial y secretaría del consejo distrital, para gestionar la realización del matrimonio. Una vez logrado el trámite necesario, se alistan para la ceremonia matrimonial que es un día domingo.

A tempranas horas de la madrugada del domingo de la fiesta matrimonial, concurren los padrinos vestidos con los mejores trajes. Antes de partir a la capital del distrito, realizan el rito religioso llamado *t'inka* para la pareja. Después de desearse felicidades les pone la ropa nueva, el padrino mayor a los ahijados futuros; después se dirigen juntos a pie a *Vilquechico* caminando unas dos horas llegan a la capital del distrito y descansan en una de las casas, que son prestadas para descansar antes y después de la ceremonia matrimonial. Mientras tanto, los moradores de *Sisina uyu* llegan para acompañar en el día, además de los familiares de la novia *imilla wawani.* Ese día la *imilla wawani* y sus familiares cercanos, junto con el padrino menor, tienen la costumbre de gastar en compras de cerveza, licores, etc., para que consuman los acompañantes y la banda de músicos.

Más o menos a las 10 de la mañana, entran primero al consejo distrital y luego al templo San Pedro de *Vilquechico*. Después de los actos regresan al lugar de descanso, todos se dan un abrazo de *buena hora* y la banda los recibe con una diana. Es ese día jubiloso, comen a las doce del día juntos se sirven los fiambres, chalona hervida, *tunta* y *chhuñu* cocidos, papas peladas y cocidas. Después del fiambre, hacen el rito religioso *thinka,* en la que utilizan coca, vino, alcohol, etc. En ese momento también llegan los *apxatas* consistentes en dinero, bebidas alcohólicas y otros.

Terminadas las *apxatas*, los concurrentes se aprestan a tomar sus parejas, se obligan a beber licor y enseguida, la hilera de parejas bailan al compás de la música en el mismo sitio. Por último, encabezado por la autoridad principal y el teniente gobernador, salen por la plaza y calles principales bailando alegremente al compás de la banda de músicos, dando las clásicas vueltas, y en las cuatro esquinas de la plaza forman ruedas.

Después de dar las vueltas a la plaza, salen por *chhilliwa kunka* para tomar el camión que está contratado como expreso. Partiendo con bullicio, tocando la banda de músicos en ese momento, los cónyuges le piden a Dios que no cruce ningún animal por el trayecto en señal del mal augurio, es así se hace el retorno.

Las ramadas.— Una se ubica en la casa de la *imilla wawani* y otra en el domicilio del novio. En la mañana del mismo día hay personas encargadas de levantar la famosa ramada. Esta pequeña construcción que dota de una ambiente, se apoya en una pared de la vivienda o cercado, llevan dos parantes de palos resistentes adornados con ramas de *qulli* y cubiertos por encima con *qhisanas* y a ambos lados se ponen el pabellón nacional que flamea. Adentro están acomodadas las piedras en fila para que sirvan de asiento y descansar. Esta ramada según la creencia, tiene que estar frente al lado este por donde sale el sol. Una vez que llegan al anterior o habitación de la novia, de la *imilla wawani*, se bajan del camión bailando alegremente, se acercan a la ramada, piden disculpas de la santa tierra, santiguándose y besando la tierra.

De otro lado, se acercan los familiares del novio para presenciar la fiesta bailando alegremente con *pinkillus* y *tarqas* en forma de hileras. Se descansan faltando más o menos 80 a 100 metros y se espera la recepción. Los padrinos se levantan de la ramada y con mucho respeto los reciben, entregando cerveza y aguardiente para que les pase el cansancio. Se sirven rápido con todos los acompañantes, y enseguida la banda toca su *wayñu* y todos mezclados en tropa bailando, llegan juntos a la ramada.

Luego viene el momento de servirse un alimento; el más conocido es el caldo de *phatasqa* consistente en *chhuñu* entero y papas enteras, carnes frescas; en otros casos el tradicional *olla caldo* con arroz *khaja* en platos grandes de barro.

Después de quedarse unas cuantas horas se van a la casa del novio. Este suceso es en horas de la tarde. Al oscurecer viene el momento de la risa, el baile de la *wawa vila*; los cónyuges toman las velas prendidas. El padrino baila con la madrina. El costumbrista baile de *wawa vila*, consiste en abrazarse, acariciarse, enamorar y besar. Todos los rodean, no hay

espacio para ver la presentación, en este momento todos se ríen al ver este baile colosal. A continuación se llama a sus familiares para que bailen y así terminan el día. Entran a descansar a un cuarto que está separado, algunos familiares acompañan hasta horas de la noche, los resistentes en la bebida; y otros de tanto beber, se van recogiendo a sus casas alegres para recordarles que la fiesta va a seguir.

Al siguiente día nuevamente se reúnen para seguir la fiesta. Este día es el central de la fiesta. Por eso, los amigos y parientes en general, vienen con arcos de palos, que consiste en colgar panes en cadena pasados con lanas, llamado jallpaña. *Se regalan quesos, panes y fruta. Es igual que el día anterior, bailan, comen y beben.*

Al siguiente día sigue la fiesta como los días posteriores, continuando la fiesta, el *arcu jaraña*, desatar los arcos. Este día los ahijados renuevan sus respetos a los padrinos y reparten las *jallpañas* entre todos los familiares.

Boletín del Instituto de Estudios Aymaras Nro: 13. 1983.

Condori, 1983: 18-24.

CANTO Y BAILE EN HOMENAJE A LA PRODUCCIÓN

Victor Ochoa Villanueva

Cuando se han recogido todos los productos, se guardan en el *sixi* (troje) o phina (montón de papas y demás tubérculos). Esta *phina* de papas es objeto de ceremonias y festejos. Para eso la familia tiene que alistar vino, coca e incienso y *mullu t'una* (especie de soga hecha de lana de llama).

El día acordado que generalmente suele ser el día de Pentecostés, a la indicación del padre de familia, se arrodillan alrededor de la *phina* y del *sixi,* rozan a los espíritus del lugar, a la *pachamama* y a los *ispällas*, como un acto de agradecimiento por la producción. Seguidamente se liba con vino en honor de las papas, se les ofrece coca y copal. Luego envuelven la soga o *mullu t'una* alrededor de la *phina* para que no se vayan las papas a otros lugares. También ofrecen sahumerios de incienso en un brasero.

A medida que va ofreciendo vino y coca, llaman a los productos diciendo:

Ispällanaka, jutxapxma taqi tuqita, aksarkama jutxapxma jani jaytanukupxistati.

Ispällas, vengan acá de todos los lados, todos vengan a este lado, no nos dejen.

Terminado el acto, después de haber libado con vino, coca y copla, la madre de familia carga una *inkuña,* toma en un *awayu* las mejores papas y demás productos que, representarán a los demás. Comienza el baile al compás de la música de charango. Mientras unos tocan el charango, los demás bailan llamando constantemente a los diferentes productos que están lejos e invitándoles con la *istalla* (bolsa de coca), para que estos productos vengan a akullikar (mascar coca todos juntos) y así pasen a engrosar la cantidad de producción de producción que está en la *phina.* Al bailar cantan de la siguiente manera:

Mama jatha taqpacha Ispällanaka, jichhuruxa urumawa, jichhaxa thuq t'asipxma. (bis)

P'isqi t'asipxma urumawa. (bis)

Chi'ixi jawanasaka thuqt'asipxma arumawa. (bis)

Ch'iyar imilla, paqu imilla p'itikiña, chikiña, umt'aspxmathuqt'aspxma.

Taqi Ispällanaka jichüruxa uruyt'astanwa, jani armanukusipxañaniti.

Taqi chiqanakatsa akasarkama jutxapxma (bis).

Madre semilla, todos las ispallas: Hoy es tu día, ahora bailen. (bis)

Savia de quinua, grano resbaloso, habas doradas, habas grises porque es tu tía. (bis)

Papa y niña negra. Niña orneada, colorada, vistosa: Beban y bailen.

Todas las ispällas: Hoy nos festejamos, no vamos a olvidarnos. De todos los lados vengan hacia acá. (bis)

MULLU, ILLA, LLAWLLA, WAKIA

Víctor Ochoa Villanueva.

Cada variedad de animales tienen un día especial y un santo protector al que le festeja. Ciertos espíritus de la *aka pacha* (este mundo), también tienen que ver de una manera especial con la procreación del ganado, mullu.

También se denomina en algunos sitios *illa*. Es una piedra blanca, sirve como amuleto y tiene formas parecidas a las de una oveja, vaca, llama, etc. Algunos han sido fabricados en tiempos muy antiguos, otros parecen ser de tiempos recientes. Otros *mullus* no tienen figuras especiales.

Los *mullus* que no tienen forma sirven como implemento del rito para ser ofrecidos a los espíritus de los animales. Al ser utilizados, el amuleto que es una piedra se raspa haciendo caer pequeñas porciones sobre las ofrendas con el fin de agradar a los dioses y lograr bendiciones que, se plasmarán en la procreación de los animales.

Los *mullus* que tienen forma de algún animal, son considerados sagrados, por ejemplo, se cree que en ellos se encarnan los espíritus de los animales. En el *mullu* de la llama se encarnará el espíritu que tiene que ver con la crianza de estos animales; o en el de la oveja, el espíritu que vela por este animal. A estos *mullus* se les debe tener mucho respeto y conservarlos en un lugar oculto sagrado y ofrecerles pequeños ritos, a fin de que traigan muchos animales de su especie y para que no caiga ninguna desgracia sobre los animales que representa el *mullu*.

En este sentido el *mullu* o illa es para los ganados, lo mismo que la *ispälla* o productos de la chacra, llawlla.

Es un ser que vive en lugares especialmente húmedos, como vertientes o bofedales. Aparece en las noches en forma de animales domésticos y hasta en forma de rebaños. Así se habla de *waka llawlla,* entonces, se hacen tiros en este lugar para tener bastantes vacas, y se procura que las vacas no hagan daño allí. O bien, si se escucha canto de un gallo en otro lugar, quiere decir que allí hay *wallpa llawlla*, que entiende de gallinas.

Wak'a.

Es un ser que se personifica en piedras sagradas que tienen que ver con la vida de una familia, de una zona o una comunidad, en sus aspectos buenos y malos. *Las wak'a* tienen que ver de una manera especial con lo bueno y lo malo de la vida, del ganado, de las familias o comunidades.

EL KHARISIRI

Versión de Víctor Ochoa Villanueva.

En la nación aymara hay un personaje llamado *kharisiri o lik'ichiri* (degollador o extractor de sebo). Es un hombre que sabe leer y escribir. Maneja un librito de rezos y oraciones especiales de magia negra, ha recibido enseñanzas del cura. Incluso los curas proporcionan maquinitas modernas con las que los *kharisiris* extraen el sebo humano sin que se noten las heridas. Esta maquinita se coloca encima del hígado, sobre el riñón para extraer el sebo. Las personas más indicadas para ser *kharisiris* son los *mistis* que saben leer y escribir, los curas y los que trabajan con los curas.

Estos *Kharisiris* se acercan a los aymaras en lugares alejados, en la noche y los viajes. El tiempo más propicio es el mes de agosto. Su presencia se nota claramente porque provoca mala gana y profundo sueño, miedo (a veces, los cabellos se paran como crestas), porque de repente cruza en el camino algún animal. Entonces, de un momento a otro uno resulta dormido en el lugar. Estos *Kharisiris*, para realizar sus actos de maldad, toman forma de animales como perros, burros o gatos. Para hacer dormir utilizan unas campanillas pequeñas, rezos, oraciones especiales y otros medios que atraen el alma hasta que éstas pierdan sentido y duerme. Una vez dormida, el *kharisiri* puede extraer el sebo sin ningún problema.

El sebo que vale bastante dinero y se emplea para la fabricación de jabones especiales, para el engrase de maquinarias y en la confección de los Santos oleos.

CARNAVAL, RITO PARA LOS NUEVOS FRUTOS

Relato de Víctor Ochoa Villanueva

El lunes de carnaval, llamado *jisk'a anata*, pequeño juego, es el día de la *pachamama*, de las chacras y en especial de las Ispallas encarnadas en los nuevos frutos.

Desde tempranas horas, todos alistan afanosamente los objetos necesarios para la *misacha* o altar ritual. Cada familia lo hace en su casa y en su *sayaña* o en otros lugares se reúne también toda la comunidad con sus autoridades y sus yatiri en la *aynuqa* de papa nueva. Aquí explicamos la versión familiar.

Todos mirando hacia a la salida del sol, empiezan a rezar junto a las ofrendas, quien dirige la ceremonia va colocando cada don, uno por uno, sobre el papel de seda que está en la *inkuña.* Después se dirige solo hacia la piedra plana ceremonial que siempre hay en el patio de cada casa, *misa qala*, con el fin de preparar un pequeño horno de bosta, en él se quemarán los preparativos.

Una vez que el horno está preparado y prendido el fuego, el *yatiri*, mirando hacia el Oriente, invoca una serie de peticiones, pone encima del fuego ardiente el preparativo de la *misa dulce*, y sus implementos para que sean quemados. Acto seguido se retira hacia otro lugar para no molestar a la *pachamama* e invoca a las *ispälla* que vengan a comer la ofrenda. Mientras tanto, les invocado para que nos acompañen durante la vida y mantengan firme la familia. Seguidamente, se retira con dirección a la casa donde se encuentra el resto de la gente y la familia. Termina el acto con el abrazo de buena hora entre los presentes. Después de una hora de este rito ofrecido especialmente a la *pachamama* y haber adornado las casas, los padres de la familia, previa indicación minuciosa, envían a los hijos mayores y a los demás para que vayan a ofrecer pequeños ritos en las mismas chacras. Cada quien lleva la cantidad suficiente de bosta para que alcance a varias chacras; llevan consigo *juyra q'uwa, untu* y demás objetos que ofrecen y queman para las Ispällas en un horno en medio de la chacra, de una manera semejante al rito anterior.

Posteriormente, el principal celebrante echa mixtura a la chacra y la adorna con serpentina. Terminado esto, se dirige a las esquinas de la chacra, las rocía con mixtura y adorna uno de los arbustos con serpentinas

y flores diciendo: *Hoy es tu día, por eso hemos venido a festejarte, para que nunca nos dejes.* Seguidamente, se dirige a una de las plantas de la chacra a fin de recoger los primeros frutos de papas, cebada, quinua, ocas, *ulluku (papalisa)*, o de lo que sea. En caso que no hubiera frutos, arrancan algunas hojas. Toda este rito se realiza pidiendo licencia de las *ispällas*, y en medio de una serie de peticiones. Este rito se repite en todas las chacras. Se piensa que los productos recogidos son los representantes o emisarios de toda chacra.

Cuando todos los celebrantes han regresado a la casa, los productos son puestos encima de un *awayu,* una especie de manta multicolor y en sus respectivas *inkuñas*, de modo que el conjunto forma una *misacha* o altar ritual. Luego todos se ponen alrededor, siempre mirando hacia la salida del sol. Comenzando por el padre de familia hasta el último de los acompañantes, empiezan a adornar los productos, echan mixtura, ponen serpentina, flores, etc. Seguidamente *ch'allan,* liban con vino, ofrecen coca, uno por uno, invocando toda clase de protecciones, ayudas y favores. Les dicen:

Ispallanaka, jichhuruxa urumawa, akullt'asipxma, umt'asipxma.

Ispällas, hoy es vuestro día, pijchen y tomen.

Durante todo el día, constantemente van ch'allando, ofreciendo coca, vino, copal e invocando con las siguientes frases:

Wiñayansa wiñayapkamawa nanakampi chikapxata...jumawa asijatasa qipajatasa.

Ispallanaka manakampi chikapxapunma, jani jayrannukupxistati.

Nos va a acompañar toda la eternidad... tu eres mi urdimbre y mi trama. Ispallas siempre acompáñennos y nunca nos dejen.

Cada variedad de frutos durante la invocación y rito, tienen un nombre especial:

A la papa le denominan *mama jatha* (madre semilla o madre de la generación).

A la quinua y cañihua les llaman *t'alla o p'isqi t'alla,* (señora o señora *p'isqi*: quinua sancochada o guiso de quinua, que entra a todas partes del cuerpo).

A la cebada: *Phisqa qunqurin tutu,* (grano con cinco rodillas)

A las habas: *Llust'a tutu,* (grano resbaloso)

A la cebada sin cáscara*: Q'ala tutu,* (grano desnudo)

A la oca: *Apilla tata,* (padre oca).

A todos estos productos se les saluda con el nombre de *Khuturi mamani ch'uqi tapa*: nido de papa del cóndor-halcón, (espíritu protector del hogar), y se le pide: *Protege la papa, cuida bien nuestras chacra*.

Todo el día se come y toma licor. En horas de la tarde, de casa en casa, comienzan a hacer bailar a la semilla recogida. Para esto la madre de familia o la hija mayor, tienen que cargarla en una manta adornada y multicolor llamada *awayu*. Al compás de un conjunto musical mayormente de *pinkillos* hacen bailar a los productos; los bailarines danzan toda de la noche, cada familia guarda los primeros productos que se han festejado en un lugar seguro hasta los ocho días. Después pueden ser utilizados para la cocina.

DICHOS Y PENSAMIENTOS AYMARA

Recopilados por Víctor Ochoa Villanueva.

1. *Janiwa wiñaya munañani chachäkiti mä jaqixa.*
   Nunca un hombre es poderoso toda la vida.

2. *Jani t'aqhisiña munasaxa chikatanakaruxa yanapiñawa.*
   Si no quieres sufrir, ayuda a los demás.

3. *Wali k'uchisiri jaqinakaxa, juk'ampi llakinakaruwa puriri.*
   Las personas que se alegran mucho, también a muchas tristezas suelen caer.

4. *Juk'ampi qamiriptaña muniri jaqinakaxa, waxrampiwa kallxatayasiri.*
   A la gente que quiere riqueza, le salen cuernos.

5. *Phiru jaqinakaxa qurarañawa.*
   Si una persona es mala hay que desyerbarla.

6. *Uñisisiri jaqinakaxa, supayana wawanakapawa.*
   La gente que aborrece, es descendiente del diablo.

7. *Jani jiwaña munasaxa, janiwa jiwayañati.*
   Si no quieres morir, no hay que matar.

8. *Taykaparu nuwiri jaqinakaxa, anuna jilapawa.*
   Aquel que pega a su madre, es hermano del perro.

9. *Añuthiyana chhuxupaxa, qhuru jaqinakaruxa atipjiriwa.*
   El orín del zorrino vence fácilmente a la gente perversa.

10. *Chhichhillanka jiwayirinakaxa, warmirusa t'ijtayiriwa.*
    Los que matan a las moscas, ahuyentan hasta a las mujeres.

SANTOS PATRONES DE LOS ANIMALES

Relato de Víctor Ochoa Villanueva

Trinidad es considerada la santa protectora de las vacas. Por eso, para que haya procreación y no desgracias en la crianza de la vacas, los aymaras ofrecemos ritos a esta santa. Ya sea en el momento de parición o celo, se mencionan los nombres de Trinidad, San Isidro y San Marcos, con el fin de que la vaca no sea estéril.

El rito que se ofrece a esta santa, consiste en ofrecer *sahumerio de incienso*, a través de un *risiri,* (el que reza), en el templo del pueblo o en la comunidad. Se prenden velas y realiza la *aruntayasiña,* (el saludo), en honor a Santa Trinidad. Para este efecto, el interesado lleva incienso, velas, flores, agua bendita, *waraschuwa,* (platito con brasa, otras veces, la imagen de la vaca o del toro.

Si es posible antes del ofrecimiento del rito a esta santa, escuchamos la celebración de la misa y hacemos que las imágenes escuchen también misa, para luego ser bendecidas por el sacerdote. Después recién nos dirigimos hacia la imagen de Santa Trinidad, Marcos e Isidro, y juntamente con el *risiri* nos arrodillamos, nos persignamos, rezamos el Padre Nuestro, Ave María, cantamos himnos y cánticos, prendemos velas y ofrecemos *sahumerios de incienso*, uno por uno, en número de 6 a 12 veces, según la manera de ofrecer el rito que tienen el *risiri*.

Durante este ofrecimiento todos los presentes tenemos que pedir al santo o santa muchas bendiciones, que haya bastante ganado, que se enfermen. Al mismo tiempo, vamos echando agua bendita a la imagen de las vacas y toros. Terminado el acto, adornamos las imágenes de los animales, con flores, serpentinas, les echamos mixtura y agua bendita. Concluye el acto con un abrazo, el saludo de *buena hora* y el perdón de los pecados entre los presentes.

San Juan tiene poder sobre las ovejas.

San Antonio sobre las llamas y alpacas. En su fiesta se hace la *markha* o señalamiento de estos animales de una manera semejante al carnaval.

Santa Inés tiene que ver con la crianza de chanchos. El chancho, según el pronóstico y los sueños de los aimaras, es tipificado con la imagen

de la helada. Como Santa Inés tiene poder sobre este animal, en la víspera de la fiesta se dice así:

Inisa mamitaxa khuchi jikhanukunispa, juyphintirischixalla.

La Madre Inés puede soltar el chancho, entonces helaría.

Se tiene recelo sobre esta fiesta, cuando se tiene que ofrecer ritos a esta Santa, se invoca para que no mande chanchos, así se evitará la helada.

(Textos proporcionados para este libro por Víctor Ochoa Villanueva)

LISONJAS

Juan Luis Ayala Loayza.

Se trata de expresiones cargadas de ternura y siempre en comparación a la naturaleza, sus encantos o sortilegios visuales, de modo que se establece una ontología o categoría, en las que el lenguaje es directo y claro. La persona nombra, establece una relación y extraordinaria denominación para configurar una forma de definir la belleza.

— *Chijchipita*: Niña de trato suave. Atractiva, tranquila y fragante.

— *Chuyma lunthata*: Cautivadora. Embrujadora.

— *Chhiyara sullullu nayrani*: De ojos azabache. Ojos negros.

— *Jawasa panqarita*: Flor deliciosa. Flor fraganciosa. Capullo primaveral.

— *Jawira qalita*: Guijarro cautivador. Piedrita acariciada por el agua fresca.

— *Xulla chuymani lulu:* Niña de corazón delicado. Niña amante. Niña de corazón sensible.

— *Khita paqarita*: Flor fugitiva. Flor huraña.

— *Lulu*: Hermosa doncella. Niña virginal.

— *Llamphu chuyma*: Corazón sensible.

— *Misqhi sullullu*: Dulce y aromático. Lozano.

— *Muxsa aruni lulu*: Chiquilla de voz melodiosa. Niña de voz encantadora.

— *Panqarita*: Hermosa flor. Flor lozana.

— *Phanchiri qantuta*: Flor en capullo. Capullo de *qantuta*

— *Qala chuyma*: Cruel corazón. Alma dura. Insensible.

— *Quli*: Primorosa. Apreciada. Bondadosa.

— *Qulila*: Hermosura. Sentimental. Amorosa. Bondadosa. Primorosa.

— *Quña amparani:* Manos prodigiosas. Manos sublimes.

— *Quri chheqa*: Ali dorada. Alas doradas.

— *Quri kanastita*: Canastita de oro. Reliquia.

— *Quri nayrita*: Ojitos dorados. Ojitos atractivos.

— *Quri laka*: Boquita de oro.

— *Qhantati ururi*: Mi hermano lucero. Lucero del amanecer.

— *Qhitulita*: Palomita mía. Tortolita.

— *Samkachasiri lulu*: Doncella de mis ensueños. Soñadora

— *Suma panqarita*: Hermosa flor. Flor atrayente.

— *Suma phasanqalla*: Hermosa. Lozana. Reverberante. Primorosa.

— *Warawara nayrani lulu:* Niña ojos de lucero. Mirada de estrella.

— *Wari nayra:* Ojitos de vicuña. Ojos hermosos. Ojos cautivadores.

— *Wari wawa*: Vicuña tierna. Niña tierna. Criatura delicada.

— *Wayruru nayrita*: Ojitos engarzados.

MOTES E INSULTOS

Los insultos por lo general son de carácter comparativo, no hay insultos en referencia al honor personal sino más bien a la conducta humana. El insulto de hecho es grave y agraviante, generalmente se insulta teniendo en cuenta a los animales por ejemplo al sapo, el perro, el chancho que, en la cultura aymara significa, fealdad, deslealtad y suciedad.

— *Achala*: Mujeriego. Lasivo. Sensual.
— *Achala qhuchi*: Obseso sexual.
— *Achuqallu*: Escurridizo.
— *Allqa anu*: Perro pintado.
— *Allu phiqi*: Cabeza de pene. Hombre sin prestigio.
— *Allu tharwa*: Pelo duro. Hirsuto.
— *Anchu mallkha*: Angurriento. Ambicioso. Codicioso.
— *Anu phiqi*: Cabeza de perro. Despreciado. Detestado.
— *Añathuya*: Pestilente. Noctámbulo. Inexperto. Bisoño.
— *Aru achu*: Chismoso. Cuentista.
— *Arricha*: Mujer sensual. Incontinente sexual. Lasiva.
— *Asnu allu*: Pene de burro. Negro. Detestado.
— *Asnu: Torpe*. Bruto. Indócil.
— *Asnu chhuxu:* Orín de burro. Inservible. Inútil. Apestoso.
— *Asnu lijwi*: Sesos de burro. Bruto. Incapaz. Testarudo.
— *Asnu liphichi*: Inservible. Inútil. Repugnante.
— *Asnu piqhi*: Cabeza de burro. Nada inteligente. Torpe. Bruto.
— *Asnu phuru:* Inservible. Inútil. Inconsistente. Bagatela.
— *Asnu qhuruta:* Teste de burro. Detestado. Sucio. Asqueroso. Negro.
— *Asnu sinqa*: Boca de burro. Labios de burro. Jetón.
— *Chaka lawa*: Persona alta y flaca. Tranca de puerta.
— *Challwa phatanka*: Ictiófago. Panza de pescado.
— *Chanakitu*: Ultimo hijo.
— *Charcha*: Flaco. Desnutrido. Famélico.
— *Charqa pinkillu*: Persona de voz triple. Flauta rajada.
— *Chayru:* Seboso. Mezclado.
— *Chinqi chita*: Parásito de la mujer. Mantenido por una mujer o interesado en su dinero.
— *Chinqi limuniru*: Hombre que no retribuye a la mujer.
— *Chinqi liphichi:* Cuero de vulva. Hombre despreciado. Gente sin recursos.

— *Chita:* Braguetero. Que vive a expensas de la mujer. Mantenido. Incondicional seguidor de la mujer. Criado.
— *Chili kuchillu*: Ratero experto. Pillo peligroso. Navajero.
— *Chiwchi*: Inexperto. Bobo. Nada precavido. Incauto.
— *Chujchi:* Flaco. Chusco. Endeble. Raquítico.
— *Chuxu achala*: Flaco lascivo. Endeble mujeriego.
— *Churchu*: Tuerto.
— *Chhaxcha*: Traposo.
— *Chhaxcha phichilu*: Pené traposo. Pené que no engendra.
— *Chhaja*: Ronco. Afónico.
— *Chhaxwalli*: Gritón. Bullicioso. Alaraquero. Hablador.
— *Chaka thuru:* Servil. Casca-hueso. Incondicional. Adulón.
— *Chhamaka wawa*: Hijo de padre desconocido. Hijo de la fiesta.
— *Chhampa chhakuru*: Mujer de talla baja y pelona. Cabezona.
— *Chhampa sinqa:* Labios gruesos con bigote hirsuto. Jetón con bigote ralo y duro.
— *Chharki:* Famélico. Flaco. Desnutrido.
— *Chhawchhaku:* Perro faldero. Perro enano ladrador. Labrador. Escandaloso. Gritón. Alaraquero.
— *Chhina qhipi:* Glotón /a. Persona de posadera abultadas.
— *Chhinphiya:* Ano suelto: Pantalón rotoso. Traposo.
— *Chhiñi qhuruta:* Hombre de poca prestancia. Sin personalidad
— *Chhiñirara:* Piojoso. Sucio. Desaseado. Lleno de liendres.
— *Chhislli*: Seboso. Mugriento. Desaseado.
— *Chhislli williti*: Persona desaseada. Mugrienta. Sin valía. Despreciada.
— *Chhuxña wajra*: Hijo fuera de matrimonio. Hijo de casado en otra mujer.
— *Chhuxñi:* Legañoso.
— *Chhuxñi k'usilli:* Mono legañoso.
— *Chhullqu*: De párpados caídos. Sombrero de falda caída.
— *Ch'utqu*: Gente perteneciente a la cultura quechua.
— *Ch'ulla*: Monorquideo. De un solo teste. Solitario.
— *Ch'usu:* Achinado. Ojos chicos.
— *Ch'uta*: Persona del vale de pantalón partido.
— *Ch'utili:* Chico mamón. Niño engreído. Mimado.
— *Ch'uwankira*: Mujer de piernas delgadas y morena.
— *Iqiqu*: Hombre menudo. Pequeño y barrigón. Chiquiviejo. Enano.
— *Jalkiri*: Vivaz. Inquieta. Vivaracha. Interesada.
— *Jamphatu*: Sapo. Picado por la viruela. Fiero. Feo.

— *Janqhu allu:* Pene blanco. Cara deslavada. Blanquinoso.
— *Janqhu asnu*: Ignorante. Blanco iletrado. Persona de cara blanca y analfabeta.
— *Janthaka liphichi*: Pellejo que sirve para alojados.
— *Janqhu anu*: Perro blanco.
— *Jaraphi khara:* Pelado. Pobretón.
— *Jawsata anuqara*: Persona ajena a la familia o a la región. Metete. Intruso. Entremetido.
— *Jayanka:* Foráneo. Hombre de sierra.
— *Jayra phichilu:* Infecundo. Sin prole. Que no engendra. Que no procrea.
— *Jaytarata:* Abandonado por la mujer o el marido.
— *Jinkhasiri anu*: Perro ladrador. Persona que defiende a otra. Que habla por otra persona.
— *Jiqhani khara*: Lomo o espalda pelada. Pobretón. Traposo.
— *Jiqhani mata*: Lomo sucio. Mugriento. Espalda maltratada.
— *Jinchu khañu*: Oreja sucia. Hijo de padre desconocido.
— *Jinchu mata*: Orejas sangrantes. Orejas inmundas.
— *Xamakama*: Moscoso. Inexperto. Hediondo.
— *Xama llawchhi:* Que maneja las heces con las manos.
— *Xamañi churi:* Pantalón mojado con orines. Manchada por los orines.
— *Xamañi khara:* Poto pelado. Pobretón. Traposo. Desarrapado.
— *Xamañi* patilla: De nalgas abultadas. De posaderas gordas.
— *Xamañi phiya:* Posaderas huecas, rotas o traposas.
— *Xama qulitu*: Pequeña deyección. Estiércol menudo. Nudo de heces.
— *Xamatanqa*: Inservible. Asqueroso. Inútil. Detestable. Que sólo sirve para empujar deyecciones.
— *Xanchincha*: Remendado. Acolchado de harapos. Harapiento.
— *Xanchhu awila*: Vieja coquera. Vieja sucia. Vieja viciosa.
— *Xurma kuwasu:* Moco verde. Mocoso.
— *Xuña phiqi*: Mocoso.
— *Xurma juchha:* Sorbedor de mocos. Traga mocos.
— *Kanka achu:* Chismoso. Cuentista. Enredista.
— *Kapachu qhari:* Pillo que corta las bolsas.
— *Kututu:* Mujeriego. Lasivo. Padrillo. Que engendra en sus familiares. Que posee o maneja varias mujeres.
— *Khañu rinku*: Hijo de gringo en mujer campesina.
— *Khara liva:* Leva de pellejo. Pelado. Pobretón.
— *Khara liphichi:* Cara apergaminada. Cara arrugada. Pelado. Desafortunado.

— *Khara muqu:* Se les dice a los quechuas que usan pantalón a la rodilla Gente de valle.
— *Khara phatanka:* Panza pelada. Traposo. Desarrapado.
— *Khara phiqi:* Calvo. Carente de pelos en la cabeza.
— *Khara phichilu*: Pené pelado: Pobretón. Traposo. Desventurado.
— *Khara tisi*: Flaco. Famélico. Escuálido.
— *Khara waxta*: Desafortunado. Pobretón. Sin recursos económicos.
— *Qhichali*: Enfermo con diarrea. De estómago suelto.
— *Qhillu:* Hijo de padre desconocido.
— *Qhipiliku:* Carga cositas. Guarda cositas.
— *Q'anka*: Pata rajada. Curtido. Sin vergüenza. Descarado.
— *Q'anka larama:* Mozo repugnante. Mozo. Desgarbado. Sin vergüenza.
— *Q'ankalli:* Pata rajada. Cara rajada por el frío. Poca vergüenza.
— *Q'anu allu*: Pene rugoso. Falto de virilidad. Impotente sexual
— *Q'anu awila*: Vieja arrugada. Vieja seca. Vejestorio.
— *Q'ari Juancito:* Mentiroso. Embrollón. Farsante.
— *Q'ayra awila*: Mujer que se ataja de las aguas de riego o de los manantiales.
— *Q'ita paluma*: Cimarrona. Huidiza. Fugada.
— *Q'ita panqara*. Flor silvestre. Flor del campo.
— *Q'ullu:* Sin vergüenza. Tarado. Curtido. Duro para pagar deudas. Incumplido. Descarado.
— *Q'umu*: Jorobado. Escoliótico. Agachado.
— *Q'uñurasi*. Hipócrita. Solapado.
— *Q'usillu:* Mono. Melindroso. Empalagoso. Comodín. Oportunista.
— *Q'uski:* Salamero. Entremetido. Cargoso. Metete. Oficioso.
— *Q'uti*: Enano. Chiquiviejo.
— *Q'utu wallpa*: Brava como gallina clueca. Bulliciosa como clueca. Malvada.
— *Lakha mukhu:* Que vende sus terrenos. Enajena sus propiedades. Mal pensado.
— *Lampa kayu*: Pie plano. Flojo. Irresistentes. Pesado.
— *Lanlaku*: Revecero. Que juega a dos heces. Comodín. Dos caras.
— *Lanqhula:* Mujer regordete. Rechoncha.
— *Lapha qhumu:* Piojoso/a. Desafortunada. Sin recursos económicos.
— *Lapharara:* Piojoso/a. Poblada de piojos.
— *Lapha thuru*: Masca piojos. Hambriento/a. Incondicional servil.
— *Larama*: Mozo insolente. Chaval. Atrevido. Descarado.
— *Lata nayra*: Ojos de lata. Ladrón resabido. Pillo sin conciencia.
— *Lawa kayu:* Pata de pelo. Cojo.

— *Lixwi thamata:* Desconcertado. Que no razona. Sin raciocinio.
— *Linlicha:* Chica traviesa. Inquieta. Juguetona. Coqueta.
— *Liphi liphi: Pegajosa.* Melindrosa. Veleidosa.
— *Luqhi chinkana:* Loco/a. Orate.
— *Lujri:* Tragón/a. Ambiciosa/o.
— *Llamchhisiri:* Arrebata las comidas. Mete la mano a las comidas.
— *Llawkha*: Largo como la lombriz. Largo y flaco. Sin cuerpo.
— *Llintha* Jetón: Labios revueltos. Trompudo.
— *Llunkhu:* Intruso/a. Metete. Melindroso. Repugnante.
— *Llust'a qulqi:* Moneda que va de mano en mano. Mujer que cambia constantemente de marido. Descarada.
— *Manq'ata jiwata*: Muerto/a de hambre. Hambriento. Insaciable. Tragón/a. Ambicioso. Codicioso/a.
— *Manq'ata jiwata* anu: Perro hambriento. Hombre que puede entregarse por una bagatela.
— *Marka panta*: Trotamundo. Foráneo. Forastero. Sin pueblo conocido.
— *Marka tullqa:* Enamorado empedernido. Mujeriego.
— *Millasiña*: Asqueroso. Repugnante. Odioso.
— *Mich'a awila:* Vieja miserable. Angurrienta. Avarienta.
— *Misti kalsuna:* Mujer que ha vivido con mestizos. Atrevida. Insolente.
— *Misti muniri*: Enamorada o mujer de mestizos. Mujer que desea un mestizo por marido.
— *Muqu*: Enano. Bajo de talla. Bajo y regordete.
— *Muqu tunasa*: Chiquito y gordito.
— *Muqu turillu:* Hombre bajo de talla y bravucón.
— *Mula*: Estéril. Improductiva. Que no pare. Mujer del cura.
— *Mula lunthata*: Abigeo atrevido. Abigeo valiente.
— *Muntu khipi*: El que lleva noticias o chismes y cuentos. Sabelotodo.
— *Mursilla*: Mujer que vive con diferentes hombres. Inmoral.
— *Muru asnu:* Que nada entiende. No entra en razón. Sin nombre. Desconocido.
— *Mut'u:* Mujeriego. Morrueco. Que convive con varias mujeres.
— *Muyunkichi:* Trotamundos. Andariego/a. Vagabundo/a. Que va de casa en casa, de pueblo en pueblo.
— *Nasa chunta:* Nariz puntiaguda. Respingada.
— *Nasa ch'aka:* Nariz huesuda. Narigón/a. Loro/a.
— *Nasa mata:* Nariz sucia. Nariz lastimada o herida.
— *Nasa muthu:* Nariz cortada. Corto/a de nariz. Ñato/a.
— *Nasa palta*: Nariz grande y pronunciada. Nariz gruesa.

— *Nasa tuquru*: Nariz desarrollada, de fosas nasales muy abiertas.
— *Nasa wich'uña*: Nariz afilada. Nariz puntiaguda.
— *Nayra t'uxu*: Tuerto.
— *Ningra k'istuña:* Mujer de rostro ennegrecido.
— *Ningra q'apiru:* Cara tiznada.
— *Nina allu:* Incontinente sexual: Pené insaciable. Pené ardiente.
— *Nina:* Cara rojiza. Cabellos rubios o colorados.
— *Nina qhuchi*: Cerdo colorado.
— *Nina wiya*: Chismoso. Enredista. Cuentista.
— *Ñuñu khipi*: Senuda.
— *Ñuñu pulsa:* De senos caídos o vacíos.
— *Uqi:* Sin prestigio. Desconocido. Ignorado.
— *Urqu*: Mujer varonil. Mujer que ignora sus quehaceres. De trato duro.
— *Usqullu:* Huidizo. Escurridizo. Insociable. Cobarde.
— *Pankataya awila*: Vieja escarabajo. Vieja mal trajeada. Vieja de traje oscuro.
— *Pupuyu:* Orate. Demente.
— *Purapa chhiña;* Revecero. Traidor. Que juega a dos ases. Insincero. *Phallpa:* Desdentado.
— *Phatanka itu*: Barrigón. Panzón.
— *Phatanka khara:* Pelado. Pobretón. Sin bienes. Hambriento.
— *Phatanka q'uchu*: Barrigón. Panzón. Insaciable. Tragón.
— *Phichi:* Perro faldero. Perrito bravo.
— *Phichitanka:* Saltador/a. Ágil.
— *Phillillu:* Mujer que va de hombre en hombre.
— *Phiña anu*: Perro bravo. Persona que defiende a otra por paga.
— *Phuchkita:* Mujer alegre. Bailarina. Inquieta. Laboriosa.
— *Phuyuli:* Silbador. Salido de la niebla.
— *P'ixuti:* Chiquiviejo. Enano. Panzón.
— *Qachu achala*: Lujuriosa. Sensual. Lasiva.
— *Qachu* lulu: Amanerado. Amujerado. Afeminado. Cobarde.
— *Qachu khara*: Lesbiana. Varonil. Mandona.
— *Qachu q'uchi:* Incontenible sexual. Ardiente.
— *Qala chuyma*: Insensible. Inconmovible. Poco amorosa. Indolente.
— *Qala kampana*: vocinglero. Alaraquero. Gritón.
— *Qala kapachu*: Guerrero. Luchador, que porta piedras en la alforja o bolsa. Peleador a pedrada.
— *Qala tatitu:* Falso ídolo. Hombre insensible. Inconmovible.
— *Qapu tisi*: Carrizo del huso. Flaco y delgado.

— *Qarachi*: Sarnoso. Escamoso.
— *Qarwa*: Insulto. Descortés. Poco sociable. Desatento. Ignorante.
— *Qarwa jiniti*: Hombre pastor o arreador de llamas.
— *Qarwa kayu*: Pies defectuosos, que presentan dos dedos.
— *Qarwa kunka*: Mujer de cuello largo. Esbelta.
— *Qarwa nasa*: Nariz partida. Leporina/o.
— *Qarwa* nayra: Ojos grandes y saltantes. Ojos hermosos.
— *Qawi phichilu*: Pené que no se erecta.
— *Qillqiri:* Tinterillo.
— *Qinay wawa*: Niño, joven que no razona, sin juicio.
— *Qulu:* Hombre chiquito y gordito. También se aplica a la mujer.
— *Qulti*: Cabellos apelmazados. Niño con pelotas de pelos.
— *Qunquri khara*: Rodillas peladas, descubiertas, se dice a los habitantes del valle, que usan pantalones cortos.
— *Qurilasu:* Abigeo baquiano. Jinete cantor y raptor de mujeres.
— *Quri piku*: Pico de oro. Parlanchin. Hablador.
— *Quri sillu*: Ladrón resabido. Uñas de oro. Ratero experimentado.
— *Ququrichi:* Gallo, que maneja varias mujeres.
— *Quytu k'ispiñu*: Mujer de cara negra.
— *Qharita*: Cara cortada.
— *Qhulitu*: Mujer u hombre enana/o.
— *Qhulitu (j'ama):* Monjoncito. Mujercita u hombrecillo.
— *Qhupu*: Escoliótico. Jorobado/a.
— *Q'achqa jamplatu:* Fiero como el sapo.
— *Q'achqa phichilu:* Fiero. Pené con huecos por la viruela.
— *Q'atitata manq'iri:* Dícese a los hombres que comen sin realizar algún trabajo.
— *Q'ili misitu*: Persona friolenta que busca el calor del fogón.
— *Q'illa paloma*: Mujer de cara ceniza.
— *Q'incha*: Salada. Maldita. Mal agüera.
— *Q'ititi*: Niño o persona que anda con diarrea.
— *Q'incha arricha*: Prostituta. Mujer que tiene una conducta discutible.
— *Q'irki*: Aspero en su trato. Insociable. Burdo.
— *Q'ulluta:* Falto de uno o más dedos. Infecundo. De testes hueros.
— *Q'urutiru*: De testes grandes. Padrillo.
— *Q'uruta khipi:* De testes grandes.
— *Q'uchi*: Sucio/a. Desaseado/a. Mujer que se entrega a cual quiera. Ramera. Prostituta.
— *Q'uchi arricha*: Prostituta. Insaciable sexual. Ardiente. Que persigue a los hombres.

— *Q'uchi awatiri:* Pastor de cerdos. Es menosprecio para un joven o para un hombre.
— *Q'uchi xama*: Excremento de chancho. Inservible. Inútil de poca valía.
— *Q'uchi jiniti:* Jinete de chanchos. Pastorcito de cerdos.
— *Q'uchi lapha*: Chico gordo y panzón.
— *Q'uchi larama*: Mozo inmundo.
— *Q'uchi liwata*: Ocioso. Mantenido.
— *Q'uchi mursilla*: Mujer insaciable. Obsesa sexual.
— *Q'uchi phiqi:* Cabeza de cerdo. Aplicase a la persona de rasgos fisonómicos parecidos al chancho, por la cabeza, los dientes, la cara, pelos y ojos. Bruto, incapaz de asimilar conocimientos.
— *Q'uchi qhitu*: Que degüella chanchos. Matancero de chanchos.
— *Q'uchi qhuruta*: Teste de chancho. Inservible. Inútil. Despreciado.
— *Q'uchi santa*: Dientes de chancho. Colmillo de cerdo.
— *Rajchi*: Zalamera/o.
— *Rapa siska*: Ladrón. Ratero.
— *Sallqa:* Bribón. Engañador/a. Mentiroso/a. Saltarín.
— *Sampha:* Patas tuertas. Pies torcidos. Patón.
— *Santu likhi*: Fabricantes de santos.
— *Sapa tunqu*: Hijo único. Hijo solo. Engreído. Benjamín.
— *Sixtiti*: Enclenque. Debilucho. Flaco.
— *Sira muq'i:* El que sigue a otra persona incondicionalmente oliendo sus cuescos.
— *Suxu*: Agusanado. Inconsistente. Fofo. Débil. Mal alimentado.
— *Suxu awila*: Vieja flaca. Vieja débil. Vieja sin cuerpo.
— *Suxta tachu*: De seis dedos, ya sea en los pies o manos.
— *Such'i sunqha:* Bigote de *suche.* Bigote ralo e hirsuto.
— *Sullu:* Aborto. Feto. Friolenta/o. Mal formada/o. Prematuro/a. Tembleque.
— *Sunqha:* Perro lanudo. Bigote. Barba.
— *Supaya:* Diablo. Endiablado. Travieso. Insoportable. Maldito.
— *Supay qallu*: Cría del diablo. Diablillo. Insoportable. Intolerable. Travieso.
— *Supay wawa*: Hijo del diablo. Hijo maldito.
— *Tampu janthaku:* Tendido o piso de alojamiento. Todos se acuestan con ella.
— *Tampu lip'ichi:* Cuero o tendido para acostarse. Colchón de burdel.
— *Tarwi q'upa*: Consumidor de *tarwi.* Comilón de *tarwi.*
— *Tataku. Tatakitu*: Hombre pesado. Hombre incomprensivo. Testarudo.

— *Tatirata:* No logrado. No completado. Frustrado.
— *Tiqiru*: Hombre bajo y rechoncho. Enano regordete.
— *Tisi tisi*: Persona muy flaca. Escuálida.
— *Titi*: Monito. Monigote. Ojos garzos.
— *Titi misi*: Persona de ojos garzos.
— *Tuxu*: Sucio. Desaseado. Mugriento.
— *Tuxlu:* Que suena mal. Mal sonante. De voz ronca.
— *Tutu*: Falto de dedo/s.
— *Tuskara achachi*: Dícese de Judas. De dos caras. Traidor.
— *Tutili muru:* Chiquilla de pelo corto y embrujadora. Pícara. Coqueta.
— *Thaxa niñita*: Mujer morena orgullosa.
— *Thantha k'usillo:* Joven traposo. Harapiento. Desarrapado.
— *Thantha phiqi*: Desmemoriado. Olvidadizo.
— *Thantha rosario*: Cucufato. Rezador.
— *Thantha sikuri:* Sikuri mal vestido. Sikuri mal trajeado. Joven traposo.
— *Thuqurapita*: Que se presta a bailar en cualquier conjunto o fiesta. Comedido para bailar. Bailarín barato.
— *Thuxsa imilla:* Pestilente. Hedionda. Apestosa.
— *Thulu nasa:* Nariz de marlo. Nariz abultada.
— *T'axlli ajanu:* Carantón/a. Cara aplanada.
— *T'axlli kandadu:* Cara que semeja a un candado.
— *T'ampa:* De cabellos apelmazados.
— *T'apla simpiru:* Sombrero viejo de alas caídas. Sombrero faldón.
— *T'awra pusala:* Barbón.
— *T'ixita:* Embutido. Recosido.
— *T'isku t'isku*: Salta monte. Chico/a, saltarín/a. Que camina a saltos. Inquieto/a.
— *T'uxu:* Hueco. Tuerto.
— *Uñisi k'uru:* Envidiosa/o. Malvado/a. Tirano/a. Que aborrece a todos.
— *Uskachu:* Amamantado. Que mama de cualquier madre. Mantenido.
— *Usllu:* Entenado. Hijastro.
— *Uywalla:* Amamantado. Adoptivo. Criado. Mantenido.
— *Uywalla q'uchi:* Cerdito amamantado. Cerdito criado en casa. Mantenido con restos de cocina o comedor.
— *Wajchalli:* Tonto. Pasmado. Taimado.
— *Wajcha phichilu:* Oportunista para aprovecha los bienes de la mujer. Vividor a expensas de la mujer.

— *Wajcha phukitu:* Viuda alegre. Olla abandonada.
— *Waxra khipi*: Cornudo. Adornado por la mujer. Traicionado.
— *Waxra wawa*: Hijo de casado en otra mujer.
— *Waxtana:* Tonto útil. Grandazo y tonto.
— *Waka nasa:* Nariz de vaca.
— *Waka nayra*: Ojos de vaca. Grandes y dormidos.
— *Waka phaphallu:* Pezuña de vaca, inservibles.
— *Waka phuru*: Frío, insensato, distraído, poco servicial.
— *Wakhana:* Tonto. Larguirucho. Pescuezo largo.
— *Wallpa:* Sin orejas como de gallina. Fácil para entregarse a los hombres. Que vive con su pariente cercano.
— *Wallaqi:* Hombre caldeado. Hombre que bulle de alegría.
— *Wanu chara imilla:* Chica de piernas sucias. Piernas sin lavar. Piernas mugrientas.
— *Wank'u:* El que vive o se casa con su pariente cercano/a.
— *Waranqani*: Millonario. Ricachón. Afortunado. Que dispone de dinero.
— *Warxata:* Cabezón. Cabeza sebosa. De cuello rollizo. Regordete.
— *Wayru achala:* Cerdo padrillo de pelo rojizo. Mujeriego de pelo rubio.
— *Wayruru:* Rojinegro. Ojos ensangrentados.
— *Wixru: Torcido.* Chueco. Cojo. Rengo
— *Wixru laka:* Boca torcida.
— *Wila achaku*: Hombrecillo de tez rojiza.
— *Wislla/u: Patichueco.* Cambo.
— *Withu q'ullu*: Mujer disipada.
— *Waka phiqi*: Cabezudo. Cabezón. Testarudo.
— *Yawri phichilu*: Hombre de pene delgado. Pene afilado. Mujeriego.

INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS

Juan Luis Ayala Loayza

Todas las personas se sienten influenciadas por sus sueños y hay también quienes los interpretan para conocer el futuro. Resulta que cada persona sueña de diferente manera a la otra, pero no se puede realizar una interpretación válida para cualquier persona, nosotros nos circunscribimos, en este caso, a la cultura aymara. La interpretación del significado de los sueños es entonces de carácter personal.

Anciana.— Es la Virgen que se presenta en sueños, vela por nosotros. Indica que tendremos éxito en nuestros quehaceres.

Anciano.— Dios se nos presenta en los sueños en forma de anciano. Indica que Dios nos ayuda y protege.

Andar a pie.— Nos anuncia que pasaremos trabajos, penurias y tendremos dificultades en el diario vivir.

Andar desnudo.— Significa que alguien nos deshonra, que nos desprestigia.

Agua cristalina.— Si uno se encuentra sumergido o bañándose en agua cristalina nos anuncia gozar de buena salud.

Agua turbia.— Si soñamos en medio de agua turbia, nos anuncia que enfermaremos. Habrá quebranto en la salud personal.

Apuros.—Los apuros o afanes en sueños anuncian viaje.

Árboles.— Indican bienestar y fortuna.

Armas.— Si las manejamos o vemos en sueños indican que habrá éxito o triunfo en nuestros propósitos.

Ave/s.— Si se sueña con aves que están volando significa suerte y éxito, si vemos comiendo, habrá tranquilidad y paz.

Basura.— Habrá pobreza o necesidad de dinero en la casa.

Beber.— Es que nos encontramos de sed.

Borrachos.— El día será lluvioso.

Caballo/s.— Para unos es triunfo o realización de los proyectos, para otro es frustración de lo planeado para el día siguiente.

Caminar hacia el Este.— Anuncia éxito y buena suerte.

Caminar hacia el Oeste.— Incumplimiento, mal auguro.

Camino ancho.— Anuncia viaje. Buena suerte.

Camino estrecho.— Penurias y frustración de lo pensado.

Carnes.— Posible muerte en la familia o ver muerto/s.

Carne flaca.— Se recibirán malas noticias, habrán penas.
Casa nueva.— Felicidad, tranquilidad, bienestar.
Casa vieja.— Penas, lamentos, pobreza.
Cazando.— Buena suerte, cumplimiento de lo planeado.
Cerámica.— Malos momentos, disgustos familiares.
Cerdo.— Anuncia heladas, habrá frío.
Cerros elevados.— Penurias, sufrimiento, discordia familiar.
Coca.— Las hojas de coca en sueños indican que habrá dinero, buena suerte y prosperidad económica.
Comidas.— Alguien habla mal de uno, hay maledicencia.
Comprando comida.— El día será frío.
Cortarse la mano.— Malos momentos con amigos.
Cortarse los pelos o las uñas.— Hay traición de los amigos. Hay que cuidarse de estos reveses.
Cosechando.— Nos anuncia felicidad y bienestar.
Cuchillo.— Indica pleito no pensado.
Culebra.— El dinero llegará a casa.
Curandero.— El día será lluvioso o habrá invitación.
Cuesta abajo.— Mal destino, mala suerte. Fatalidad.
Cuesta arriba.— Triunfo, éxito, cumplimiento de lo planeado para el día.
Cuy.— Enemigo oculto. Si se mata: se vence al enemigo.
Defecando.— Malos momentos o disgustos familiares o con los amigos.
Desnudo.— Deshonra, desprestigio, deslealtad.
Desollado.— Es para ver muerto/s.
Diente.— Si se sueña sacándose anuncia pérdida de un familiar.
Dinero.— Habrá frío o vientos.
Excremento.— Para tener un colerón o pérdida de víveres.
Escribiendo o pintado.— Para recibir buenas noticias.
Finados.— Lluvia o cólera, disgustos.
Flores.— Nueva familia.
Fuego.— Anuncia que el día será caluroso.
Gato.— El diablo nos está acechando, hay que enmendar nuestro proceder.
Genitales.— Disgustos, malos momentos con amigos o con la familia.
Guerra o lucha.— Anuncia triunfo, realización de lo pensado.
Harapiento.— Ver un individuo harapiento significa penas, malas noticias, verse harapiento es que alguien nos desprestigia.
Harapos.— Pobreza, necesidad, momentos difíciles en la economía de la familia.
Heces.— Malos ratos, pleito y disgusto.
Hormiga/s.— Anuncia viaje a distancia.
Huesos.— Hambre, necesidad económica.

Huevos.— Dinero que se recibirá.
Iglesia.— Compromiso matrimonial. Amores impensados.
Incendio.— Día caluroso.
Jugando.— Penas.
Jugando con otros.— Nuevas amistades.
Lagarto/s.— El diablo nos persigue, hay que cambiar de forma de pensar y obrar.
Lana.— Deshonra, alguien nos desprestigia.
Lavarse o bañarse.— Enfermedad.
Leche.— Lozanía, bienestar personal.
Llamas.— Disgustos.
Mamá.— Soñar con nuestra mamá anuncia que estemos al cuidado de las traiciones y de la deslealtad.
Maíz.— Recibiremos dinero.
Mariposa.— Volando: suerte. Estática: calma.
Matar perro.— Frustrar robos, ahuyentar ladrones.
Matar piojos.— Vencer a nuestros enemigos.
Matar ratones.— Destruir a los enemigos o a las personas que nos desprestigian.
Mendigo/s.— Ver a verse en pobreza.
Niños.— Felicidad, visitas placenteras.
Oca.— Dificultades económicas.
Ovejas.— Frustración de lo pensado o planeado para el día.
Padre.— Anuncia triunfo, éxito, seguridad en nuestros propósitos.
Pueblo desconocido.— Viaje largo, conocer nuevos lares.
Peinarse.— Anuncia deslealtad o traición de un amigo cercano.
Pelo.— Cortarse el pelo, indica enemistad, perder amigos.
Perro.— Ladrón.
Pijchando.— Habladuría, maledicencia.
Piojos.— Pobreza, necesidad económica.
Plantitas.— Embarazo de un familiar cercano. Nueva prole
Puente.— Si pasamos en sueños: buena suerte, si no pasamos dificultades.
Puñal.— Pleito o pendencia.
Ratones.— Enemigos ocultos, traición.
Ropas nueva.— Porvenir.
Ropa usada o vieja.— Pena.
Sacarse dientes.— Muerte de un familiar.
Sangre.— Susto. Malos momentos.
Sapos.— Anuncia que nos llegará dinero.
Sembrado.— Buen augurio.
Sol.— Hay sed.
Toros.— Incidentes. Malos momentos con amigos o en la familia.

Vaca.— Disgustos.
Visitas.— Viaje a distancia.
Víveres.— Recibir dinero.
Volando.— Felicidad. Tranquilidad.

EL *IQIQO*.UN IDOLO DE *CHUQUIAGO – MARKA*

Jaime Ceballos Pastén[90]

A diferencia de Viracocha y de otros dioses universales de la mitología aymara, cuyo culto es observado por la generalidad de los grupos sociales que habilitan en la meseta, existen dioses "localistas" o particulares, los mismos que son venerados dentro de un determinado espacio geográfico y por un pueblo conglomerado bien definido.

Entre estos dioses de índole particular o campanarista se destaca, como el primordial, *ekeko*, este geniecillo de la opulencia, que, a través de su expresión material, es un pequeño ídolo antropomorfo de estuco: un rubicundo vejete —ricachón, ventrudo y saludable—, ataviado a la usanza criolla y agobiado por una pingüe hacienda (un racimo de aperos de labranza, utensilios de minero, artículos de primera necesidad, cacharros de cocina, camioncitos y otras miniaturas sin fin).

El mito de *ekeko*, como "representación colectiva", se halla circunscrito, demográfica y territorialmente, a una sola comarca del Kollao: el valle del *Chuquiago*, hoy Ciudad de Nuestra Señora de la Paz. O sea que el fantástico personaje, en buenas cuentas, es un dios —un fetiche— con filiación exclusivamente paceña, y, siendo una supervivencia del pasado, es lo más notable que posee, como algo propio, el rico folklore *chukuta*.

El acentuado comarcalismo del *ekeko* es, por decirlo así, el sello congénito que lo distingue de los demás héroes que pueblan el fabuloso panteón aymara. Y tal distintivo parece conllevar, el genio de la riqueza, desde sus orígenes. Desde su alumbramiento y desarrollo durante los imperios precolombinos de Tiahuanacu y el Cuzco —pasando por la etapa de la dominación española de la colonia— hasta nuestros días.

El germen de este mito indígena se pierde en las tramas de la leyenda. Se confunde con el nacimiento de *Chuquiago*: las crónicas no escritas de este pueblo milenario —y las iguales referentes a la aparición del *ekeko*—, más que incidir en cuestiones de hecho que obviamente son difíciles de establecer, son pródigas en la fábula. En aquel "amanecer" saturado de magia, la marka aymara —pequeñas casas de piedra y paja y "santuarios de altura" revestidos de oro— se había enclavado en medio de

los riscos andinos, en la profundidad de un cañón abierto en pleno altiplano. Y en ese momento auroral, la enorme fauce geológicasupo darle un renombre a la aldea primitiva: ¡*Chuquiago marka*!

Y allí es donde —según los entendidos en mitología aymara— ha surgido el duendecillo denominado *ekeko*.

Lo probable es que en aquel mágico valle —para unos, un placer aurífero y, para otros, un labrantío de papas— se asentó una noble estirpe de *qollas*, dedicada a la agricultura y la explotación del dorado metal. Estos labradores y mineros fueron celosos defensores de sus ídolos y sus creencias, frente a los demás grupos sociales que han conformado el heterogéneo imperio de Tiahuanacu. En medio de un cerrado sincretismo institucional —bajo aquella mentalidad que Lucien Lévy Bruhl vino en llamar la "mentalidad prelógica"—, los *qollas* de *Chuquiago* adoraban, además de Viracocha o Supremo Hacedor del Universo, a una variada gama de divinidades de segundo orden. Entre los dioses secundarios brilló, por supuesto, el insigne *ekeko*. Esta deidad, sin embargo, no por eso fue un tótem como alguien, erróneamente, trató de tipificarlo. Era sí, el dios tutelar del clan.

Cuando los incas en escena la cultura *qolla* había alcanzado su apogeo. "Fue el Inca Mayta Capac —en palabras de Garcilaso de la Vega— que llegando hasta el valle de Chuquiago", consumó la conquista de esta porción de los Andes y la zona lacustre del Titicaca. Parece que los *qollas* subyugados continuaron rindiendo culto, aún después de su incorporación al imperio, a sus propios dioses, y que éstos, por razones políticas, fueron adoptados por los incas, como divinidades inferiores. Lo cual demuestra que la creencia en el *ekeko* ha sido respetada por los quechuas y, por lo tanto, se ha conservado entre las prácticas regionales de *Chuquiago*.

Implantado que fue el régimen colonial español, al promediar el siglo XVI, la iglesia, con el propósito de erradicar los ritos de los indios sometidos a la Corona, prohibió en redondo toda adoración y todo ceremonial dedicados a las deidades nativas, so pena de que aquellos que persistieren en tales practicas y devociones serian vistos como idólatras. La norma confesional rigió, con mayor o menor dureza de acuerdo a las circunstancias, hasta fines del siglo XVIII, época en que la ciudad de La Paz se ha sentido zozobrar bajo el cerco de los indígenas sublevados de 1781, al mando del caudillo Julián Apaza, el campanero de Ayo Ayo.

"Don Sebastián Segurola, Gobernador Intendente de La Paz —dice el historiador Rigoberto Paredes—, que había salvado a la ciudad del terrible asedio de los indios de 1781, después de rebelada la sublevación y

afirmado su triunfo, en acción de gracias a la Virgen de La Paz, cuyo ferviente devoto era y a cuya intercesión atribuía la victoria, volvió a restablecer la fiesta ("alasitas") en su honor, trasladando del 20 de octubre en que se acostumbraba, al 24 de enero, ordenando que el mercado de miniaturas y dijes que había en la primera fecha, se realizara únicamente en la segunda". En esta oportunidad los indígenas —según afirma el mismo Paredes—, aprovechándose de la fiesta, con disimulo restauraron el culto a su legendario *ekeko*.

Fundada la República, a la feria "alasitera" —un estridente y abigarrado hervidero de primorosos objetos liliputienses de la artesanía popular— adquirió su jerarquía institucional. El numen de tan "sui-géneris" mercado se ha inscrito, a su vez, en el calendario cristiano–pagano del santoral religioso del pueblo, que, en buena parte, ha terminado conjugando las solemnidades ancestrales del indio con la devoción y la fe católicas. Es altamente significativo que el 24 de enero se honre, por igual, a la Virgen y al *ekeko*.

Y es dentro de este período cuando el idolillo aymara ya no se presenta con su consabida fisonomía vernácula de dios autóctono, sino más bien con la prestancia del mestizo y, sise quiere, con el talante picaresco del criollo acomodado. El "hacedor de la bonanza" empieza a asumir los atributos de un ser sobrenatural poderoso, protector no sólo de los indígenas, sino también de los "cholos" y de los aristócratas, que, en tanto estos últimos son el producto de nuestro medio cultural híbrido, sienten un pronunciado apego por las supercherías del indio.

El "comarcalismo" del mentado mito parece confirmarse, en los tiempos actuales, con un estudio que sobre el aspecto raigal de tan llamativo amuleto ha realizado Carlos Ponce Sanginés. El profesor de arqueología nos dice: "El área de dispersión del *ekeko* es restringida, aunque curiosamente se halla en proceso de expansión.

El centro emplazado es la ciudad de La Paz. Aunque parezca paradójico el indígena por lo general no lo posee en las comunidades altiplánicas. Se le muestra localizado en las casas de los cholos vecinos de los pueblecitos de la meseta, que los adquirieron en la urbe paceña en la fiesta de Alasitas.

Tal observación es válida para la población presente de Tiwanaku.

Sospecho que idéntica cosa se podría decir de los kallawayas y que Oblitas ha incurrido en un error al sostener que hay *ekekos* oriundos de las villas de la provincia Bautista Saavedra y acaso lo mismo se pueda reiterar con Paredes respecto a Kollana.

De todo lo anterior se deduce que la efigie del *ekeko* se luce tanto en el hogar del mestizo como del hombre de elevado rango social, pero sólo dentro de los límites de la ciudad de La Paz.

Por eso: ¡loor a este gnomo de *Chuquiago marka*, que aureolado está de fantasías mil!

90. Texto enviado por el autor para la edición del presente libro.

XI. ADIVINANZAS

Se trata de un sonoro conjunto de palabras dispuestas con evidente lógica para que el interlocutor reflexione y responda después a una pregunta. Pero ese juego de palabras tiene que sustentar un raciocinio capaz de llevar a la persona que se le inquiere, a una respuesta inequívoca, exacta, lógica.

Pero la persona a quien se le hace la adivinanza tiene que estar comprometida con la misma realidad cultural de la que pregunta. Es así cómo por ejemplo, la literatura mitológica universal está llena de adivinanzas en las que, quienes adivinan tienen el derecho a seguir viviendo y quienes pierden, mueren.

Una de las adivinanzas más conocidas y didácticas es sin duda alguna la que formulaba la esfinge a los caminantes de solitarios caminos en los que habitaba. Las adivinanzas en todas las culturas así, han servido también para aguzar la inteligencia y al mismo tiempo, transmitir, ideas en torno a valores humanos.

Los aymaras también se hacen adivinanzas y ellas están en relación al medio ambiente y cultural que habitan. Existe una gran variedad de ellas y cuando se diluyen en las conversaciones, por lo general se empieza a realizar juegos de palabras con contenido sonoro y sobre todo con significado lingüístico.

Las adivinanzas tienen en el fondo sobre todo un carácter ontológico y pedagógico, pero se renuevan en la medida que, generalmente los padres hacen adivinanzas a sus hijos. Como todo tiene que ver con la vida y la naturaleza; las adivinanzas representan el desarrollo de la inteligencia y al mismo tiempo, son una proyección de la agudeza y renovación del lenguaje.

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Mä nasa k'umu waynaxa, urusa arumasa pirqaki pirqaski. **LURAÑA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Un joven de nariz encorvada, levanta paredes día y noche. **EL CROCHÉ.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Mä punknama inlisaru tata kuranakaxa aywinti ch'iyarata isiratkama. Qhipanta urusti pä punknama janq'uta isita tata kuranakaxa aywsuski. **WAÑA PHURU PHAYASIÑATAKI.**

¿Qué será?, ¿qué será?
En una iglesia por una puerta entran curas negros y al día siguiente, por dos puertas salen padres blancos. **ESTIERCOL DE GANADO PARA ATIZAR EL FOGÓN.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Taykasa phuchasa wila wila. **WAYK'A IYAÑA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Madre e hija coloradas. **BATÁN DE AJÍ.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Arumäxiwa, ikintasxañäni, ikiñana yusana arsutapa lurañäni, t'awrasa t'awrampi, aychasa aychampi tupt'ayañäni. **IKINTAÑATAKI NAYRA CH'IRMTHAPIÑA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Ya es noche, nos acostaremos y en la cama, haremos lo que Dios manda: pelo con pelo y carne con carne toparemos. **CERRAR DE OJOS PARA DORMIR.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Ch'iki jinchu qiti, jaqina ch'amapa arumay uru tukuri. K'utirara sunkha tutura itiqu. **ACHAKU.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Vivarracho orejudo, comedor día y noche de trabajo ajeno. Ocioso bigotudo. **EL RATÓN.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Mä jach'a punknama mantasna, kimsa jisk'a punknama mistuñaxa.
ALLMILLA.

¿Qué será?, ¿qué será?
Entrando por una puerta grande, salir por tres puertas pequeñas. **CAMISA.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Alaxpachata puriniri, uru uñatatiri, aruma ch'irmthapiri, jaqirusa uywarusa junt'uchiri. **INTI TATA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Llegado del espacio, abre los ojos el día, cierra por la noche y calienta tanto a los hombres como a los animales. **EL PADRE SOL.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Janq'u p'iqini, ch'uxña pullirani mama, kuchillu ayxatata jacht'ayasiri. **SIWULLA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
*Señora de cabeza blanca y pollera verde, que llora y hace llorar cuando se le pone el cuchillo.***LA CEBOLLA.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Wich'inkha qatati khuchi, lik'i laqatumpi puquntiri, chhuxupampi pampay qullu thujsachiri. **AÑUTHAYA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Chancho salvaje de cola larga, que encorba comiendo laqatu y cuando orina infecta cerros y pampas. **ZORRINO.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Aruma jat'isiyiri, katjäma sataxa maya thuqtasna chhaqiri. **K'UTI.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Que de noche hace rasgar y cuando se le quiere pescar de un salto desaparece. **LA PULGA.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Munata laphisitu. Yunkasata jutiri. Llakisiñansa kusisiñansa, jaqisa jumampipuni. **KUKA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Hojita querida, venido de las Yungas. En las penas y alegrías, la gente siempre contigo. **LA COCA.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Taypiru lakani, jani parliri. Pusi ari jinchuni jani ist'iri. Thayatsa jallutsa khuyapt'ayasiri. **PUNCHU.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Con boca al centro y no habla. Con cuatro orejas finas y no oye. Que protege del frío y la lluvia. **EL PONCHO.**

¿Kunasa?, ¿kunasa?
Sultiru waynitu, tiwulana milipa. Jaqhi patanakata tawaqunakaru khuych'ukiri. **WISK'ACHA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Jovencito soltero, chancaquita de los zorros, que desde los altos peñascos silbas a las muchachas. **LA VIZCACHA.**

¿Kunasa?, ¿Kunasa?
Jumaraki nayaraki
jumaraki nayaraki
¿Kunasa? **PARLAÑA.**

¿Qué será?, ¿qué será?
Tú y yo también.
Tú y yo también.
¿Qué será? **CONVERSAR.**

¿Kunasa? ¿Kunasa?
Ma waranku k'uchunxa
pa lunqhu pinta wakawa jipiraski.
¿Kunasa? **JIWIR LUPI.**

¿Qué será?, ¿qué será?
En el rincón de un barranco
descansan dos vacas gordas pintadas.
¿Qué es? **EL SOL MORIBUNDO.**

OTRAS ADIVINANZAS

1. ¿Kunasa, kunasa, kapaki kapaki kapt'ki ukaxa?
   TIJIRANAKA.
2. ¿Kunasa, kunasa, nasasa k'uchuchpacha sartki ukaxa?
   P'ITAÑA.
3. ¿Kunasa, kunasa, nasasa wich'uñaki jalki ukaxa?
   TIWULA.

4. ¿Kunasa, kunasa, jach'a purakani uksa aksa itult'aski ukaxa?
JAYK'U.
5. ¿Kunasa, kunasa, jawira thuqkatasna mulla phallayasiñaxa?
WISKHU.
6. ¿Kunasa, kunasa, thuqkasa thuqkasakiwa usuripti ukaxa?
QAPU.
7. ¿Kunasa, kunasa, uksaru aksaru jayt'ulaski ukaxa?
WISLLA.
8. ¿Kunasa, kunasa, mulla t'unampi apnaqayasirïki ukaxa?
ISPALLA.
9. ¿Kunasa, kunasa, jiwata lasuñaxa?
JIPHILLA.
10. ¿Kunasa, kunasa, p'iqi alma t'uxu phukuxa?
JANI P'IQINI JAQI.
11. ¿Qué será, qué será, el que va dando grandes zancadas?
LAS TIJERAS.
12. ¿Qué cosa es, el que anda con nariz respingona?
AGUJA DE TEJER.
13. ¿Quién es, el que corre con nariz puntiaguda?
EL ZORRO.
14. ¿Qué cosa es, el barrigón que siempre anda de aquí para allá?
LA OLLA.
15. ¿Qué cosa es, que brincando el río se le revienta labilis?
LA SANDALIA.
16. *¿Qué cosa es, baila que baila y queda preñada?*
LA RUECA.
17. ¿Qué cosa es, que hurga por aquí, hurga por allá?
EL CUCHARON DE PALO.
18. ¿Qué cosa es, que se hace arrear con soga de lana dellama?
LA ISPALLA. (espíritu de la cosecha, **LAS SEMILLAS**)
19. ¿Qué cosa es, pescar el alma con lazo?
LA TRIPA.
20. ¿Qué cosa es, el alma con cabeza de olla quebrada?
HOMBRE SIN REFLEXIONES.

ARUNAKA ANATIYAÑA

1. T'ant'a thathiri thantha achachixa t'ant'athathantatayna.
2. Sasawa sixa siwa sasawa siritayna.
3. Q'apaki q'apaki qapt'iri warmixa qapxataynawa.
4. P'iqi ch'ampha jaqixa ch'ampa ch'ampxataynawa.
5. K'ajaki k'ajañapatakixa lliphipkiri lliphipkiri antutañawa.
6. Manq'a manq'irinakaxa manq'a manq'antapxatayna.
7. Usuki usurinakaxa usuntxapxarakikitaynawa.
8. Nina phichirinakaxa pichika phichantasipxatayna.

JUEGO DE PALABRAS

1. El viejo comelón de panes, había comido pan.
2. *Dice que dijo*, diciendo había dicho.
3. La mujer que hila ligero y ligero, ya había hilado.
4. El hombre despeinado ya ha desterronado los terrones.
5. Para que brille con brillo, hay que dejar brilloso ybrilloso.
6. Los comelones de comida, habían comido comida.
7. El que se enferma y se enferma ya se había enfermado.
8. Las que queman fuego se habían quemado las trenzas.

XII. PAGO A LA PACHAMAMA Y ETNOSIQUIATRÍA

El rito del *pago a la pachamama, mesa o misa,* ha merecido diversos estudios desde varios puntos de vista. Esa es la razón por la que ahora contamos con una frondosa bibliografía sobre este tema Lo que hace falta es el testimonio de los propios *yatiris, paqus, qulliris, chhamakanis y laicas,* para tener una versión de adentro hacia afuera.

No habiendo en realidad un libro escrito en aymara sobre el *pago a la pachamama,* se ha visto por conveniente consignar varios trabajos de investigación sobre este tema tan complejo y antiguo como el propio habitante de los Andes Peruanos. Sin embargo, no todo está dicho porque cada vez es posible penetrar mejor en su simbología y naturaleza mágica.

Los aimaras pagan a la *pachamama* y le rinden culto para agradecerle por los frutos que les prodiga. Es un rito de carácter religioso ubicado dentro de la religiosidad andina, puede explicársele también desde el punto de vista de la semiótica, la etnosiquiatría y magia. Todo depende del punto de vista del investigador.

Los *yatiris, paqus y layqas* hacen las *mesas* (*misas*) para las personas que participan en el *pago a la madre tierra,* para retribuirle sus favores, para que haya salud a favor de las personas que intervienen en el rito. Así se explica que, este capítulo contenga una pequeña antología de los textos más significativos, los que al mismo tiempo permitirán tener una aproximación a un acto lleno de fe y esperanza en la vida y sus cábalas aún indescifradas.

Pero sucede que de un tiempo a esta parte, una serie de personas que no están suficientemente dotadas y tampoco conocen la esencia del rito, han empezado a inundar la radio y la televisión, cuando en realidad no se trata más que de impostores y charlatanes que, curiosamente se hacen pasar por *shamanes* y adivinos. Cuando en realidad lo que hacen es de sorprender a quienes, huérfanos de fe, buscan a como dé lugar una respuesta a su desencanto social y personal.

RITO PROPICIATORIO GENERAL

H. Jr. Tschopik.

No obstante ser incierta la antigüedad de esta ceremonia en su forma actual, parece evidente que la gran mayoría de las ofrendas así como la parafernalia y el procedimiento del rito, son en gran parte aborígenes. De todas las ceremonias que actualmente realizan los magos[91] *en Chucuito, la mesa luqaña es, sin lugar a dudas, la que se emplea con mayor frecuencia y en el mayor número de situaciones.*

El rito está extremadamente generalizado y se realiza para propiciar tanto a los espíritus cuanto a los demonios. Respecto de su objetivo manifiesto, una *mesa* puede ofrecerse en contextos tan diversos como la curación de una enfermedad, para prevenir la muerte y la destrucción por el rayo y para promover la buena voluntad entre los parientes. Puede prevenir la brujería y el robo, asegurar una cosecha abundante y la fertilidad del ganado, o garantizar el éxito de la pesca. Con pocas diferencias de detalle la realizan los magos para el bien y los brujos para el mal. Aunque en general la *mesa luqaña* es un rito que se celebra solo, a veces aparece incorporado en ceremonias tales como el rito para incremento del ganado, en el del primer fruto y en el del compadre.

Frecuentemente la *mesa* se ofrece de noche y en la casa del cliente. Sin embargo, en algunas ocasiones, cuando se le ofrece a una *apacheta* o a las moradas de los demonios, el rito se cumple en el exterior y se realiza de día.

El siguiente relato describe una ceremonia representativa de este tipo, observada en Chucuito. Las circunstancias que la ordenaron en esta ocasión particular fueron, sin embargo, algo especiales y merecen una breve consideración preliminar. Meses antes, la esposa del autor, de profesión arqueóloga, había realizado excavaciones en unas ruinas de Chucuito, conocidas como *Inka uyu.* Contrató a varios trabajadores aymara, entre ellos a los magos 45 y 66. A pesar de que no daban la impresión de estar asustados, la mayoría de los indios (sic) estaban aprensivos, no sólo por tener que tocar artefactos asociados con sus más antiguos antepasados, sino también por disturbar la morada de un espíritu de lugar tan poderoso como es *Inka uyu achachila.* Por consiguiente, se convino al empezar que al concluir los trabajos de excavación, se cumpliría un rito expiatorio (financiado por el autor) a fin de aplacar a este espíritu y para asegurar el bienestar y salud de los trabajadores.

Sin embargo, pronto aparecieron nuevas complicaciones. No obstante que según la ley peruana todos los sitios arqueológicos son propiedad del Estado, el campo en que se ubica el *Inka uyu* esta dentro de los terrenos y por años había sido cultivado por su propietaria, una mestiza local, señora X. Esta señora otorgó con mucha dificultad el permiso para trabajar y sólo después de ser obligada por los funcionarios del gobierno peruano. A pesar de que había sido debida, y extravagantemente, indemnizada por cualquier daño en su cosecha de papas, la señora X fue foco de las burlas de sus campesinos, lo que le ocasionó un profundo disgusto y rebeló. Humillada y frustrada, contrató rápidamente a un brujo para dañar a todos los trabajadores, al autor y a su esposa.[92] Los rumores de este acto malévolo circularon simultáneamente con la conclusión de los trabajos de excavación; naturalmente que esto aserró a los trabajadores. Fue entonces cuando se decidió que además de aplacar al espíritu de lugar de la ruina, la ceremonia de la *mesa luqaña* serviría también para contraatacar y anular la brujería.[93] Con este fin se comprometió a los dos magos que habían trabajado en la excavación y éstos realizaron el rito en forma conjunta, ayudados por sus aprendices.

La ceremonia se realizó el 31 de marzo de 1942, en la casa del informante 66, el mago más viejo.[94] Los presentes, en un momento u otro (además del autor, su esposa y el intérprete) fueron:

Silverio Sosa (informante 66), mago. Manuel Barrientos, (informante 45), mago. Martín Choque, aprendiz de Silverio

Antonio Pérez, aprendiz de Manuel Ascensia Alejo, mujer de Silverio. Lorenza Sosa, hija de Silverio (12 años)

Manuel Sosa, hijo adoptivo de Silverio (3 años).

2:15 p.m.: Silverio y Martín extienden una frazada en el piso y sobre ella una gran manta de carga marrón. Silverio toma un brasero de un nicho de la pared y lo entrega a Martín quien va hasta la cocina y lo llena con brasas. Cuando regresa, todos se sientan alrededor de la manta de carga, apoyándose en los talones.

A causa de la pequeñez del cuarto los dos magos se sientan en el lado sur, mirando hacia el norte, mientras Martín se sienta en el lado oeste, mirando hacia el este. Todavía no ha llegado Antonio y nadie más está presente. Silverio abre su atado envuelto en una tela roja y arregla los diversos objetos que contenía. Éstos que se arreglaron en la manta del piso (tal como se aprecia en las ilustraciones), incluían los siguientes artículos:

1. Vino.
2. Incienso.
3. *Ch'uwa.*
4. Alcohol.
5. *Q'ua.*
6. Cuchillo.
7. Concha grande de caracol.
8. Cuchillo.
9. *Llamphu.*
10. Concha festoneada.
11. Campana de bronce.
12. Campana de bronce.
13. Concha festoneada.
14. Plato con una variada colección de pequeños amuletos de piedra, monedas antiguas, medallas religiosas y un viejo rosario.
15. Dos pequeños crucifijos de madera.
16. Un crucifijo grande de pie.

2:25 p.m.: Silverio coge el brasero, lo agita vagamente y murmura:

Comencemos.

Se detiene y después continúa:

Que no nos siga la tristeza ni la desgracia, calle de oro, calle de plata, tierra sagrada, espíritu del Inka uyu.[95]

Le agrega más incienso a las brasas y pasa el brasero a Manuel quien recita:

Mi padre con medicina, yo te saludo, padre, espíritu del Inka uyu, espíritu del Inka pukara[96] *y a todos los de los poderosos cerros, mesa de oro, mesa de plata, silla de oro, silla de plata. Que todos estemos bien, que ninguna enfermedad ataque a los trabajadores. Que este caballero esté bien* (inclina hacia mi su cabeza) *y también su esposa.*

Silverio añade más incienso y pasa el brasero a Martín quien continúa:

Padre de arriba, creador de todas las cosas, maestro de todas las cosas, cuida a tus hijos, espíritu del Inka uyu. No nos envíes ninguna desgracia.

2:35 p.m.: El pequeño hijo de Sosa ingresa y permanece observando, pero nadie parece contrariado. Salen los dos magos, se lavan las manos y regresan con un recipiente de cerámica que llenan con sebo de llama de la provisión que hay en la manta del piso. Silverio se lo entrega a

Manuel diciendo:

Haz la mesa con este llamphu.

2:40 p.m.: Manuel dice:

Masquemos primero un poco de coca y bebamos un poco de alcohol.

Después abre la manta roja de cargar colocada a su lado y escoge unas cuantas hojas de coca y algo de cal, mientras Silverio toma un poco de coca guardada en su sombrero. Martín abre su bolsa de coca y también coge unas cuantas hojas. Esto se hace ritualmente en forma deliberada y en silencio.

Manuel saca una botella de alcohol de una bolsa que estaba detrás de él y la coloca entre él y Silverio; éste, a su vez, coloca una botella de vino a su derecha y una de *ch'uwa* a su izquierda. Todos toman un trago de alcohol; Silverio vierte unas cuantas gotas mientras dice:

Aquí está tu trago, tierra sagrada, Virgen de Copacabana.[77]

2:45 p.m.: Manuel comienza a rebanar el sebo de llama con un cuchillo, mientras que Martín se sienta silenciosamente, listo para ayudar. Silverio le dice:

Muele bien ese incienso, tata.

Martín mezcla el incienso mientras Silverio prepara la *ch'uwa.* Conforme trabaja, Manuel pregunta:

¿Va a haber una o dos mesas?

y después a mí:

Caballero, le doy las gracias. Que viva bien. Que Dios y los espíritus lo reciban bien.

3:00 p.m.: Silverio se sirve un trago, ofrece una liberación, bebe el resto y pasa la botella a Manuel y a Martín. Después de beber me ofrecen la botella, rehusó. Manuel comenta:

El caballero también debe tomar un poco de alcohol. Si no, las grandes piedras de los incas no lo recibirán.

Silverio añade:

También debe beber porque usted le ofrece esta mesa al Inka uyu. También es bueno para su salud, para que no se enferme.

Bebo y el intérprete hace lo mismo. No se le ofrece al niño y lo hago notar, Silverio contesta.

Es apenas un niñito; él no sabe lo que está pasando.

3:20 p.m.: Manuel ha terminado de modelar las dos mesas y las suaviza con alcohol. Silverio desenvuelve un paquete de pequeñas figurillas de plomo y comienza a sacarlas.

3:30 p.m.: Silverio pasa nuevamente el alcohol y dice:

Tomemos más alcohol tata y masquemos más coca.

Todos retiran el bolo de coca de la boca y Manuel y Silverio lo colocan en el ángulo de una manta roja de cargar. Martín va a arrojarlo y Silverio le reprende:

Tenemos que poner juntos los bolos en un rincón. No está bien botarlos. Es como si un niño no quisiera comer lo que su madre le da.

Martín continúa moliendo incienso; usa como mortero una concha festoneada, mientras que Silverio saca las figurillas. Manuel corta con una tijera papel dorado y plateado para hacer las banderitas.

3:45 p.m.: Manuel dice:

Casi he terminado. Ahora pongamos las hojas de oro sobre la mesa.

Descubre que no hay suficientes hojas doradas y plateadas y va a su casa a buscar más. Martín va con él.

4:00 p.m.: Manuel y Martín vuelven con el material y el primero y Silverio comienzan a cubrir los dos trozos de sebo de llama con hojas de papel dorado y plateado. Manuel pasa el alcohol y todos deben. Silverio le dice al niño quien ha pedido un trago.

Vete niño, no te acerques. Si tomas alcohol te volverás loco. Después te voy a comprar pan.

Todos retiraron al igual que antes su bolo de coca. Manuel y Silverio sacaron sus bolsas de coca guardadas debajo de sus cinturones; Manuel agitó su bolsa de coca sobre la parafernalia, la besó y entonces todos intercambiaron ceremonialmente sus bolsas. Después todos debieron otro trago. Silverio entonó:

Lugar dorado, lugar plateado, perdónanos, Inka uyu. Hoy te saludamos. Ahora puede verse una vez más la gran casa (es decir la ruina) de nuestros abuelos. Le hemos quitado los desperdicios de manera que ahora podemos verla toda.

4:15 p. m: La esposa de Silverio regresa con el ganado y entra a la casa donde están trabajando los magos. Martín dice:

Te damos un trago, mama.

Ella acepta y agradece. Después le da un puñado de coca y ella se marcha con el niño.

4:20 p.m.: Manuel y Silverio comienzan a disponer las figurillas en la parte superior de los trozos de *llamphu* tarea engorrosa. Manuel dice:

Arreglemos bien las cosas; el sol, la luna y todo debe quedar derecho y parejo.

4:40 p.m.: Cuando terminan el arreglo de las figurillas, todos beben y mascan coca. Silverio coge un atado de un nicho en la pared y de él saca un juego de flautas rotas. Se las da a Martín y dice:

Ahora sólo nos faltan las banderas. Corta estas cañas para hacer las astas.

Manuel sigue cortando papel dorado y plateado para hacer las banderitas; Silverio los adhiere a las astillas de caña con sebo de llama. Manuel dirige a Martín en el corte de dichas astillas y Silverio dice:

Tienen que ser doce, seis de oro y seis de plata.

4:55 p.m.: Manuel dice:

Casi he terminado. Ahora podemos empezar con la ayta de modo que podemos nombrar a todos los lugares poderosos.

La *mesa* se ha completado. Quitan los restos depositados en el extremo de la manta del piso para dejar sitio a la *ayta*. Silverio urge:

Tenemos que apurarnos. Ya casi es de noche.

5:00 p.m.: Silverio comienza nuevamente la vuelta de la bebida, extiende una pequeña tela de cargar y le coloca una buena provisión de coca que se usará para la preparación de la *ayta*. Todos mascan coca y Antonio extiende una frazada para sentarse en ella, se quita las sandalias y comienza a escoger las hojas de coca perfectas.[98] Todos apilan las hojas en montoncitos de seis cada uno.

5:15 p.m.: Antonio es enviado de comprar combustible para quemar las ofrendas. Los otros continúan escogiendo las hojas de coca perfecta y preparando la *ayta*; tarea lenta que los ocupa hasta las 8:00 p.m. Al oscurecer, Lorenza los ayuda sosteniendo la vela sobre el tejido del piso para que puedan realizar el trabajo.

8:15 p.m.: Manuel anuncia:

Este lado está casi completo.

Silverio inspecciona la *ayta* y la aprueba, a pesar de que sólo hay 96 montones (dispuesto en 12 hileras de 8) cuando el ideal es 144. La coca restante es retirada por Martín y Antonio y se coloca en la original manta de carga. Manuel divide el excedente de coca en partes iguales y llena su bolsa. Todos mascan coca e intercambian ceremonialmente sus bolsas y se pasa una nueva vuelta de alcohol.

8:25 p.m.: Todos los presentes se vuelven a pedir perdón. A continuación Silverio saca más conchas festoneadas, llena dos con vino y dos con *ch'uwa,* y coloca una llena de bebida a cada lado de la manta del piso. Entonces Silverio da comienzo a la ceremonia tocando las campanas de bronce y rascando juntas dos conchas, mientras entona:

Padre de los cielos, recibe esta mesa. Que todo esté bien.

Manuel repite estas acciones y canta:

Ay, padre con medicinas, recibe esto; Dios, padre mío con medicinas, Inka uyu.

Silverio esparce polvo de incienso sobre las conchas y el crucifijo.

8:30 p.m.: Comienza el ofrecimiento de la *ayta* y se extiende un pliego de papel con *llamphu* rallado para recibir la *ayta* conforme se dedica. Los dos magos se alternan después de la dedicación de tres *ayta* sucesivas, comenzando con Manuel. Los asistentes permanecen sentados silenciosamente y rocían cada *ayta* con *llamphu* y *q'ua* después que ha sido dedicada. En esta operación Antonio ayuda a Manuel y Martín a Silverio. El ritmo es pausado; las voces de los magos solemnes y amortiguadas. Las primeras frases dedicatorias son largas e imprecisas, si se les compara con las que se pronuncian después.[99] Manuel comienza así:

Ay, Inka uyu, que todo el Perú esté bien, que toda la gente esté bien, que todos los trabajadores estén bien, Dios, superior a todos. Que este caballero esté bien; que no le ocurra ninguna desgracia.

Muchas de las dedicatorias iniciales contienen oraciones que nada tienen que ver con la situación del momento. Por ejemplo, se incluyen oraciones para personas y cosas tan diversas como:

Las Cortes del Perú. (*Que haya orden en las grandes Cortes de Lima*).

El presidente de la República. (*Que viva bien*).

El tesoro nacional. (*Que siempre esté lleno*).

Las carreteras y ferrocarriles. (*Que estén en buen estado*).

Los senadores del Perú.

Los vecinos (mestizos) de Chucuito.

Los bancos.

Las minas.

El comercio general, etc.[100]

En muchos casos resulta imposible identificar los nombres de los diversos cerros a quienes se ofrecía la *ayta* ya que son nombres locales que no aparecen en los mapas.

8:45 p.m. Se detienen un momento para beber y mascar coca. Nuevamente intercambian ceremonialmente las bolsas de coca. Silverio saca una nueva botella de alcohol de una maleta de cuero depositada en un rincón de la habitación. A las 8:55 p.m. se reanuda la *ayta.* Ambos magos presenten señales de cansancio y las frases dedicatorias son cada vez más breves y deshilvanadas.

9:25 p.m.: Manuel bosteza y dice:

Casi hemos hecho la mitad. Tomemos un trago.

Beben e intercambian ceremonialmente sus bolsas de coca. Antes de continuar con la *ayta* vuelven a pedirse perdón. El rito de dedicación prosigue a las 9:30 p.m. Silverio está tan cansado que medio se reclina y debe hacer un gran esfuerzo para pensar en otros espíritus de cerros. Manuel se los sugiere varias veces y en otras lo interrumpe y lo corrige.

9:50 p.m.: Terminan la dedicación de la *ayta* intercambian ceremonialmente las hojas de coca y deben. Les invito cigarrillos; los hombres echan la primera bocanada de humo hacia el este. Manuel y Silverio colocan el papel que contiene la *ayta* y las ofrendas en el reverso de la manta del piso, Manuel se lamenta de que debería haber 24 *ayta* más. Los asistentes se apresuran a prepararlas, con coca de sus propias bolsas, y los magos comienzan inmediatamente a dedicarlas.

10:20 p.m.: La dedicación de esta *ayta* adicionales termina casi con más oraciones por el bienestar de todos los participantes en las excavaciones de *Inka uyu* y por la salud y prosperidad de sus familias. Silverio concluye:

Finalmente, que esta mesa se queme bien para que nada malo nos suceda; que todo acabe bien.

Manuel salpica *q'ua* y *llamphu* sobre el papel de la *ayta* y dice a Silverio:

Hagamos las dos libaciones:

Cada mago toma una concha de vino y otra de *chhuwa*, las pasan sobre las ofrendas, echan el líquido hacia el este y después hacen sonar las conchas en dirección de los cerros occidentales. A continuación cada uno toca las dos campanas y Manuel envuelve las ofrendas en periódicos viejos mientras Silverio inspecciona las hojas de coca que quedaron en la manta del piso. Como la mayor parte de las hojas se encuentra con el lado verde hacia arriba dice que es buena suerte. Todos deben, intercambian ceremonialmente sus bolsas de coca y se piden perdón.

10:45 p.m.: Mientras Manuel vuelve a llenar las conchas con vino y *chhuwa*, Silverio extrae de unos sacos dos fetos de llama. Se los entregan a los asistentes quienes los frotan y envuelven con papel dorado y plateado. Después los colocan sobre la gran concha de caracol, apoyados en los cuellos cruzados.

11:05 p.m.: Todos los restos de papel, coca y otras ofrendas se recogen cuidadosamente en un papel y finalmente son quemados con la *ayta*, porque todo debe quemarse. Todos intercambian ceremonialmente sus bolsas de coca y beben. A estas alturas, los cuadro hombres están ya casi ebrios y difícilmente se tienen en pie. Con voz espera, Silverio anuncia:

Y es casi medianoche. Tengan todo listo. Lleven los atados. Vamos a Inka uyu.

Manuel reza:

Que todo salga bien, padre de arriba, mesa de oro, mesa de plata.

Con el atado de las ofrendas en la mano, lo apoyó por turno en las frentes de los allí presentes imitando la familiar bendición católica. Después colocó las ofrendas en alforjas y los cuatro se aventuraron en la noche oscura, dirigiéndose hacia las ruinas. La única luz era la provista por una lámpara de kerosén llevada por Martín.

11:30 p.m.: En el centro de las ruinas, Martín y Antonio hicieron una fogata para quemar las ofrendas. Primero extendieron una capa de hierba seca y sobre ella levantaron un muro rectangular con estiércol seco de vaca. Antonio encendió el fuego que con el fuera viento proveniente del

lago flameó y humeó. A la distancia ladraban los perros, y ante este mal augurio Silverio hizo gastos al aire con un cuchillo, ordenando a los perros no ladrar y al viento no soplar.

11:45 p.m.: Manuel se arrodilla mirando al este, echa incienso al fuego, el resto se lo pasa a Silverio, que también ofrece incienso, diciendo:

Tierra sagrada, espíritu del Inka uyu.

Por tanto, cada mago ofrece tres veces incienso. Cuando el fuego ya quema bien, Manuel dice en voz baja:

Quememos la *ayta*, la mesa y los fetos.

Arrodillándose dos veces, Martín le da el atado de la *ayta* a Manuel que lo coge haciendo un floreo y lo echa a las llamas diciendo: *Recibe esto, tesoro de oro, tesoro de plata, espíritu del Inka uyu.*

Las chispas salpican las ruinas cuando Antonio echa al fuego los fetos de llama. Martín llena las conchas de vino y *chhuwa* y Silverio ofrece una libación hacia el este y una segunda al fuego. Las libaciones se repiten tres veces y después Manuel entona: Trago de oro, trago de plata, *phuphu.*

Mientas, Silverio ofrece a las ruinas tres libaciones adicionales. A continuación los asistentes ofrecen seis libaciones cada uno. Mientras tanto Silverio gesticula al aire con un cuchillo y murmura.

Que nadie sepa esto, que nadie oiga esto, espíritu de Inka uyu. Manuel arroja la mesa a las llamas y a un gesto suyo, todos toman la linterna, las alforjas y las mantas de cargar y rápidamente corren a través del campo sin mirar atrás. Hacia la medianoche todo ha concluido.

Poco antes del amanecer los magos y sus ayudantes regresaron a las ruinas desde la casa de Silverio en la que habían continuado bebiendo y mascando coca, y borraron todas las huellas del sacrificio, incluso las de las pisadas que habían dejado los participantes. Las cenizas las recogieron y arrojaron en el arrojo de *Inkulaya.* Allí, con una oración final por el bienestar de los trabajadores, concluyó la ceremonia de *mesa luqaña.*

Tschopik, 1951: 294-309.

91. Mago, debería escribir *yatiri*, en aymara.
92. A pesar de que la adivinación fracasó en revelar concluyentemente la identidad de brujo, la opinión pública de Chucuito acusó al informante 47.

93. No obstante que en la ocasión el autor no se dio cuenta, supo después que los magos habían causado que el mal recayera de nuevo en la señora X. Como se notará en la descripción que sigue hubo muy poco, si es que lo hubo, que hiciera pensar que en la ceremonia estaba también implícita la brujería.
94. El costo (seis soles) de las ofrendas y materiales empleados en la ceremonia fue aproximadamente 26 soles con sesenta centavos.
95. Todos los diálogos de la siguiente descripción han sido traducidos de los textos aymaras que fueron registrados por el intérprete, conforme eran verbalizados.
96. En aymara antiguo, *pukara* significa fortaleza.
97. La iglesia de la Virgen de Copacabana está situada en península de Copacabana, en Bolivia, y atrae innumerables peregrinos, tanto indios como mestizos.
98. Existe la creencia que se debería estar descalzo en presencia de lo sobrenatural. En Cuzco, actualmente, de descalzan al entrar a la iglesia. En tiempos incaicos cualquiera que tuviera audiencia con el emperador debía quitarse las sandalias en señal de humildad. Rowe, 1946:259.
99. No resulta práctico resumir el contenido de todas esas frases dedicatorias.
100. En honor del autor se incluyó una oración por el Congreso norteamericano.
(Se trata de anotaciones del propio *Tschopik*)

ESTRUCTURANDO LO DESCONOCIDO

John M. Hickman.

La religión constituye para los aymara una defensa contra los temores reales de la muerte, enfermedad, hambre y la malicia de otros al proporcionar planes de acción o por lo menos métodos para escoger entre las diferentes alternativas. En términos de función, las actividades religiosas ayudan al individuo aymara a integrarse a la vida y esfuerzos de la familia, de la comunidad y también ayudan a coordinar esa vida y esos esfuerzos. Se puede considerar que este capítulo, es una continuación del tratado de Tschopik sobre la magia aymara, con las modificaciones y añadiduras pertinentes (Tschopik, 1951). Comienza con una discusión sobre prácticas adivinatorias, continúa con una sección sobre el mago o *paqu* profesional y finaliza con la presentación del contenido del calendario ceremonial tal como fue celebrado en 1961 y 1962.

No se hará ningún intento de detectar o explicar el desarrollo de las prácticas religiosas aymara. El sistema aborigen de creencias, incluso los cambios causados por las presiones e influencias incas, sobreviven hoy en día en forma modificada y compleja. La modificación ha sido causada por el éxito parcial de la actividad misionera católica romana durante la época de la colonia y, por la adopción e interpretación aymara de aspectos del catolicismo que, se encuentran entretejidos en el actual sistema de creencias. Por generaciones ha habido un vacío religioso en el área de *Chinchera-Chucuito* en el sentido de que, no ha habido un sacerdote residente. Los sacerdotes del área de *Puno* habían ido a *Chucuito* para oficiar periódicamente misas, celebrar matrimonios, ceremonias, etc. En los primeros años de la década de los cuarenta, toda el área aymara de Perú, fue declarada misionera por la Santa Sede y desde 1959, un sacerdote norteamericano Maryknoll se estableció en Chucuito. Además de la reciente llegada del misionero Maryknoll, los adventistas del Séptimo Día y los bautistas irlandeses, habían estado llevando a cabo actividades cristianas misioneras por cincuenta y quince años respectivamente. El impacto de las diferentes misiones sobre los aymara se discutirá más adelante, ahora el punto en cuestión es que éstos han tenido tiempo y amplias oportunidades para elaborar sus patrones de conducta religiosa, con poca presión de otros grupos entre la época colonial y el pasado inmediato.

Parecería que, por lo menos en parte, la elaboración y el sincretismo se han debido a la naturaleza pragmática de los aymara. Esta característica también ha conducido a diferencias de opiniones entre ellos sobre la religión y la conducta religiosa. Tal diferencia de opiniones puede ser un fenómeno reciente, pero de todas formas el consenso, aún en el grado encontrado por Tschopik, parece estar decreciendo. A la pregunta sobre espíritus particulares y tabús, la respuesta a menudo es que tales cosas son verdaderas, *si uno cree en ellas*. Por ejemplo, *los espíritus pueden molestarte si crees en los espíritus de los muertos, o los sueños, pueden revelar el futuro, si tu crees que lo harán.* En otras palabras, hoy en día existen áreas aceptables de creencias sobre las cuales el individuo puede tener su opinión. La sección que sigue sobre adivinación presenta el área de conducta religiosa que más parece estar sujeta a la opinión y preferencia individual.

LA ADIVINACIÓN. La adivinación se basa en el supuesto general de que la naturaleza es una unidad y que nada sucede por casualidad o sin tener algún tipo de significado. La extensión de este supuesto es que los acontecimientos futuros se pueden conocer con seguridad (Howells, 1948:67-85). Es como si el futuro se viera como el pasado; el futuro y el pasado parten en direcciones pero tienen las mismas propiedades. Para los aymara, la adivinación efectuada por individuos, comunes o por profesionales, es de gran importancia en la lucha por estructurar lo desconocido. Se puede lanzar la hipótesis de que la elaboración de procedimientos y técnicas de adivinación son resultado de la incertidumbre causada por la dureza del clima, la pobreza del suelo y las limitaciones reales de los aymara por su posición de clase con respecto a los mestizos. Es más probable que algunas de las técnicas de adivinación sean más antiguas que la época colonial; otras se adoptaron de los españoles del siglo XVI. Bajo ningún concepto constituyen un nuevo desarrollo. Debe hacerse un comentario adicional al hecho de que la elaboración e importancia de la adivinación no ha conducido a un sistema formal de tabús y a una conducta prescrita que actuara como medio de limitación. De todas formas el aymara actuará, pero prefiere tener el apoyo de los sobrenaturales o de los procedimientos impersonales de adivinación, o de ambos. El supuesto subyacente es que pueden conocerse ciertos indicios del futuro, los procedimientos y técnicas para obtener la información aparecen aunados a dicho supuesto.

LOS SUEÑOS. Probablemente la forma más importante de adivinación individual sea la interpretación de los sueños. Algunos chincheriños son capaces hasta de soñar para obtener directamente una respuesta afirmativa o negativa a una pregunta en particular. Algunas personas preten-

den que tienen sueños que revelan la verdad sobre el futuro y otros tienen sueños sin significado alguno. La interpretación de los sueños está por una parte, conformada por un patrón, y por otra, es una sistema elaborado por el individuo. A continuación se citan las declaraciones de informantes que dan idea de la gama de sueños que pueden ser interpretados.

Los diferentes tipos de sueños pueden tener buenos o malos significados. Es de mal agüero soñar ir caminando al revés o con muertos, es de buen agüero soñar con vacas, ovejas o cerdos. Es malo soñar con mejorarse, viajar o con algún tipo de trabajo. Soñar durante el día con dinero, papas o que se está remontando hacia arriba, es señal de buen augurio o acontecimiento. Si siempre se escapa o se libra de algún peligro, como por ejemplo, la policía, o siempre se gana una pelea en un sueño y no se está en el lago, en los ríos o en agua sucia, son señales de buena suerte.

Hay sueños buenos y malos. Soñar con animales es malo para iniciar algo y más vale no empezar nada. Como buena señal está bien soñar con la familia al igual que soñar que se va hacia arriba o se encuentra algo que pertenece a otro.

Existen varios tipos de sueños pero la gente que sueña y no sabe como interpretar los sueños, no puede decir nada. Por ejemplo, en un sueño un burro significa que una persona va a fracasar en algo; vacas y cerdos significan que debe esperar para comenzar algo o de plano que no debe hacerlo. Si se va a sembrar un campo y se sueña con los muertos, significa que el campo no producirá nada ese año. Para una buena cosecha, soñar con pan, con niños que van a la escuela o con soldados o con una multitud de personas, es buena señal.

Existen configuraciones generales entre lo aymara interrogados en Chinchera, incluso, especialmente, sobre el sueño más recurrido de encontrarse en agua sucia o tener problemas para cruzar un río. La interpretación sobre los sueños con animales varía. Para algunas personas, si se sueña con un animal, se debe esperar para actuar, especialmente si se sueña con burros. Los cerdos significan heladas y la policía y los soldados, granizo. Subir las colinas o sólo ir hacia arriba es una buena señal, pero para algunos escalar paredes significa que ocurrirá algo malo a la persona, como por ejemplo, una demanda, un robo o que alguien le va a engañar. El análisis más penetrante sobre lo que son los sueños proviene de un informante que declaró lo siguiente: Los sueños son para bien o para mal, para caer enfermo, tener salud y una lista de cosas como ésta. Si se piensa en algo importante para uno antes de irse a acostar, lo más probable es soñar con ello y cada sueño significa algo en términos de lo que se desea. Como se dijo antes, existen aymaras en Chinchera que no creen que los sueños

significuen algo en lo personal para ellos. Mi ayudante, por ejemplo, me dijo que había tratado de utilizar sus propios sueños para decidir qué hacer y para predecir el futuro, pero sus sueños no tenían ningún significado que pudiera descifrar, por lo que abandonó su intento. Por otro lado se encuentran chincheriños que para tener éxito a duras penas hacen algo sin que un sueño apoye su acción.

EL INCIENSO.Un procedimiento individual muy común es quemar incienso. Éste es una resina y se compra en pedazos por lo que hay que molerlo antes de quemarlo. Evidentemente existen diferentes calidades de incienso, ya que el procedimiento de adivinación implica que se debe escuchar si el incienso al arder hace algún chasquido. Si arde sin hacer ruido, es de buen agüero para la actividad por la cual se ha quemado. Cuando quemamos incienso en casa antes de partir de Chinchera, afortunadamente no hizo ningún chasquido.

Existe una conducta ritual necesaria para quemar incienso. Se quema en un pequeño cuenco con carbones calientes del fuego de la cocina. Se espolvorea el incienso pulverizado sobre los carbones y se coloca el cuenco enfrente del individuo que conduce el ritual, viendo al este. Siempre se invoca al espíritu local del área de la casa, también a los espíritus más importantes de las colinas circundantes y a la Santa Tierra (santa o madre Tierra), con una oración que se reza a medida que el incienso arde. La oración que se rezó al quemar el incienso para nuestro viaje incluyó además de los nombres de los espíritus, la petición de un buen viaje a los Estados Unidos para mi esposa y para mí. Con la ayuda del dueño de la casa donde vivíamos, un amigo sostuvo el cuenco mientras nos hincamos tres veces en el patio, completamente a oscuras, viendo hacia el este. El hombre que estaba rezando la oración sólo mencionó nuestro viaje a Lima, por lo que nuestro arrendador tuvo que servir de apuntador y recordarle nuestro viaje a Lima y a los Estados Unidos. Todos parecían estar satisfechos de haber hecho las cosas apropiadas y de que, nuestra partida y nuestro viaje se harían bajo las mejores señales y augurios posibles. La persona que pide tales ceremonias tiene que proporcionar el incienso, etc.

No me quedó claro si se piensa que los espíritus son los que hacen que se oigan chasquidos al quemar el incienso. Es mi impresión que no existe una necesaria relación entre los dos. El humo del incienso ayuda a la oración para los espíritus. El ruido que hace el incienso o la falta de ruidos constituyen el método para adivinar si es conveniente realizar o no un viaje u otro proyecto. Sucede igual en el caso de la coca, donde la misma es el agente que da respuesta a las preguntas. Se lleva a cabo la oración y el

humo del incienso para agradar a los espíritus y para asegurar un buen viaje y otra solución satisfactoria al problema, además de dar una señal para adivinar el futuro.

SEÑALES NATURALES. Existen muchas señales naturales que se observan día a día a través del año. Estas abarcan arañas en las paredes, el número de papas que quedaron en un saco (tres o múltiplos de tres son de buena suerte), etc. Se busca especialmente una señal que consiste en la llegada de un pájaro llamado mariano. El mariano es un pájaro bonito, del tamaño del cuervo, con una frente blanca y patas y pico rojo brillante, el resto es negro. Se considera de buena suerte ver uno, dos, tres o más de estos pájaros. El criterio necesario para ver un mariano y tener buena suerte es que el pájaro debe parecer contento. Si éste hace ruido o parece estar nervioso, hambriento o muestra una apariencia desaliñada, es de mala suerte para cualquier proyecto o actividad que se vaya a iniciar o que se está llevando a cabo. Estos pájaros son comunes y bastante domesticados, se posan junto a uno en el campo y aun cerca de la casa. A menudo, cuando las personas ven un pájaro, dicen: Mariano, suerte.

ADVINACION POR LA SALIVA. Tschopik informa de un método de adivinación que yo no observé; un método donde se utiliza jugo de coca escupido sobre la palma izquierda. La persona que escupe el jugo de coca dice, ¿En qué dirección está? Luego da un golpe a la mano izquierda con la mano derecha y observa en qué dirección vuela la saliva. Ahí es donde se encuentra la propiedad perdida o quizá la respuesta a una pregunta de otro tipo particular. Tschopik también observó que los niños hacían esto aparentemente sin coca.

CIGARRILLOS. Comúnmente se utilizan cigarrillos para la adivinación. Las señales que se buscan son que arda irregularmente el tabaco o el papel por fuera del cigarrillo. Estas son malas señales; una buena señal es que el cigarrillo arda en forma regular. Usamos este método de adivinación la noche anterior al día que abandonamos Chinchera. Afortunadamente tenía algunos cigarrillos americanos muy viejos y pasados que había dejado un visitante y ardieron en forma regular. Es más probable que los cigarrillos peruanos ardan irregularmente y den una mala señal.

MÉTODOS ESPECIALES DE ADIVINACIÓN EL DÍA DE SAN JUAN. En 1962 el día de San Juan cayó el 24 de junio. La noche anterior a la víspera se llevaron a cabo, además de medios normales de adivinación, varias actividades especiales por la tarde y la noche. Muchas personas permanecen toda la noche efectuando diferentes procedimientos

de adivinación para averiguar lo que pasará el año siguiente. Un método especial consiste en derretir soldadura y verter el metal fundido en agua fría. Este método sólo se usa en San Juan, interpretando las configuraciones del metal ya frío para el año siguiente. La bola de soldadura ya fría parece escoria con agujeros y filamentos de metal colgando alrededor. Si no hay suficiente soldadura para hacer un patrón para cada persona, se interpreta una configuración y luego se funde para formar una nueva. Muchas gentes guardan el pedazo de soldadura hasta el año siguiente, especialmente si es bueno. Si no se forma ninguna configuración, morirás.

Otra especialidad para San Juan consiste en capturar pequeños pájaros la tarde anterior y guardarlos en casa. La persona que deja libre su pájaro se encuentra de madrugada de cara al este, sosteniendo al pájaro con sus manos, formando una copa. Eleva sus brazos hacia el sol naciente y deja libre al pájaro cuya cabeza también apunta en esa dirección. Se observa su vuelo. Una buena señal para el próximo año surge sí el pájaro vuela directamente hacia el sol. Es mala señal si el pájaro da vueltas y vuela hacia las colinas al oeste. Si vuela hacia el norte o al sur es señal de suerte común y corriente para el futuro. Se interpretan las combinaciones de estos dos tipos de vuelo según ocurren. Un hombre que conozco liberó su pájaro y lo observó volar diez metros hacia el este y luego dar una vuelta y volar al oeste. No estaba nada contento con el significado de este vuelo y se veía más preocupado que de costumbre sobre el porvenir.

Se utilizan huevos frescos y semifrescos durante la noche anterior del día de San Juan para adivinar el futuro de un individuo. El procedimiento consiste en recortar cuidadosamente un agujerito en la punta de un huevo y, sosteniéndolo con el agujerito hacia arriba, sumergirlo en un cuenco con agua fría. Una pequeña cantidad de huevo se cuela hacia fuera y se interpreta la configuración que hace la clara en la superficie del agua para determinar el futuro. Cada huevo puede usares para varias personas. Se utiliza un cuenco de agua fresca para cada lectura.

ADIVINACIÓN POR MEDIO DE PARTES DE ANIMALES. Un medio de adivinación que encontré tiene relación con los intestinos y los órganos de los animales; es la inspección del brazo de una llama recién sacrificada. Tschopik informa que se inspecciona el color, siendo el verde una señal de que alguien de la familia del dueño morirá muy pronto. Un brazo que parece estar bien y con buen color se interpreta como símbolo de buena salud. En el caso que yo vi no tuvo colores más que blanco. Se llama al bazo librito y su superficie es leído como un libro revelando el futuro. Aparentemente, esto es un conocimiento especializado y no todos están capacitados para hacer una lectura eficaz de las señales.

ADIVINACIÓN POR MEDIO DE LA LECTURA DE HOJAS DE COCA. En el mismo nivel de importancia con los sueños, se encuentra la adivinación por medio de la lectura del significado de la distribución de las hojas de coca arrojadas sobre un paño. Este puede ser un medio individual de adivinación, pero no todos saben como leer bien la coca. Se consideraba a Leandro un experto en este medio de adivinación y mucha gente recurría a él para obtener respuesta a preguntas o aclarar dudas. Su hijo me dijo que, a la gente le gusta recurrir a mi padre porque sabe qué decir para hacerlos sentir bien. El significado es que el yatiri (o sea lector de coca) actúa como una especie de consejero y psicoterapeuta al saber mucho la gente que, recurre a él y leer la coca según estos conocimientos. La cita siguiente es de Leandro:

La adivinación de las hojas de coca es verdadera para aquellos que creen en este tipo de adivinación. Si la persona no cree, la lectura no será verdadera. Las cosas que se buscan al leer en las configuraciones de la coca son hojas enteras, hojas que estén al lado brillante, una hoja que apunta en dirección de la persona que está preguntando, etc. Puede hacerse la lectura para cualquier cosa que la persona desee saber: para encontrar cosas perdidas, decidir viajes, trabajos, bodas y cualquier cosa que la persona desee efectuar.

Tschopik apunta que la persona que pide la lectura proporciona las hojas de coca, colocando el pago (generalmente una pequeña cantidad en efectivo) dentro de la coca que se le entrega al yatiri. Se da la coca al yatiri en un paño, que pertenece al cliente, y se lee la coca en él. Existen varias técnicas. La que yo observé se llevó a cabo agitando la coca en el paño y luego abriendo éste para la lectura. Tschopik informa de un método más complicado donde se colocan hojas separadas en el paño para presentar un objeto perdido o una persona, luego se deja caer un puñado de hojas sobre y alrededor de las que están sobre el paño. La distribución cambia rápidamente con número diferentes colocados antes de arrojar las hojas y dependiendo del resultado y los indicios del tiro anterior. El yatiri conocido por Tschopik era un anciano que no sólo daba indicios sobre las cosas perdidas sino que también daba el nombre del individuo que había robado o tomado el objeto. Quizá la utilización creciente de adivinos para encontrar las cosas perdidas ha ayudado a la decadencia del pago profesional como intermediario necesario entre las personas y el acceso al conocimiento oculto. No hay ningún indicio de que los sobrenaturales manipulen la coca. Las hojas de coca tienen poder en sí mismas y la persona que aprende a leer los patrones de las hojas tiene acceso a ese poder.

LECTURA DE NAIPES. Otro medio para predecir el futuro se aplica al leer un paquete especial de naipes del tipo europeo tarot utilizado por los gitanos. Se necesita una cierta habilidad en leer estas cartas y es necesario aprender las colocaciones y significados que surgen. El hombre que vivía atrás de nuestra casa era considerado muy buen adivino o lector de los naipes y era muy popular entre los mestizos de Chucuito así como entre los otros aymara. Le pedimos que viniera la noche anterior de nuestro viaje a Lima y a los Estados Unidos para averiguar que tipo de viaje íbamos a tener. Interpretó la colocación como particularmente buena para el viaje pero con varios requisitos. Yo tenía que quemar incienso y mandar decir una oración al espíritu local y a otros espíritus importantes y de los alrededores para lograr un viaje seguro. También era necesario comprar un poco de alcohol y derramar un poco en el suelo, ofreciendo así un sacrificio a la santa tierra. El adivino me dijo que si no hubiera hecho esto, mi esposa hubiera caído enferma en el viaje. Al leer las cartas, el adivino formuló varias declaraciones aparentemente de cajón, las cuales interpretó mi ayudante. Una secuencia de naipes reveló que mi esposa y yo seríamos padrinos de boda al llegar a los Estados Unidos y también revelaron que mi esposa hablaba mucho. El procedimiento para leer los naipes requería de una serie de lecturas, cada lectura era un todo en sí misma pero sólo daba una porción del cuadro total. En Chinchera los naipes normales o comunes no se usan para la adivinación pero la gente los posee y los usa en los juegos.

EL ORÁCULO. El oráculo es una forma especializada de adivinación que requiere de cierta capacidad para su lectura. Existe un libro de fragmentos de oraciones en español que se colocan unas junto a otras conforme el resultado de la colocación de tres piedrecillas arrojadas sobre una rejilla de números. Se arrojan hasta que cada una caiga en el centro de un cuadrado de la rejilla, para poder así leer las coordenadas de los espacios. Las oraciones del libro correspondientes a las coordenadas forman la respuesta a la pregunta que se formula. Este método de adivinación funciona muy bien, especialmente en la Víspera del día de San Juan (24 de junio) y durante todo ese día. De la misma manera también funciona bastante bien los martes y viernes de todo el año. Traté de obtener respuesta del oráculo un miércoles y el resultado naturalmente tenía poco sentido.

LECTURA DE LA MANO. Particularmente en otras ocasiones a través del año, un pequeño grupo de personas llega a los pueblos más grandes para decir la buenaventura a través de varios medios incluyendo la lectura de la mano. Los aymara llaman a estas personas gitanos. La lectura

de la mano no es algo que hayan adoptado los aymara pero se dan cuenta que los gitanos tienen cierto conocimiento especial que les permite llevar a cabo este tipo de adivinación. Mientras estuvimos en Chinchera, varias tiendas de gitanos se levantaron en Puno junto al mercado indígena y frente a la escuela superior. Daban precio especial a escolares vestidos con uniforme.

LOS APHALLANI. Es el nombre dado al pago o mago bueno cuando invoca a los espíritus para que se aparezcan con el objeto de conocer respuestas específicas a preguntas específicas. En la siguiente sección sobre la decadencia del mago profesional se hace una descripción del estado del arte de comunicarse con los espíritus. (En Bolivia tal persona se llama chhamakani).

LA DECADENCIA DEL MAGO PROFESIONAL. Un hombre o una mujer pueden ser un paqu (mago) o layqa (hechicera), no por definición sino por sus acciones. La misma persona puede tomar ambos papeles. Debe hacer válido su status llevando a cabo ceremonias que tengan resultado. Los magos y hechiceras de Chinchera y Chucuito aparentemente no han podido mantener su posición de respeto y confianza ante el grueso de la población durante los veinte años después del estudio de Tschopik. Algunos magos han fallado por mera incompetencia. Las declaraciones siguientes de informantes ilustran la realidad del descrito.

Una de las cosas más difíciles que aprende a hacer un pago es ser un aphallani e invocar a los espíritus (achachilas) para que se aparezcan. En la literatura la explicación científica de la habilidad shamánica de hacer esto ha sido la ventriloquia.

Una vez Mariano fue de noche con un amigo a hablar con los espíritus. La casa estaba tan obscura que no se podía ver el techo pero Mariano vio una manguera. El paqu utilizaba la manguera para hablar a través de ella con el objeto de que pareciera que las voces de los espíritus vinieran del techo. El paqu y su ayudante hacían mucho ruido y decían que los espíritus habían llegado, pero al final, los espíritus no decían nada importante. Todo era trampa y mentira. Desde entonces Mariano no ha tenido fe alguna en los paqus. Piensa que, la gente cree en las ceremonias por ignorancia. Dan su dinero a los paqus por nada. Cuando estuve en la ceremonia donde el paqu utilizó una manguera, el paqu me dijo que moriría en dos años porque no creía en los espíritus. No me morí.

Para Alberto, los paqus engañan a la gente. No es verdad que los pagos hagan lo que dicen que pueden hacer. Cuando Alberto era joven fue con su padre a ver a una mujer paqu primera ceremonia de apertura hubo

un ruido ¡Pum! ¡Pum! Se decía que la mujer hablaba con los espíritus cambiando su voz al ponerse de pie y luego sentarse. La aparición era para el dueño de la casa que estaba enfermo. Los espíritus dijeron que el hombre se iba a poner bien y unas manos tocaban la cabeza del hombre mientras hablaban los espíritus. Luego, el hombre se enderezó lentamente y asió las manos. No era más que la mujer paqu. El hombre no dijo nada pero cuando todos se fueron es seguro que azotó a la mujer. Una vez Alberto fue ayudante de un paqu en una ceremonia. Este paqu tenía dos bolas de hule con hilos colgando de sus muñecas. Para hacer los ruidos de los espíritus, el paqu arrojaba las bolas contra el pecho y la gente creía que habían llegado los espíritus. El paqu se ponía de pie para hacer los ruidos de los espíritus cambiando la voz y se sentaba para hablar con su propia voz. Todo era un engaño para ganar dinero.

Otro informante declaró que, existe magos verdaderos y otros que engañan a los pobres y a la gente en general pretendiendo ser magos. No creo que haya ningún mago verdadero en Chinchera. Quizá Elías tenga algo de verdadero, pero Mario no es más que un mentiroso. Hay paqus en otros lugares que son mejores. Mario y Elías cambian ellos mismos sus voces y siempre trabajan de noche en la oscuridad. Una vez un cliente se disgustó con Mario por tratar de engañarlo y hasta fué a la Guardia Civil (policía). Desde esa vez Mario no ha tratado de invocar a los espíritus.

No todos están desilusionados de los brujos y de sus servicios. Cuando Máximo estaba reponiéndose de una herida de cuchillo que le había dado su cuñado, tubo que llamar a una paqu. Máximo quería preguntar a los espíritus si iba a vivir o no y que en caso afirmativo, que era lo que se debía hacer para curarse más rápidamente. Esto fue en 1954, cuando Máximo tenía aproximadamente treinta años. Casi había perdido las esperanzas de ponerse bien. En el hospital de Puno le dijeron que se fuera a casa pero no estaba satisfecho del modo como estaba sanando la herida. Yo vi la herida: un corte de aproximadamente 4 cm. de largo en el lado izquierdo, junto arriba de la cintura. Se llamó a un paqu de La Raya (ya murió) a la casa de Máximo para efectuar una aparición de espíritus.

Antes de que empezara la ceremonia se quemó incienso y luego el aphallani llamo a tres espíritus por su nombre. Máximo recuerda que dos de los nombres eran Francisco, el espíritu que habita en la cima de la montaña de San Francisco Atuxa, y Cutimbo, el espíritu que habita en la montaña del mismo nombre en los Andes, al oeste de Chinchera. Después de que llegaron los tres achachilas acompañados de muchos ruidos por el área del techo de la casa, inmediatamente preguntaron por qué los habían llamado. Dijeron: ¿Qué es lo que quieren, qué está pasando en esta casa? Máximo contestó: ¿Qué es lo que me va a pasar? Estoy enfermo. Por favor,

cúrenme. Cutimbo dijo a Máximo se iba a poner bien y que él (Cutimbo) era el padrino de Máximo. Los tres espíritus discutieron entre sí lo que debía hacerse. Después, cada uno de ellos dio por turno la misma prescripción para ponerse bien. Máximo tenía que colocar cada día una víbora fresca sobre la herida y además de esto, tenía que conseguir inyecciones de penicilina en la farmacia.

Después de la aparición, el paqu leyó hojas de coca para adivinar el futuro. La coca dijo que Máximo estaría completamente bien en un año. Antes de invocar a los espíritus, el paqu había preparado una pequeña mesa o ceremonia pero, de hecho, no se realizó el rito hasta después de que los espíritus habían hablado.

Los espíritus hablaron muy alto y claramente; el paqu cobró veinte soles además de cinco soles por el alcohol, coca y otras provisiones rituales. En esos días las serpientes costaban de tres a cinco soles la pieza (ahora cuestan más) y las ampolletas de penicilina costaban aproximadamente treinta y cinco soles la pieza. Máximo tuvo que obtener algún dinero con urgencia.

La otra única declaración positiva sobre los paqus como aphallani fue la de un informante que llamaremos Dionisio. Dionisio conocía un paqu en el cual realmente creía pero ese hombre ya está muerto. Era de otra comunidad. Una vez, sólo por causar problemas, alguien acusó a Dionisio de destrozar una balsa o bote de cañas de totora. En plena luz del día (de ocho a diez de la mañana), después de una ceremonia o mesa, le paqu invocó a un achachila. El espíritu habló desde el techo y le preguntó primero por qué lo había llamado y qué era lo que querían. Cuando le dijeron al espíritu que querían probar que Dionisio no había destrozado la balsa, el espíritu dijo que el acusador era el que lo había hecho. Esto era la verdad y así es como Dionisio supo que este aphallani era un verdadero paqu. Este caso también constituye otro ejemplo de un mago que tiene clientes fuera de su comunidad de residencia. Parece que es más seguro practicar fuera del área de donde se vive.

EL MAGO EN LA ACTUALIDAD. La población de Chucuito se ha más que doblado desde que Tschopik hizo su cálculo en 1942 y el número de magos profesionales se ha reducido casi a cero. La explosión demográfica mencionada anteriormente ha aumentado la tensión de la economía de subsistencia del área, y parecería que la necesidad de estructurar lo desconocido ha permanecido por lo menos al nivel que tenía en los días de Tschopik. Un punto que hay que aclarar es que no se necesitan magos profesionales para llevar a cabo la mayoría de las ceremonias y ritos

enumerados por Tschopik (1951:262). Tengo la seguridad que este era también el caso en la década de los cuarenta. Existen varias personas que son paqus aficionados, aficionados en el sentido de que nunca han recibido la señal de Dios de que debían de ser paqus. Dicha señal consiste en un rayo que cae cerca pero que no mata. Algunos dicen que se necesita más de un rayo pero, en última instancia, se debe de aceptar la palabra propia del paqu sobre la veracidad del hecho de haber recibido tal señal. Para la mayoría de las ceremonias, el ritual y el procedimiento son parecidos y cualquiera puede aprender. Se podría afirmar que cada casta y hasta cada familia en Chinchera tiene algún miembro, ya sea un pariente de sangre o un compadre, que puede dirigir la mayoría de las ceremonias que son necesarias. Además del indispensable conocimiento ceremonial, el requisito principal parece ser que el aficionado sea sincero en sus tratos con los sobrenaturales y actúe con toda voluntad. En el capítulo 5 se presenta el rito de Pentecostés, que es una acción de gracias por la cosecha, la cual era conducida por cada jefe de familia. Las alternativas de procedimientos de adivinación individual pueden restar importancia a la aparición de espíritus y parecería que la decadencia del mago profesional en esta área, no fuera tan seria. Además del adivino o yatiri, el doctor (qullasiri) y la partera (usuyiri) tienen aún gran actividad en Chinchera. Aparentemente, los quiroprácticos (thaliri) mencionados por Tschopik, no constituyen hoy en día una especialidad reconocida.

A pesar de todo lo que se ha dicho sobre la decadencia del mago profesional y las substituciones posibles, existen aún ocasiones cuando se necesitan sus servicios o por lo menos se definen como necesarios. En Chinchera, estas ocasiones parecen ser tres:

1. Cuando no ha llovido y la cosecha está por perderse.
2. Para conducir cada tres años la ceremonia llamada chuqila, la cual sirve para asegurar la fertilidad continua de las llamas y alpacas así como la de los campos y la comunidad en general.
3. Para conducir las ceremonias que cierran tres días de baile para cada grupo de danza durante el Carnaval; estas ceremonias son para bienestar de los miembros de los grupos de danza y la comunidad en general.

Afortunadamente no fue necesario realizar la ceremonia de la lluvia el año que estuvimos en Chinchera, pero sí surgieron en Chinchera los otros dos tipos de ceremonias y están descritos en la sección sobre el calendario ceremonial. El hombre que generalmente conduce la ceremonia para la lluvia también estaba encargado de la chuqila. Este hombre no pretende ser un profesional y realmente es necesario que lo sea. Los informantes

respaldan esto a través de la racionalización el problema, diciendo que es sincero y que los espíritus le responden. Las ceremonias del Carnaval estuvieron a cargo del único chincheriño que ha practicado como un paqu especialista de tiempo completo.

El punto principal de las relaciones de los aymara con los sobrenaturales ha sido comentado y el tratamiento exhaustivo de dicho punto por Tschopik, inclusive hoy en día, sigue siendo válido excepto lo relacionado al cambio de posición social del mago profesional. Se han descrito los problemas de la salud, las actividades durante los matrimonios y los funerales y la variedad de las prácticas adivinatorias. Además de estas ocasiones en las que se trata con los sobrenaturales, existen muchas otras que surgen durante el ciclo anual de ceremonias y durante la vida diaria normal. Después de esta corta sección sobre la ceremonia básica o mesa, el capítulo concluirá con una descripción cronológica del calendario ceremonial en Chinchera.

LA MESA. El equipo ritual descrito e ilustrado por Tschopik (1951:236-53), se encuentra presente en Chinchera de una forma mucho más simplificada. Ya nos hemos referido a la mesa varias veces en relación con las celebraciones de matrimonio y en las apariciones en particular. Mesa es una palabra aymara que probablemente tiene su raíz en la palabra española misa y que se refiere al rito mismo, incluyendo la preparación del equipo ritual para esa ceremonia. Las palabras de las oraciones varían con el tipo de la ceremonia, pero el arreglo básico de los objetos ceremoniales y la procedencia ritual permanecen iguales.

Para preparar una mesa se coloca un paño (de más o menos un metro cuadrado) en el suelo, en un lugar que tenga una clara vista hacia el este; la persona que conduce la ceremonia siempre tiene su cuerpo de cara al este. Directamente enfrente el encargado, tomando direcciones a la derecha o a la izquierda de esta posición, se encuentra un pequeño cuadro de papel. A la derecha y a la izquierda de este papel, y un poco más al borde este del palo, se encuentran dos conchas de molusco para el vino. Un poco más hacia el este, pero aún en el paño, hay dos botellas, la de la derecha con alcohol y la de la izquierda con vino rojo. El ayudante, en cuclillas, se encuentra a la izquierda y enfrente de él un montón de hojas de coca y otros elementos como incienso, llamphu (manteca de llama), qhua (menta) y pétalos de flores según la estación del año. Se prepara un bracero con carbones calientes para quemar el incienso. El procedimiento común observa los siguientes pasos:

1. Se quema incienso y se dicen oraciones preliminares a los sobrenaturales apropiados para la ocasión.
2. Se debe alcohol y se masca coca.
3. La persona encargada y su ayudante seleccionan grupos de tres o seis hojas completas de coca, se sumergen dichos grupos por separado en el vino, el cual se ha vertido en las conchas de molusco.
4. Se colocan las hojas de coca empapadas en el cuadro de papel (el cual se encuentra a su vez en un paño más pequeño), se añade llamphu, qhua, flores e incienso y se rocía vino en toda la pila.
5. Se consume más alcohol y se masca más coca a intervalos durante este proceso y se dicen las oraciones apropiadas.
6. Se dobla el paquete y se quema en un fuego de estiércol construido enfrente de la mesa. Se señalarán las variaciones de este tema para las mesas especiales durante la descripción de otras ceremonias.

Hickman 1975: 67-84.

HAREM0S UNA MESA, UN PAGO A LA *PACHAMAMA*

(PASOS QUE SE SIGUEN, REZOS DE UN *YATIRI*)[101]

(FRAGMENTO) Versión del yatiri Lucas Ochoa Colque.

Lucas Ochoa colque es un *yatiri* extraordinario, que hace un *pago a la pachamama.* En este texto se ha tratado y logrado ser fiel a la comunicación en aymara, de modo que donde dice: P, léase periodista; Y, como *yatiri*; V.O. como Víctor Ochoa Villanueva, hijo de Lucas; en la parte final aparece una explicación más amplia.

P. *¿Cómo se prepara la mesa?*

Y. *Se arregla todo con anticipación, no es cosa sencilla, no se hace tampoco para cualquier caso, para cada ocasión hay una mesa especial.*

P. *¿Para qué preparas normalmente las mesas? Inicia el pago a la pachamama y explica por favor.*

Y. *Se prepara en su hora, le pedimos a la pachamama, nos ponemos coca*[102] *en la boca, luego invocamos brindándole nuestro amor: Pachamama, kuntur mama,*[103] *santa tierra, chuqui tapa, Santa Virgen.*

Tomemos, pasaremos el carnaval,[104] *pasará la noche hasta las 4 de la mañana. La mesa es salud, es vida, no es así nomás junto con tu nombre mencionaremos a tu mamá, a tu mujer, a tus hijos, llamaremos a tu mujer y a ti para que los dos estén juntos. Luna achachilla,*[105] *casa pachamama, para que todo pase bien hay que pedir en la casa.*[106] *Llévame a Lima, en tu misma casa pasamos en el mismo lugar. Ahora estamos lejos, pero vamos a llamarla, sabe venir al lugar que se llame, se le pone todo, se le ofrece mesa completa, se mencionan a todos los achachilas, no únicamente a los de acá, sino a los de Lima, Arequipa, Cuzco, todos ellos nos crían y nos han amparado siempre. Ellos son nuestros apus*, para ellos se ofrenda, para el Padre Sol, él nos quiere, *desea incienso, con vinito, rezos al amanecer, se le pide favores, eso es lo que vale. El incienso es bueno, no hay madre más amorosa que la pachamama, también es para el Cóndor mama, el chhuqi tapa, para ellos vamos a preparar, para vivir bien, les ofreceremos a los Santos Apóstoles,*[107]*, a la santa tierra, al chawqi tuquru,*[108] *a la casa, al kuntur mallku*[109] *achachila, a ellos son a quienes se ofrece la mesa, ellos nos protegen. El Padre Sol nos bendice, se le ofrece la mesa, ellos nos protegen. El Padre Sol bendice nuestro cuerpo y nos hermana, por él somos gente, él nos cría como su ganado, él nos ama y nos hace hermanos, por él*

somos humanos, él nos cría como sus hijos, nos acaricia, por eso nos alumbra, estamos bendecidos, estamos curados para no gastarnos. La piedra, el camino, el fierro, todo se gasta, se consumen, pero nuestros pies y manos no, estamos curados. Cada tarde Dios nuestro padre nos cura, las uñas se gastan, todo se gasta, nuestro cuerpo nunca, nos ayuda en hacer chacras. A ustedes los mistis [110] *que las usan poco, no se les gasta las manos, se lavan, sólo manejan papeles, usan zapatos, nosotros los jaqis en cambio caminamos descalzos. Antes no habían hojotas ni cosa igual, empleábamos un pedazo de cuero de pescuezo de llama, con eso nos calzábamos.*

Los primeros hombres no conocían nada, a ellos se les llamó con desprecio indios, fue doloroso, ahora es duro, es penoso ser indio.

Para que todo mejore vamos a preparar un pago. Yo sólo voy a hablar cuando sea necesario si me preguntas. En otra ocasión me llevarás a tu casa, a Lima, después de unos tres días vuelvo, pueda que yo muera ya soy viejo, ¿cuántos años tienes? debes tener tu partida, ¿dónde está?

P. *Yo tengo 46 años.*

Y. *Y es que 46 comparado a 100 te llevo más de 60 años, de la guerra con Chile, ¿cuántos años hace? ¿Con Bolivia?, hace más de 100. Yo tenía partida, se quemó, un rayo incendió la casa cural, no sé, no recuerdo el día y así puede sucederme la muerte. Todo se perdió, libros y cuanto hay, llegué a sacar Libreta, de allí sé cuándo es que nací, cuando es que salí del vientre de mi madre, ¿cuántos años serán? Eso es así, no sé mi edad con exactitud.* [111]

P. (Vamos a explicar cómo se prepara la mesa. En este momento el yatiri Lucas Ochoa Colque estira una manta para arrojar la coca y Víctor explica en qué consiste el primer paso.[112]

V.O. Este primer paso es para ofrecer coca a la *pachamama*, nosotros también tenemos que ofrecernos coca, es el inicio del rito donde se ofrece primero la coca, es para pronosticar, se va a leer tu suerte en el momento propicio, así se inicia esta ceremonia andina.

Y. *Dios Padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo, Santa abuelita, Santa Teresa, Santa Cecilia, Espíritu, tú que crías a tus hijos, chhuqui achachila, Kancharani achachila,*[113] *achachilas de los cerros, de los nevados, achachila gobernador, te invoco, te hablo para ofrecerte esta ofrenda.*

Y. *¿Cómo te llamas?*

P. *José Luis.*

Y. *José Luis, caballero, niño, jovencito, te brindo, te hablo de todo corazón, recibe a la pachamama, Santa Teresa, Santa Cecilia, chhuqi tapa, abuelita de Lima, achachila de Lima, a todos los achachilas, éste es vuestro hijo, les*

invoco a ustedes, reciban esta ofrenda que les ofrezco, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu, Santa Cruz, por la señal, por los awkis, [114] *les va a llegar una encomienda. Yo reverencio a Dios Padre creador, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, bendito amor, bendito ser que llevo, bendito amor sin pecado. Padre mío, Santa Teresa, Santa Cecilia, por la Santa Cruz, achachila de Lima, achachila de Puno, achachila de los nevados de Arequipa, del Cuzco, de Tacna, a todos ustedes invoco, a los Doce Apóstoles, les brindo esta mesa, achachilas. Reciban de todo corazón, dulce abuela y madre tierra, la voluntad de este niño que les ofrece este pago, perdónenle cuantos pecados tenga, ustedes téngalo, ayúdenlo, no lo abandonen, perdonen sus errores. Pachamama achachilas, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, Jesús Dios, llévenlo de la mano como a una criatura, no lo suelten.*

V.O. En ese momento se pide permiso a los diferentes *apus* que existen en el altiplano y otros lugares. Para ofrecer esta ceremonia primero hay que sacar una especie de licencia, luego se hace la primera libación de vino, ofreciendo a la pachamama, *achachilas* y *apus* con la finalidad de obtener la venta y proseguir con la ceremonia.

P. En esta parte habla en voz baja y no se alcanza a grabar, ¿qué dice tu papá?

V.O. Menciona en voz baja nombres de los diferentes *apus*, de la madre tierra, del Padre Sol, ofreciendo en honor a ellos esta fiesta, más que todo invoca peticiones para buena salud de José Luis.

P. ¿Vamos a libar?

Y. Ahora sírvete con tu casa de Lima, con el Padre Sol, los apus, con el achachila de Lima, diciendo que le brindas este pago para que te den salud. Sírvete tú, sírvanse los dos poniendo fe, mastiquen coca, pónganse como una piedra grande, pijchen coca, [115] *así.*

V.O. Nos invita a que nos sirvamos coca y debe ser compartida entre todos, debe ser ofrecida a la *pachamama* y los *apus*, también nosotros debemos compartir la coca, *pijcha* como sabes hacerlo con fe, la *misa* será para ti, mi papá tiene la mejor voluntad para que tengas la suerte además yo sé que eres un hombre aymara inteligente, un hermano, un dotado.

Y. *Todos ustedes abuelos, achachilas, tus hijos pasaremos, Madre Luna, Padre Sol, pasaremos abuelos de Lima, abuelita tú eres madre, ustedes recibirán esta ofrenda, como los Doce Apóstoles. José Luis, brindemos todos por tu salud, ¡salud! ¡Salud!*

P. En este momento *pijchamos* coca, tanto Víctor como su papá. Ahora el *yatiri* prepara el siguiente paso del *pago a la pachamama.*

V.O. Entramos al siguiente paso de la *mesa,* se trata de una preparación para presentar los elementos. Ya se presentó la coca, hay permiso de los *apus*, se ha ofrecido la coca que nos hemos servido.

Y. *Achachila, Santo, Juwan qullu achachila, Lima achachila, ahora serán ustedes quienes son reciban, hagan pagar a José Luis, santos, uywiris, achachilas grandes y pequeños, apus, santa tierra.*

P. Por favor Víctor explicar, ¿qué está haciendo ahora tu papá? Se ha callado y tiene en sus manos hilo.

V.O. Está preparando hilos para la *t'aqa*[116] que significa arrancar, para después ponernos como amuleto en el cuello.

Y. *Santa tierra, pachamama, achachilas, les pide sus favores, favorezcan a José Luis, invoco a todos los achachilas, al achachila de Lima, a los Doce Apóstoles, para ti ofrezco José Luis, no lo dejen solo. No le abandonen, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, ahora, liben, liben, sírvanse pisco para pasar bien.*

V.O. Mi padre trabaja ahora con *Ch'iqa Ch'anka*[117] que en este caso es hilo rojo y blanco, los pone sobre la *mesa* en forma de cruz en la manta donde se va a preparar el primer implemento.

Es para tu salud, para encontrar salud, para que todo esté a tu alcance, para comer, para que lleves buena vida, no seas como otros caballeros que manejan varias mujeres y tienen cuentos. Para eso es esto, en todos hay cuentos, por eso es que es bueno portarse bien.

Vamos a comenzar el *pago* propiamente dicho ofreciendo la *muxsa misa* o misa dulce al *achachila*, en este momento mi padre pone el primer dulce.

Y. *Padre creador,*[118] *achachilas, dejen que pase esta misa para José Luis, reciban esta ofrenda. Hoy es un día especial, será carnaval el día lunes, Dios, Padre Sol, achachilas, reciben esta mesa, vamos a pasar todo, para las ispällas, el ganado, para todo los maranis,*[119] *Dios Padre Sol, con el permiso de ustedes, achachilas de Lima, reciban y mastiquen la coca de los pueblos, de las estancias, Doce Apóstoles, van para ustedes estas ofrendas y mesas, no me dejen, no me abandonen, achachilas, sujeten ahora esta parte de los hilos. Hay que rezar. Tú sabrás como* disponer *achachila*, ustedes sabrán *recibir nuestra ternura.*

V.O. La segunda parte hemos empezado con la presentación de la *mesa* dulce para los *apus* y *achachilas*, en este momento mi padre pronuncia una oración íntima que es casi parecida a las anteriores, está concentrado.

Y. *Bendito nombre, Santos de paraíso, San José, Padre de la vida y el amor, camino que no concluye, seres espirituales, Jesucristo, señor que está presente en la vida y la muerte, Santa María, tú que sabes quién debe nacer y quién debe morir, tú que sabes quién regresará después que muera, Dios Padre. Yo pecador me confieso haber cometido errores a San Pedro y San Pablo, a los santos, digo que he cometido pecados, confieso que no he obrado bien por eso me duele el corazón, tengo pena y me arrepiento. Padre Nuestro que estás en el cielo, mira mis manos, Virgen Santísima, siete son los sacramentos, Santa María, Padre Dios, achachila mayor, desde lo más alto pidamos que nos escuche el Padre Sol Creador, bendito y alabado seas siempre, achachilas perdonen a José Luis sus pecados y errores, Lima achachila, Doce Apóstoles, Illimani* [120] *achachila, Salqantay achachila, junu qullu achachila, mallku* Santa Cruz, *Mallku Qhapiya, Arequipa achachila todos, todos los achachilas acuden a José Luis, Padre de todos los Padres, vengan, pasen, lleguen, quédense hasta que concluya el pago.*

P. En esta parte de la *misa* se pronuncia una oración haciendo una cruz con la mano sobre los dulces dispuestos en la primera parte de la preparación del recado.

P. *¿Cuántos achachilas hay?*

Y. Hay doce achachilas, Doce Apóstoles, son nuestros protectores, también hay doce Vírgenes, doce son nuestras madres. Dios Padre que tiene el agua nos bendice, la misa pasa bien, con corrección, tú voluntad has tenido para andar bien, no hay engaño ni interés por mi parte por el dinero, tú caballero eres como un apoyo, un hermano, como un padre para mi hijo, eres su señuelo, eres otro jaqi, todo tiene que ser completo para que tenga valor, para mi sería delito, un pecado omitir algo, la voluntad es lo que vale, el amor.

P. Iniciamos ahora la parte que es poner el incienso en los despachos. [121]

Y. Lima achachila, deja que pase esta misa, achachila para ti hay que pasar bien estos remedios con incienso, San Bartolomé achachila, San Cosme achachila, San Cristóbal achachila, Puqupaka achachila, Chunkara Achachila, los Doce Achachilas, para ustedes es este pago.

P. Se pone el incienso sobre los recados y luego se dobla.

V.O. Todo es para los achachilas.

Y. *Vas* a recoger y recibir con voluntad *achachila*, todo lo que sembraste es tuyo. Perdona si hay que perdonar, perdona a José Luis ahora como será perdonado en la hora de la muerte, que sea así *achachila*.

P. Se dobla el recado preparado con incienso, se cubre con hilo de colores blanco y rojo, hay una oración que acaba de decir, sigue siendo por invocar, para acercarse a los *achachilas*.

Y. Santa Cruz *achachila*, *achachila* rojo de los caminos, *Charansani achachila*, de los nevados, Arequipa *achachila*, Tacna *achachila*, reciban estos complementos, estos elementos, este recado, Doce *achachilas* de todo el mundo, *achachilas*, escuchen, acuden, prueben este *pago*.

V.O. Es para los Doce *achachilas* Apóstoles, está preparando sólo la mitad, seis son para los *achachilas*, los otros seis son para la *pachamama*, tienen que ir en pareja, en total tiene que ir es pareja, en total tiene que ser doce, los Doce Apóstoles.

Y. *Para todos he preparado, reciban coman y beban para que vivan achachilas, Doce Apóstoles achachilas, Charaza ni achachila no suelten lo que les obsequiamos, dejen que pase, Doce Apóstoles, Qhapiya achachila, Lima achachila, ahora reciban esta ofrenda, ahora van a cuidar bien a José Luis, que así sea. Reciban alimentos, lleguen, reciban esta oración, lo sueltan achachilas del Cusco, van a criarlo bien, Tacna achachila, awicha, achachila del los barrancos, te rogamos que accedas. Crien, hagas pasar a José Luis.*

P. En esta parte se trata de poner un poco de incienso dentro de cada paquete debidamente preparados con pedazos de papel, cada vez que se pone incienso, muy despacio se va invocando en aymara a los *achachilas* y a la *pachamama*.

P. *El pago a la pachamama* lo hemos empezado a la una de la mañana, en estos momentos son las dos y hemos avanzado gran parte, el *yatiri* Lucas Ochoa, prepara el quinto paquetito para los *achachilas* musitando canciones como las anteriores hace un paquetito más, en la preparación de cada uno de ellos dice el nombre de una persona.

P. ¿Podrías hacer un comentario Víctor?

V.O. Ahora estamos ofreciendo el sexto paquete de incienso, el *yatiri* Lucas cada vez que levanta un poco de incienso, pronunciará el nombre de cada uno de los *achachilas* que moran en esta región del altiplano peruano.

Y. *¿Cómo se llama tu mujer?*

P. *Se llama Nora.*

Y. *Bueno, entonces pidamos al achachila de Lima que los críen a los dos juntos como hombre y mujer. Achachilas cuiden a Nora, aquí está el dulce para los achachilas, su alimento.*

P. *Se trata del último paquete.*

Y. *Achachilas, vengan, acudan, lleguen, reciban esta ofrenda, achachilas del mundo este pago es para ustedes, ya los achachilas han hablado, han dicho su palabra para José Luis, se han pronunciado, ya se sabe todo lo que se quiera saber.*

P. Los que hace el *yatiri* en estos momento es preparar la *q'ua,*[122] una planta aromática que es desmenuzada avoca a todos los *achachilas* del altiplano del Perú y Bolivia.

Y. *Illimani achachila, Potosí achachila, Charazani achachila, Chukiagu*[123] *achachila, beban, tomen, coman, esta ofrenda está puesta para ustedes.*

P. El yatiri ahora despedaza el untu o sebo y lo pone sobre cada uno de los paquetitos, invoca los nombres de los *achachilas.*

Y. *Achachilas, Doce Apóstoles, cuiden a José Luis, cuiden su muerte y dinero, acuérdense que es hijo de ustedes.*

P. Pasamos a otra parte del *pago de la pachamama*, se trata de la presentación del *mullu* o amuleto mágico andino.

Y. *Doce Apóstoles achachilas, acudan al corazón de José Luis, envíenlo bien a él y a su familia, a su esposa, a sus hijos, Doce Apóstoles achachilas acudan esta vez, mallku Santa Cruz, mallku Qhapia, achachilas de las cumbres, ahora recojan esta ofrenda, todo esto pasará antes de las cuatro de la madrugada.*

Achachilas, críen, ayúdenle en su vida, ayuden a su familia, denle suerte y dinero, acuérdense de lo que les invoque.

P. *¿De qué está hecho el mullu?, tú como yatiri debes saber.*

Y. *Eso no podría contestar, es cosa que emerge de la tierra, eso es.*

V.O. *¿Es piedra?*

Y. *No es, es otra cosa, no se encuentra fácilmente, emerge del suelo, son de dos clases, en Chucuito se presenta de color blanco, también hay rojo que sirve para la ch'uwa,*[124] *el blanco es para otros menesteres.*

Y. *Achachila, ahora pijcha la coca, sírvete, brinda, todo es para ti, Illimani achachila, Salcantay achachila, Santa Cruz achachila, achachilas menores, Pukara*[125] *achachilas, Mazo Cruz achachila, Arequipa achachila. Es el nombre del Padre de los Apóstoles, con permiso de ustedes: ¿dónde está el vino? Sírvanse, ¡salud! ¡Salud!*

P. Sobre el *titi*[126] se pone la coca, con una oración se hace una cruz sobre los paquetes, la *q'ua*, el *mullu*, el *titi* y la coca. Esta parte se llama *llamp'u.*[127]

Y. Achachilas, achachilas, ahora beban, ahora brinden con nosotros, pagamento, complemento, ahora sírvete achachila, achachila, sírvete, achachilas Doce Apóstoles, todos los achachilas escuchen, beban este vino que es suyo, estos elementos, no suelten ahora achachilas la ch'ua roja, la ch'ua blanca que son para ustedes, achachilas.

P. Sobre el *llamp'u*, el *yatiri* hace un esparcimiento con vino rezando la oración que procede, con lo que han terminado de preparar la *misa* para los *achachilas*. El *yatiri* envuelve en un solo paquete los seis paquetes anteriores junto con el *llampu*, continúa invocando.

Y. *Aquí hay muchos quintales de plata, sírvete debidamente, Lima achachila, sírvete todos estos alimentos, como este rico chicharrón, aquí también hay un chanchito.*

P. Esta oración ha sido hecha para poner el feto del chancho sobre el paquete del *llamp'u*.

Y. Este es un chanchito de un quintal, esta sumamente sabroso, chanchito tu también sírvete, sírvanse achachilas, pagamento, complemento este es un chanchito de un quintal.

Padre Nuestro, Dios Hijo, nosotros viviremos en paz, concertaremos en todo, coincidiremos en nuestras voluntades, estaremos de acuerdo en todo, nos amaremos, Lima achachila, todo está completo, ayuden a la familia de José Luis, reciban todo esto de todo corazón.

V.O. El último implemento que se ha usado es el feto del chancho, con lo que termina la preparación de la gran *misa* para los *achachilas*, toda va amarrado en un solo paquete formado por paquetes de dulces, seis paquetes de incienso, el *llamp'u* y el feto de chancho que oportunamente será quemado en su totalidad.

Y. *Santa tierra, achachila ch'uqi tapa, kuntur mallku, abuelitas, santa tierra, Santa Vírgen, uywiris, reciban todas estas ofrendas a las cuatro de la mañana, benditos lugares, apus de la distancia.*

P. En este momento el *yatiri* pone el hilo rojo y blanco sobre la *misa* en forma de cruz con oraciones en voz baja. La hora ha avanzado, es un cuarto para las tres de la mañana. El *yatiri* va calculando poco a poco el tiempo sin tener reloj, a través de los pasos que viene desarrollando calcula que debe terminar el *pago* a las cuatro de la mañana.

Y. *A ver, ahora que José Luis está más junto a nosotros pidamos al padre creador, pidamos que vivamos en armonía, que no hayan problemas, vivamos sin odios, recojamos virtudes, los elementos que hay en la misa. Todo hace posible el amor, la ternura, limpien el cuerpo, y el alma de José Luis, el estómago, la sangre, la carne, no lo suelten, téngalo en sus espíritus. Acércate, te voy a poner un collar de hilo y lo arrancaré, es tu nudo y a la vez tu suerte, ahora llévatelo, guárdate, te irá siempre bien, te dará mucha suerte.*

P. El *yatiri* me ha puesto un collar de hilos blanco y rojo en el cuello.

Y. Desde ahora no te vas a desligar de estos hilos, ellos te servirán para que camines bien, no los vas a dejar, los *achachilas* te van a guiar no te vas a caer, lleguen espíritus.

V.O. Aquí el *yatiri* ha hecho que nuestro espíritu esté amarrado a la *pachamama*, a los *uywiris*, es para que estemos protegidos de daños o maldades y que nuestro espíritu permanezca siempre protegido por los *achachilas*.

Y. *Ahora prepararemos para tu mujer. Entonces digamos no te vas a soltar ni te irás de su lado, no harás nada malo, José Luis es tu esposo, ahora con esta oración vuelven a ser otra vez marido y mujer. Tú, José Luis eres un hombre muy querido por las mujeres. Muy bien, le doy estos hilos, les entrego a los dos esposos para que siempre vivan juntos.*

P. *Muy bien, muchas gracias, Lucas.*

Y. *Ahora pijchemos coca cuidadosamente, tomemos unos tragos, trae la botella de pisco, después hablaremos.*

V.O. Ha terminado la preparación y antes de comenzar con el ofrecimiento a la *pachamama*, tenemos que *pijchar* la coca, servirnos también un poco de pisco.

P. Este es una parte absolutamente importante en que los participantes tienen un pijchar coca y tomar pisco, es la *thinka*.

Y. *Nos van a perdonar de todo corazón pachamama y chhuqi tapa, esta misa es para ti y tu familia achachila, los dos caminarán siempre juntos, bebamos.*

V.O. Se trata de la segunda libación.

Y. *¡Salud!, suma achachila, ¡salud! En el nombre de la pachamama para que siempre le vaya bien a su casa, ¡salud! José Luis.*

P. La primera libación fue con vino para *ch'allar*[120] a la *pachamama*, la casa, los santos, *uywiris*, *apus* y espíritus. Dentro de poco serán las cuatro de la mañana y terminamos. Ahora *pijchemos* coca.

V.O. Como verás primero *pijcha* el *yatiri* y nosotros lo acompañamos, es el segundo ofrecimiento de la coca, ahora se ofrece a la *pachamama* y a los diferentes *uywiris*.

P. El *yatiri* coge un puñado de coca y le inyecta su aliento, me mira fijamente y dice, ahora veremos qué dice el lenguaje de la coca.

Y. *Aquí en la coca aparece que estás muy ligado a tu familia.*

Así es pues, la coca es buena, pero es necesario que se le quite los tallitos, es dulce cuando está fresca. Vamos a pagar bien a la pachamama, después todo habrá terminado. Mañana será carnavales, a las casas hay que regarlas con flores, serpentinas, hay que ir a las chacras y hacerles alegrar, contemplar la flor de las habas que son hermosas. Hay quienes no tienen chacra pero bailan, bailan con pinkillu[128] *o se hace bailar a las ispällas, ella son las semillas, de ellas vienen los alimentos, con eso vivimos, no podríamos existir sin alimentos, no podríamos soportar el hambre, sin la ropa se ensucia, se lava, Dios ve todo, tiene un hijo que se llama Niño Manuelito, el hombre, sin embargo, envejece pese a los alimentos. Mi madre fue una persona caritativa, había gente que pasaba por nuestra comunidad*[129] *y los alojan en un cuartito, yo he nacido así como nació el Niño Manuelito, Dios nos ha criado como a sus criaturas, ahora somos nietos de nuestros primeros padres.*

V.O. En ocasiones como esta en la preparación de la *mesa* para los *achachilas* y *uywiris*, el *yatiri* constantemente explica a los asistentes el significado de los elementos de la *mesa,* vierte anécdotas, narra pasajes de la vida para hacer una reflexión, incluso sobre Dios y el pasado de la humanidad, a medida que va preparando la *misa* explica y enseña.[130]

Y. *Ahora beban ustedes, pijchen coca, ustedes tienen que estar con los achachilas, yo he quedado solo, soy viudo y siento soledad, hay borrachos pero yo no soy así.*

Muy bien, ahora José Luis ya sé cómo eres, hay una persona que te odia en Lima, que te tiene envidia, tienes que cuidarte, está cerca de ti, te odia, te maldice, tienes que hacer algo y ubicarla, te finge cariño pero no te tiene cariño, no es persona de fiar, no está en tu casa. Yo podría curar eso si me llevas a Lima. Eres un hombre que le tienen envidia por lo que haces, dices y piensas, ahora ocurre que quieren hacerte daño.

Todo está claro, los achachilas no se equivocan, ellos no crían como lo han hecho nuestros padres. Yo de igual modo he criado también a mis hijos. El hombre es quien debe liderar para que una familia progrese, ¿quién hace las cosas? El hombre, la mujer tiene otras funciones y es una gran ayuda.

P. A estas alturas es preciso hacer un recuento de lo que ha sucedido hasta ahora y sobre todo anotar las acciones pequeñas llenas de magia y encanto. Así por ejemplo en el momento de la invocación, el *yatiri* dejó sobre la manta un poco de coca para los *apus*, pero no vio la suerte de ellos, les pidió que se alimentaran como seres humanos. Al pedir permiso se inclinó con respeto y reverencia hacia la tierra, tomó aliento e inspirado miró el cielo para pedir ayuda a los *achachilas,* cada vez que tomó vino o pisco, roció unas gotas al suelo limpio de la habitación diciendo: *Santa Tierra, pachamama,* danos tu bendición. En la segunda libación volvió a pedir bendiciones a la *pachamama* y en las siguientes ya no.

Durante la preparación del *recado*, dejó un poco de dulces para que estén contentos siempre, siempre. Luego obsequió dulces a los *apus*, depositados a cierta distancia, de modo que cada quién encuentra sin dificultad sus alimentos. Durante la preparación de la *muxa misas* para los *achachilas*, el *yatiri* pidió un cigarro y limpió el ambiente, primero fumó hacia la salida del sol, luego a los cuatro puntos cardinales diciendo: *Viento, detente, deja correr los achachilas están llegando.* Hizo una petición formal a los *anchanchus* para que dejen pasar la *misa* con tranquilidad, les pidió que no se movieran, que respeten la ceremonia.

V.O. Los *anchanchus* también participaron del acto ceremonial, después de invocarlos, el *yatiri* los alimentó con dulces y coca para que no se asusten el *ajayu* de José Luis, para que no salgan y lo sorprendan en medio del camino, el *yatiri* percibió numerosas voces los ojos ávidos de conocimiento de José Luis.

P. Durante la preparación de los doce paquetitos o *recado*, el *yatiri* tardó en disponer equitativamente los alimentos previamente adquiridos en el *jampi qhatu*[131] de Puno, cada movimiento fue ceremonioso, sentado de cuclillas, a veces arrodillado, permaneció sin

moverse desde las once de la noche hasta las cuatro de la mañana. La grabadora no pudo registrar los gestos del *yatiri*, su rostro iluminado por las velas era hermoso y dulce cada vez que pronunciaba una oración, la luna del Titicaca alumbró toda la noche la soledad del altiplano Peruano boliviano.

En cada paso de la *mesa*, la noche avanzó lentamente, el yatiri y nosotros bebimos pisco para soportar el frío de la madrugada, a pesar de que los *yatiris* no usan reloj .Sin embargo, calculan exactamente, miden el tiempo, cada parte de la *misa* la hacen cuidadosamente. El feto de chancho fue sacado de un paquete ceremoniosamente, al ponerlo sobre la manta cuidó que la cabeza no estuviera con dirección a ninguno de nosotros, en todo momento tuvo frases cariñosas y elocuente conmigo, confesó haber recibido descargas de energías de mi cuerpo, de mi corazón, en un momento dijo: *¡Ah!, caballero, niño, todos te recordarán cuando mueras, desde ahora te quieren.*

En determinados momentos hizo *pijchar* coca a la *pachamama*, a los *apus*, a los *achachilas*, brindó con los *uywiris*, habló con ellos, hizo sonar los dulces para que se apresuren en llegar, cuando estuvo seguro que estaban presentes se puso alegre y brindó, su rostro se iluminó. *Estoy contento, todos han llegado, será un pago completo* —dijo— *a veces no llegan todos y hay dificultades, ahora están mirándonos, es el momento más importante.*

Pijchamos coca varias veces, el *yatiri* antes que nada aseguró que los elementos de la misa estuvieran al alcance de sus manos y la coca más cerca aún, en ningún momento se distrajo, se concentró, habló de varios asuntos, narró cuentos, mitos, narraciones orales, que después ha ido conformando los capítulos de un libro.

A las cuatro de la mañana hicimos un alto, descansamos un poco mientras el *yatiri* salió de la habitación, pidió permiso a los *ahachilas* diciendo: ¡*Voy!, permiso achachilas*. Antes que empezara el otro paso de la ceremonia pidió que nadie viniera a buscar a nadie. El *yatiri* agarró fósforos y salió solo, pidió que no le siguieran, que él avisara cuando todo estuviera listo. Víctor y yo nos quedamos a comentar los pasajes que había que registrar bien al momento de traducir y transcribir los textos, todo fue grabado en idioma aymara, con excepción de las anotaciones y comentarios de Víctor y las hechas por el periodista.

El *yatiri* regresó a los veinte minutos y dijo: *Ya está, ahora hay que recoger la mesa.* Se sentó de cuclillas y oró: *Achachilas, Apu Qullana Awki, Padre creador, señor de los cielos, Virgen Santísima, ayuden a José Luis para que camine bien, lo acompaño la fuerza y voluntad siempre, la fe en el mismo, el amor y*

sobre todo comprensión para que pueda triunfar en la vida, Apu Illimani acuérdate de tu hijo José Luis, Apu Salqantay acude a tu hijo José Luis, Apu Kancharani no abandones a tu protegido José Luis, Padre Sol, madre luna, ilumina el corazón de este niñito para que siempre tenga amor a sus semejantes, él ha nacido para ser bueno y generoso, no tiene odio ni rencor a nadie.

El *yatiri* empezó a recoger los *recados*, los doce paquetitos los puso junto con los elementos de la *mesa* e hizo un paquete grande con páginas de diarios de Lima, cada elemento ocupó un lugar, nada en desorden ni improvisación. Terminado el acto, besé sus manos mágicas, agradeció a los *achachilas* y *apus: Que Dios se los pague, gracias Padre creador, gracias apus, achachilas de los caminos, gracias.* Mientras el yatiri hacía un gran paquete preguntó: *¿Cuándo vas a retornas a Lima caballero?*

P. *Pasado mañana me voy a Huancané luego viajaré a Arequipa para leer mis poemas.*

Y. *La coca dirá más tarde todo lo de tu viaje, tus planes, tus ilusiones pero eres un hombre con mucho carácter para vencer, sabes muchas cosas, puedes salvarte fácilmente, pero cuídate, cuídate mucho de lo que dices y haces, no conviene que ames tanto, porque cuanto más se quiere más se sufre, ponle cerebro al corazón, ponle un poco de frío, ponle hielo cuando se ponga muy enamorado. Cuida tu salud, no quería decirte, trabajas demasiado, te esfuerzas por tener lo que tienes, nada es material, no eres millonario pero lo que tienes lo compartes con tu familia, lo que siembras cosecharás.*

P. *Gracias Lucas, eres muy generoso conmigo.*

Y. *Caballero, hermano, niñito, no quieras tanto porque te hará sufrir, será una prueba difícil para ti, estás en una edad en que ya no puedes regalar tu tiempo en viajes y dar todo lo que tienes.*

P. *Pero eso no está mal, total yo también soy yatiri, una versión de un yatiri urbano.*

Y. *Está bien, lo que te digo es que no te entregues demasiado a tu trabajo no entregues el corazón, eso te hace daño, tienes que pensar en que debes vivir para ti, eso de dar el corazón a la gente y no recibir nada es una calamidad.*

Bueno, ahora pasaremos a recoger todo, ayúdame a llevar el vino, el cigarro, dejen todo lo demás. Tú Víctor acompaña a José Luis y vendrás detrás de mí.

P. ¿Qué va a ocurrir ahora Víctor? Explica, seguramente vamos a un sitio donde de repente no es posible hablar.

V.O. Ya pasó el momento más sagrado y mágico, ya has recibido la bendición de los *apus, achachilas* y los Dioses tutelares, ahora vamos a participar de lo que se llama la *quema de la mesa*, mi padre mientras nosotros estábamos solos, ha hecho una gran hoguera con palos, bosta, kerosén, ropa vieja. Me parece que tienes que anotar en forma aparte lo que sucede, no es posible grabar lo que ocurre, todo comentario lo haremos después, los yatiris son desconfiados, como nosotros hablamos en español, mi padre se siente incómodo, cree que lo criticas o te burlas eso ha sucedido, hemos cometido el error de no hablar en aymara entre nosotros, tienes que tener cuidado.

P. Tienes razón, el idioma es un vehículo que marca a los vencidos y vencedores, hemos hablado en el idioma de los vencedores frente a un hombre que sólo sabe aymara.

V.O. Fue un error.

P. Ahora hablaremos pues en aymara para que tu papá tenga más confianza.

V.O. Pídele que te explique para qué se hace la *quema de la misa.*

P. Lucas hemos llegado, frente a una hoguera hermosa, ¿qué ves en ella?

Y. *Las llamas del fuego están hermosas, clarifican el alma, el fuego, el agua, el aire son alimentos que hemos recibió de los Dioses, cada uno de ellos modifican la naturaleza, la transforma, así nosotros no somos los mismos que hemos nacido, hemos cambiado mucho sin darnos cuenta, cambia el resto de las personas, sus carnes, no se reproducen los nervios, pero se gastan con el tiempo. Lo único eterno es el fuego, el aire, el agua, todo está hecho a base de esos elementos, el cuerpo humano es agua, energía, de agua somos, nuestro cuerpo tiene mucha agua entre sangre y órgano, por eso es que cuando se seca el agua, la carne desaparece.*

P. ¿Qué vas a hacer ahora?

Y. Esperemos que el fuego hable por sí solo, mira las llamas, es cada una de ellas dice algo. ¡Que bien! ¡Ya está! Ahora sí toda está claro serás lo que te has propuesto por tu férrea voluntad para dejar una gran herencia, eres millonario de ideas, viajes, suertes, cuídate de tus amigos, cuídate de tu trabajo, cuídate de no trabajar mucho, no se puede resistir tu cuerpo.

P. De modo que se pone todo el recado es el fuego?, Víctor por favor, ¿puedes comentar?

V.O. Mi padre acaba de introducir todo el paquete de alimentos y recados para que el fuego lo consuma todo. Cada *yatiri* lee de distinta manera el fuego, unos por la altura que alcanzan las llamas, otros por el calor, forma o como revienten los palos, por el viento que llega, por la forma como se apaga y prende, en fin cada quien establece un lenguaje.

P. En el caso de tu papá, ¿como es?

V.O. Mi padre lee las llamas de fuego por la forma que adquieren, dice que esta *quema* ha alcanzado casi como nunca gran altura, por eso te ha hecho algunas confesiones, está emocionado por haber tocado tu espíritu, ha visto que eres un vidente, un adivino, él no sabe naturalmente que eres un poeta, un novelista, pero los signos han coincidido con tu talento e inteligencia, con tu estructura mental, nosotros si podemos hablar en la jerga de los *mistis.*

Y. *José Luis, José Luis, ahora escucha, pide algo.*

P. ¿Mentalmente o en voz baja?

Y. Como quieras.

P. Como van las cosas, lo que más quiero es que se publique este libro.

Y. El fuego dice que de todas maneras eso caminará, que tienes que hacer un esfuerzo, tienes que dejar varias cosas que estás haciendo y hacer sólo ese propósito.

V.O. Mi padre dice que el libro se publicará.

P. Es la forma más hermosa como pueden ayudarme los *apus.*

V.O. Pídeles a ellos pero no traiciones en la traducción del aymara al español.

P. Será fácil.

V.O. Como pocos escritores en el Perú.

P. El fuego ha cesado porque ya no lo alimenta tu papá.

V.O. Son las cinco de la mañana y está concluyendo la *mesa*, mi papá como verás sigue leyendo la forma como se acaba el fuego, no le digas nada hasta que hable.

P. ¿Después de esto qué viene?

V.O. La despedida, seguramente, que será emotiva, a mi papá le gusta tu espíritu, te ha desnudado, te ha visto los laberintos y recovecos del

alma, nada tienes que ignora mi padre, ha visto tus miseria y grandezas, todos estamos hechos así, tienes que saber que desde ahora eres su amigo personal, ya verás, le has caído extraordinariamente, sabía que iba a suceder eso.

P. Gracias a ti hermano Víctor.

V.O. Contigo tengo cariño, amistad, confianza, si es que fueras un misti miserable seguramente que mi padre me hubiera reprochado, ¿para que traes a esta gente?, me hubiera preguntado.

P. Me conoces.

V.O. Ahora mira los gestos de mi padre, está monologando interiormente, está sumamente contento con lo que ha dicho y se alegra que todo haya salido bien.

P. *Se acabó todo Lucas.*

Y. *No del todo, más bien recién empieza los efectos de la misa, es verdad que termina el pago, verán que desde ahora todo cambiará en tu vida, te he transformado, te ayudaré en tus quehaceres de trabajador, tú trabajo con ideas, ¿no?*

P. Así es.

Y. Así parece en la coca y el fuego.

P. ¿No va a leer la ceniza?

V.O. No, no es necesario, sólo se hace eso cuando hay que leer una vez más.

Y. Ha llegado la mañana y es necesario irse.

V.O. Mi padre ha iniciado la despedida, última parte del *pago a la pachamama*.

Y. *José Luis, niño, caballero, mozo tierno, he visto tu corazón limpio como el amanecer, sigue tu camino ascendente, tendrás mucha fortuna en tu vida, tus hijos serán tal como los educases, no abuses de tu organismo, el cuerpo cuando se trabaja mucho es resistente. Mira a tu pueblo, a tus hermanos, eres un iluminado, todos esperan de ti, esta es la despedida, se acaba el fuego y se enciende tu corazón que alumbrará a tus seres queridos, nunca pierdas tu forma de amar, es lo más hermoso que tienes, te amarán, perdona errores, nada te hará el rencor, pasa de lado frente a la envidia y suciedad de las almas extraviadas. Regresa a Puno para hacer otra misa o llévame a Lima, me regresaré a los dos días, mira de frente tu camino, está en línea ascendente.*

V.O. Mi papá está sumamente contento de haber hecho esta *mesa*. ¿Volverás al año para pasar otra?

P. Depende, todo depende de las circunstancias, no manejo ya mi tiempo.

V.O. Mi papá quiere decirte las últimas frases.

Y. *Yo, Lucas Ochoa Colque, hombre aymara, curandero y humano bendigo a José Luis para que le vaya bien, para que con la campana que le pongo te proteja de todo mal, envidia, rencor y maldad, tu espíritu de hermano cuídalo, tu camino tan claro como la mañana. Nada más. ¿Para qué agregar a lo dicho más palabras? Basta.*

P. *Gracias Lucas, me has transformado, me voy distinto, la magia ha surtido sus efectos, soy el mismo pero he cambiado, desde ahora respetaré más y con más amor a nuestro pueblo, a nuestra cultura.*

Y. Ya puedes caminar por el mundo sin temor.

Son las cinco y media de la madrugada del día 6 de febrero de 1989. Puno, a orillas del Titicaca, Perú.

Trascripción y traducción del aymara de J.L.A.

101. Durante la mesa hay varios pasos que se siguen hasta la madrugada.
102. La coca es indispensable para *akullir* y mirar la suerte.
103. *Kuntur mama*. La hembra cóndor que cría a los polluelos.
104. Esta mesa coincidió con la fiesta del carnaval.
105. La luna es también un *achachila* que influye en la vida humana.
106. Se trata de pedir a los *achachilas* para que cuiden la casa.
107. Se invoca a los apósteles por la influencia de religión cristiana.
108. Se trata un instrumento para hacer música.
109. El *Kuntur mallku* es el cóndor mayor, por tanto, sagrado.
100. Se llama así a los mestizos, también *misti q'aras*.
111. En realidad el yatiri Villanueva tenía 79 años.
112. En cada momento se trató de preguntar en qué consistía cada paso del pago que se realizaba.
113. Los *achachilas* habitan todo el altiplano pero además en otros lugares sagrados.
114. Se llama a los padres creadores, no hay Dioses.
115. En todo momento se *pijcha* coca para no tener sueño.
116. Se llama así al momento de arrancar el hilo.

117. Los hilos son de color blanco y rojo.
118. El padre creador del universo y la vida es el Apu qulllana awki.
119. Persona elegida para que vigile durante un año la conducta social de las personas que habitan una comunidad.
120. El *Illimani*, es el *achachila* mayor de los aymaras.
121. El despacho es una parte esencial de la mesa porque se quema cada elemento que se usa.
122. *La q'wa* permite que los elementos se volatilicen para que sean recibidos por los *achachilas*.
123. *Chukiago* es la capital de Bolivia, donde viven una gran cantidad de aymaras urbanos.
124. *La ch'uwa* es un elemento fundamental para preparar el proceso de adivinación.
125. En todo el altiplano existen cerros con construcciones antiguas en las cumbres, desde donde se puede ver con amplitud y distancia.
126. Plomo, se usa para derretir y ver la suerte. Gato.
127. *Llampu*, elemento que enriquece la calidad de la mesa.
128. Pinkullu. Instrumento musical hecha de caña hueca.
129. Comunidad. La comunidad del yatiri Ochoa es Molino, ubicada en Zepita.
130. Explica y enseña. El yatiri le pide a su hijo Víctor Villanueva, que me enseñe y explique cada paso del pago.
131. *Jampi qhatu*. Se llama así al mercado donde se comparan los elementos de la mesa.

ROL DE SACERDOTES Y MEDICOS NATIVOS EN LA SOCIEDAD AYMARA

Domingo Llanque Chana.

En marzo de 1971 realizamos un simposio de *paqus* en Chucuito – Perú, la antigua capital del reino *lupaqa*, con el fin de intercambiar ideas y proyectar una Educación Popular Aymara.

De los muchos invitados se hicieron presentes tres *yatiris* de la zona juntamente con otros participantes aimaras tanto jóvenes como adultos, hombres y mujeres.

Los *yatiris* manifestaron cómo ellos, a pesar de que los aymaras en esa región (Prov. de Puno) estaban olvidándose de los asuntos religiosos, tales como ofrecer sacrificios a los *achachilas*, ofrecer pagos a la *pachamama*, ellos hacían en nombre del pueblo dichos ritos, para asegurar la salud y las buenas cosechas. Afirmaron también que sin su intervención ciertamente que la población hubiese sufrido catástrofes.

El grupo joven de los participantes, en especial los que cursaban la educación secundaria, objetaron que los aimaras ya no deberíamos continuar creyendo en supersticiones y que en cambio deberíamos tecnificarnos y actuar con conocimiento. Afirmaron también que seguir creyendo en las cosas de los *yatiris* estaban afirmando era optar por la ignorancia y el atraso de nuestra sociedad.

Los y*atiris,* sin alarmarse respondieron, y lo que es más interesante, enfatizaron la diferencia existente entre los aimaras y los no aimaras (citadinos) al afirma que... *uno nace aymara y no se puede dejar de serlo.* Explicaron esto, en el sentido de que cuando un aymara se aleja a la ciudad, sea para educarse, sea para el trabajo o cualquier otra actividad y ve que las cosas andan mal; y si no se acuerdan de los *achachilas, pachamama* del lugar de origen y del lugar donde radican, ciertamente que fracasarán; por el contrario, si es que cumplen con los ritos y sacrificios, entonces todos los propósitos se cumplirán sin novedad.

En cuanto a la salud manifestaron que los médicos modernos no pueden curar a los aimaras, porque las enfermedades son distintas, aun la medicina es distinta, por eso la medicina de las boticas tienen poco efecto.

Luego desafiaron a los jóvenes diciendo que, está bien que vayan a los médicos a hacerse curar, pero que después de haber gastado su economía en vano y al no poder recuperar la salud forzosamente recurrirán a los *yatiris* para conseguir la salud.

Ofrezco la presente experiencia como punto de partida para explorar, en primera instancia, a nivel etnográfico el papel que desempeñan los *yatiris* (*paqu, Layqa*) *y los qulliri (usuiri, thaliri)* en la sociedad aymara del altiplano del Perú.

Por otra parte pienso que estos hombre especializados son los que juegan un papel importante a nivel ideológico de cómo los aimaras enfocan su realidad y como controlan esa realidad, pues toda sociedad humana desarrolla hombres y mujeres que sirvan al normal funcionamiento de la sociedad a nivel de relaciones interpersonales. Estas personas claves responden más que todo a las necesidades sentidas de la sociedad, sean éstas reales o no. En el caso de los aimaras estos especialistas ejercen sus roles sociales a partir del enfoque que existe del mundo en que viven.

El rol de los sacerdotes y médicos nativos

Como hemos visto anteriormente para los aymara el mundo está controlado desde afuera, por unas fuerzas sobrenaturales.

Las deidades del bien y del mal tienen que ver mucho con la gente; sobre todo en lo que toca a la vida humana en todos los aspectos y a todos los niveles.

Las deidades del *alka pacha* tienen una relación estrecha con los hombres, más que el Dios *A*wki de *alax pacha*, como también las deidades del mal de *manqha pacha.* Los *achachilas, pachamama* y todos los otros espíritus tutelares, son los que controlan directamente la vida: interrelaciones personales, actividades, etc. El control que ejercen sobre el comportamiento humano es con el fin de corregir mediante las enfermedades infligidas a los individuos; a las comunidades mediante las fuerzas adversas de la naturaleza.

Demandan de los hombres el cumplimiento de sus obligaciones. El primero es cumplir con los ritos de agradecimiento por los beneficios de la vida; además acordarse de los antepasados (difuntos) en especial por su salvación eterna. El segundo es la práctica de una vida armoniosa que debe existir a nivel familiar y comunitario.

Se pierde el balance de relaciones entre el mundo humano y el mundo sobrenatural precisamente al no cumplir con estas dos obligaciones. El incumplimiento siempre trae el desequilibrio y es necesario que se restablezca este balance. Por otra parte, la realidad problemática del aymara comprendida bajo enfoque religioso necesita dar soluciones inmediatas a estos problemas.

Es así como esta sociedad desarrollará especialistas que ayuden a resolver dichos problemas que afectan en el área religiosa, social y política. Los roles se definirán de acuerdo a las necesidades existentes. Puesto que el aymara enfoca su realidad desde el punto de vista religioso, los agentes catalizadores también tendrán carácter religioso; por estas razones muchos especialistas aimaras aun en el campo de cambios sociales siempre actuarán con un carácter religioso.

En la sociedad aymara existen dos áreas problemáticas que urgen de respuestas inmediatas: el mantener el equilibrio de comunicación con los seres sobrenaturales que controlan el mundo y la solución al problema de las enfermedades que quejan a la población.

Bajo la denominación de *yatiti* (sabio) se pueden agrupar a todos los especialistas en religión aymara. Estos son: *Yatiri, paqu, layqa.* Bajo la denominación de *qulliri* (médico) podemos agrupar a los especialistas en la medicina. Estos son: *Qulliri* (médico) *thalliri* (quiropráctico), *usuiri* (partero).

El sacerdocio aymara: *Yatiri*

El *yatiri* es maestro y sacerdote. Como maestro, es el continuador de los antiguos *amawtas*. El está presente en todas las actividades de la comunidad y está informado de los acontecimientos públicos y privados de los miembros de la comunidad.

Como maestro se preocupa de la moralidad de los habitantes de su comunidad; la comunidad a su vez exige de él una vida moral íntegra; por tanto, para mantener en alto su oficio sagrado tiene que observar una vida equilibrada, honesta según los cánones morales de los aymaras. Para lo cual evitará cualquier enfrentamiento personal en público; se apartará de la compañía de los indeseables o de personas de conducta malsana.

Por su vida y sabiduría muchos solicitan sus consejos y se hace confidente y consejero de familias. Mediante la adivinación de la coca predice el futuro, descubre las cosas perdidas. En el caso de las enfermedades, el diagnostica las enfermedades mediante la interpretación de las entrañas del cuy o de un cordero. A esta técnica de diagnosis Frisancho Pineda denomina *los rayos X de los aimaras* (Frisancho 1973:65). En su diagnosis especifica las causas de las enfermedades sean de carácter patológico o psicosomático; prescribe la medicina apropiada para cada caso.

En caso de las enfermedades de origen patógeno recomendará la intervención de los médicos (*qulliri*) y en casos psicosomáticos recomendará la curación mediante sacrificios rituales ofrecidos a los espíritus tutelares.

Como sacerdote, es especialista en cosas de la religión y actúa bajo la denominación de *paqu*.

A este respecto quiero aclarar ciertos conceptos negativos que han sido difundidos por los estudiosos del mundo aymara. Paredes. Tschopik, Nordyke categorizan a los *yatiris* aymaras al nivel de los *shamanes*; como si estos líderes religiosos fuesen simples manipuladores mágicos del mundo sobrenatural aymara.

El *yatiri* cumple una función netamente sacerdotal; posee un conocimiento ideológico de su religión; se ha especializado en ritos de su religión bajo entrenamiento (lo que es prerrogativa de los sacerdotes); él resguarda y difunde con mucho cuidado prácticas religiosas.

Sobre todo, él es el líder de la comunidad porque ha recogido más que nadie el conocimiento de los orígenes de su pueblo sean estos míticos o históricos.

Su oficio es de origen divino. Entre los aimaras existe la noción de que nadie puede desempeñar este cargo a no ser que haya sido elegido por la divinidad (los *achachila* o Dios).

La señal de la elección divina es haber sido fulminado por le rayo dos veces; en la primera descarga mata a la persona y en la segunda descarga lo resucita destinándolo para cosas sagradas. Algunos opinan que son tres las descargas necesarias, en la cual la tercera es la que los destina para lo sagrado.

Como en el caso del *paqu* de *Lauramarca* referido por Gow (1976) y otro referido por Sharon (1976) en el Norte del Perú; *la selección divina no garantiza automáticamente el éxito de un Paqu* (Sharon: 1976:242) [132] tiene que demostrar ante la gente sus cualidades y una vida honesta, tal como hemos referido anteriormente.

Si la persona elegida ha aceptado ejercer su nuevo rol, debe proseguir un entrenamiento serio bajo la tutela de un *yatiri* de mucha más experiencia; para lo cual empezará actuando como auxiliar en todas las ceremonias y ritos que el *yatiri* maestro tenga que realizar. Al término de su entrenamiento que dura muchos años, hará el *juramento* o voto a los *achachilas*, a Dios, a la *pachamama* para desempeñar este cargo.

El juramento se realiza en la cima de una montaña sagrada, morada de un *achachila,* ante el maestro principal quien le dará la investídura llamada *t'aqxata*. Durante el transcurso de su juramentación tiene que rendir al maestro como especie de examen del conocimiento de los ritos. Al momento, cuando los *achachilas* y otros espíritus aparecen para consumir el sacrificio ofrecido para la ocasión, el aspirante hace voto de utilizar sus conocimientos sólo para hacer el bien a la humanidad y ofrecer sacrificios a los *achachilas*, *awichas, pachamama* y a los santos.

La elección divina no es prerrogativa de los hombres, pues las mujeres pueden ejercer este rol y de facto existen mujeres *yatiris* que son muy consideradas en su ciencia. Pero a causa de las ocupaciones domésticas y familiares no tienen oportunidad como el hombre a ejercer su oficio. Generalmente practican la adivinación mediante la coca y otras son parteras *(usuyiri).*

El *yatiri* tiene obligaciones que cumplir con la comunidad. A nivel comunal ofrece sacrificios como: la *wilancha* (sacrificio de un cordero o de un llamo), el *ayta*, la *mesa*, según las circunstancias y necesidades.

Ofrece la *wilancha* en situaciones importantes como es la cimentación de una casa, la escuela, el templo, los puentes, etc. para asegurar el éxito y la seguridad física de los trabajadores.

Ofrece el *ayta* (ofrenda de la coca) y la *mesa* (sacrificio preparado con coca y configuras) a la *pachamama* y a los *achachilas* en todas las estaciones según el calendario agrícola; para el barbecho, sembrío y cosechas con el fin de contrarrestar las sequías, heladas, granizo, etc. ya que estos fenómenos atmosféricos son considerados como consecuencia de castigos divinos por las malas acciones de los hombres como pueden ser: abortos, riñas, etc. los ritos agrícolas ya mencionados generalmente, son relacionados al cultivo de la papa, alimento básico para los aymaras (Llanque D.: 1972).

En las zonas ganaderas se ofrecen las *wilanchas* al tiempo de la marca del ganado, con el fin de propiciar el incremento de los animales.

A nivel familiar y hogareño el padre de familia aymara puede ofrecer también sus *aytas*, quemando incienso y plantas aromáticas; pero en asuntos serios como son las enfermedades la persona indicada es el *yatiri*. En este caso ofrecerá la Salud Mesa, *ayta*, para que los enfermos recuperan pronto la salud y para que se establezca la armonía familiar.

Es a este nivel que su rol de maestros y sacerdote se manifiesta íntegramente. Pues cuando su intervención ha sido solicitada acude rápidamente a prestar auxilio espiritual y curativo tanto al enfermo como a la familia. Una vez llegado a la casa del interesado, prepara el sacrificio de *mesa* que será ofrendado a los *achachilas*, *awichas, pachamama* y a Dios.

Como se ha expuesto anteriormente, las enfermedades son consecuencia de la desobediencia a los mandatos divinos, es pues urgente el establecimiento de esta relación armoniosa.

Cuando se realiza una *wilancha* o una *mesa* durante el transcurso de la celebración o sesión, el *yatiri* realiza una obra de psicoanálisis de todos los miembros participantes de la familia. El objetivo es bien claro, es necesario descubrir los factores familiares que han causado o predispuesto la enfermedad del paciente.

Esta es una reunión muy delicada, como también seria e importante, pues es una revisión de vida completa donde ocurren fuertes confrontaciones personales a causa de las frustraciones reprimidas y tensiones

no resueltas. Sin embargo el *yatiri* con la intervención de los espíritus, *achachila, awicha,* Santiago, controla la situación con maestría y conduce a los participantes a descubrir problemas personales y a que reconozcan sus comportamientos negativos. Al final del cual exige el restablecimiento de la unidad familiar, paz y armonía mediante el rito del perdón sancionado por los espíritus.

Luego de haber realizado este acto, es cuando asegura la curación del enfermo y se culmina la sesión con la *wilañcha* (sacrificio expiatorio) o con la ofrenda de la *mesa* que se quema.

Por tanto el *yatiri* es muy solicitado por sus servicios y su influencia aumenta como aumentan sus curaciones.

El *laiqa*, es el *yatiri* que ha hecho pacto con el espíritu del mal. Sus servicios son también solicitados para realizar o para contrarrestar los hechizos. Sus ritos son maléficos por naturaleza, porque supuestamente ha pactado con el demonio.

Su presencia en la comunidad es temida porque saben que puede hacerles daño. A pesar de esto continúa sirviendo a la comunidad adivinando, prediciendo el futuro y curando algunas enfermedades.

En cuanto a las técnicas rituales de los aimaras, Sharon las caracteriza como magia blanca y magia negra (Sharon: 1976:87). Mas bien existe una dualidad de roles, lo que se puede explicar por la complementariedad balanceada entre el bien y el mal. En el ejercicio de estos roles, el *paqu (yatiri* del bien) es derecha y el *layqa (yatiri* del mal) es izquierda. Ambos son necesarios para mantener equilibrio de roles.

No todos los *yatiris* son auténticos, o sea que existen personas que por razones aparentemente económicos han adquirido conocimientos rituales y ejercen los ritos descritos pero no han sido destinados por la divinidad. Estos son extorsionistas y acabarán mal, porque los mismos *achachilas* y *awichas* los castigarán, por el mal manejo de cosas sagradas, según la creencia general de los aimaras.

Los especialistas en la medicina.

Considerando la situación de abandono socio-económico que se encuentra el campesinado en general, las consecuencias en cuanto a la salud son graves. Hay una alta mortalidad infantil, y las enfermedades infecto-contagiosas han causado estrago en las poblaciones campesinas. Pero a pesar de todo, el aymara ha aprendido a confrontar estos problemas desarrollando una ciencia médica para su medio.

Como hemos señalado anteriormente, las enfermedades son consecuencia del castigo divino y por lo tanto tiene que emplearse los medios correspondientes, pero por otra parte, los aimaras conocen también que muchas enfermedades son causadas por elementos patógenos y otros por causas psíquicas.

Entre los especialistas en la medicina tenemos al: *Qulliri, thaliri, usuyiri.*

El *qulliri,* es el término general para identificar a todos los que tienen conocimientos de medicina autóctona, pero específicamente este nombre es aplicable al que posee conocimiento de las medicinas. Su ciencia consiste en el conocimiento de las propiedades curativas de las plantas medicinales y en la preparación de brebajes para cada enfermedad según los casos.

El *qulliri* además tiene conocimiento de la psicología de su pueblo y trata con cada uno de sus pacientes con mucha confianza y crea en ellos una fe profunda en sus conocimientos medicinales.

A pesar de sus conocimientos de la medicina herbolaria adquirida en base a mucha experiencia los *qulliri* no se atribuyen como éxito personal las curaciones ocurridas, sino más bien las atribuyen a la intervención divina. Es muy interesante hacer mención acerca del aspecto religioso en la curación, pues rezan antes de diagnosticar la enfermedad. Por tanto la retórica de que *Dios les ha concedido las manos curativas,* (cualidades) es consecuencia y claro.

Sharon nos refiere el mismo concepto cuando dice: *El que cura nace, no se hace, ellos son los miembros de la comunidad más dotados de un sentido de percepción.* (Sharon, 1976:38).[133]

Las enfermedades causadas por patógenos que el *qulliri* trata son: tuberculosis, resfrío, sarampión, viruela, etc., y las orgánicas: dislocaduras, fracturas, etc.

Existen otras enfermedades como son el *aire,* la *katja,* el *jintil usu,* la *qhayqha,* etc., que necesitan la intervención del *yatiri.*

El *aire* es a consecuencia de los espíritus del viento que han afectado a la persona causándole muchas veces parálisis facial, parálisis de las articulaciones en las extremidades, etc. Para su curación es necesario *hacer pagos a la tierra* o sea a la *pachamama* del lugar, y a los espíritus tutelares.

La *katja*, es una enfermedad causada por los espíritus de los ríos, pozos, cavernas que han atrapado el *animu* (alma) de la persona. Generalmente los niños que se han caído jugando sufren el susto y que por esta razón su *animu* (alma) anda perdida o extraviada. Es urgente que sea regresaba a la persona antes de que sea atrapada por los *anchanchus* y otros espíritus malignos.

El *jintil usu* (enfermedad de las chullpas) se atribuye a los espíritus de los ancestros del *chamac pacha* (era de la oscuridad). Estos ancestros penetran al cuerpo de la víctima y van carcomiendo los huesos, como es el caso de la osteomielitis.

Cada una de estas enfermedades son tratadas con sus medicinas respectivas y métodos curativos. Sobre los métodos y medicinas populares del altiplano, Frisancho Pineda nos ofrece una compilación interesante (Frisancho Pineda: 1973).

En cuanto a los demás especialistas como son: *Usuiri, thaliri* podemos señalar brevemente. El *usuyiri* es el partero y es obvio su trabajo; el *thaliri*, es un especialista en enfermedades psicosomáticas. Interviene en el caso del susto o en el caso de atrofias orgánicas; en estos casos mediante rezos y frotaciones reubica los órganos afectados, como son el corazón, los pulmones que han salido fuera de su sitio en una caída desprevenida o en casos de susto.

Tanto los sacerdotes nativos (*yatiri, paqu*, etc.) Como los médicos nativos (*qulliri*) prestan teóricamente sus servicios gratuitamente, pero es práctica general que ellos perciben una gratificación, no una remuneración, como señal de aprecio por sus servicios. Esto es bien claro, ellos no fijan el precio, sino que el beneficiario ofrecerá según su *voluntad* y según las posibilidades económicas.

Por supuesto que tampoco los beneficiarios suelen abusar de la bondad del *yatiri* o del *qulliri* entregando una miseria o despachándole sin gratificación. Generalmente se ofrecen especies alimenticias y a veces suelen comentar cuando se les ofrecen dinero diciendo: *¿acaso voy a comer dinero?* La gratificación no es considerada como remuneración sino más bien está regida o motivada por la ley de la reciprocidad.

Existen otros líderes a nivel político organizativo que no hemos tocado en el presente trabajo; estos son: los *jilaqatas, mallkus,* secretarios generales, personeros, etc. que son elementos que coordinan la intercomunicación de los aimaras con el gobierno y las organizaciones estables.

Como dice Gow, aunque no haya pruebas escritas hay indicios de que líderes religiosos descritos anteriormente hayan actuado a nivel político; porque el prestigio que tienen puede ser la base de un liderazgo político (Gow: 1976:242).

Después de haber presentado una descripción general de los diferentes roles que desempeñan los especialistas como son el *yatitri, paqu, layqa, qulliri,* etc. podemos concluir que actúan como intermediarios entre los seres humanos y la divinidad, entre el mundo sobrenatural y el mundo natural. En este contexto se nota claramente el rol sacerdotal del *yatiri,* pues él es quien hace posible la recuperación del balance perdido mediante sus ritos.

Es necesario advertir que los roles son fijos y definitivos aunque una misma persona puede ejercer varios roles. El rol de estos especialistas además de ser intermediarios entre el hombre y las divinidades es genuinamente social. Mediante el manejo de sus ritos permiten la distensión psíquica y catalizan las comunidades familiares que se hayan deteriorado. Es así como ejercen un rol importantísimo en mantener las comunicaciones e interrelaciones personales y dando cohesión ideológica a nivel mucho más universal.

Además podemos ver claramente que la cultura aymara está vigente y los especialistas (sacerdotes, médicos, técnicos, etc.) de la sociedad envolvente y dominante quedan todavía al margen de esta sociedad autóctona, en cuanto que funcionan dentro de la estructura socio económico y política que niega la validez de las culturas autóctonas. Por supuesto los especialistas de la sociedad dominante de corte urbano están influyendo más y más a partir de los programas oficiales de integración de las poblaciones andinas y mediante los servicios de salud y promoción socio económica. Lo que falta a los especialistas aimaras es como salir del conocimiento empírico y ofrecer un servicio mucho más elaborado para su eficacia. Esto exige un movimiento organizativo de parte de los especialistas, no solamente para un intercambio de ideas y prácticas de sus especialidades, sino más que todo para una mayor profundización y fundamentación de sus conocimientos, y para un mejor reforzamiento de la cultura aymara.

Domingo Llanque Chana. 1990; 113-123.

132. Thesis: Wizard of The four Winds.
133. Idem.

XIII. ENSAYO

El comportamiento intelectual de algunos ensayistas de la cultura dominante ha sido marcadamente adversa contra las manifestaciones de la cultura aymara, pues han tratado de desfigurarla presentándola como si fuera una rémora y un obstáculo para él *desarrollo nacional.* Algunas veces han exagerado su falta de modernidad y contradicciones, sentenciando que nada podrá detener su deterioro y desaparición. Frente a este hecho también han surgido investigadores sociales y escritores que han asumido una defensa de la cultura aymara, hecho por el que se le ha motejado de *indigenistas.*

Es cierto que no hay escritores aimaras que por ejemplo hayan escrito un libro en el que, sea posible y a través del ensayo, conocer mejor las claves de una cultura avasallada por el sistema en el que la usura es normal y absolutamente legal.

Sin embargo, es posible hallar ensayos sobre los diversos aspectos de la cultura aymara, los mismos que alguna vez serán reunidos en un gran volumen. Pero es necesario tener cuidado porque algunos ensayistas que, no hablan aymara, al no entender el significado y valor lingüístico de muchas palabras, no entienden con propiedad de lo que se trata.

El ensayo es un género que permite al escritor, como su nombre lo indica ensayar el desarrollo de una idea, de una propuesta o una forma de definir algo. No cabe duda que pocos ensayistas han alcanzado la madurez y penetración de Gamaliel Churata en referencia al mundo aymara.

No importa que Churata u otros ensayistas no sean precisamente aimaras, lo que interesa es que conociendo el idioma nos den una visión objetiva de una cultura que ha podido sobrevivir a la colonia y peripecias históricas de la República, dos proyectos en los que la cultura aymara es aún una esperanza.

QUNKACHI [134]

Gamaliel Churata [135]

PERSECUCIÓN DE AMÉRICA

He aquí que yo no he venido hasta *Qunkachi* a perseguir al indio. He venido a rastrear a América. He venido en busca de América. ¿Es que América existe? Lo que existe son los grupos de pueblos, intenciones de trasplantes, hacinamientos que tratan de hacer nación. Inclinarnos a las nomenclaturas es empequeñecernos cuando somos algo más que una nomenclatura; somos un mundo en germen; y un mundo en variedad constante y sorpresiva. Lo que entendimos por América fue sólo una metáfora feudal, una abstracción y, para decirlo en una fórmula: la hipótesis del devenir. En nada como en esta ilusión de América se comprueba el pensamiento platónico de que la idea es una casualidad. La Edad Media con su neurótico espectáculo de águilas sangrientas fue uno de los caminos revolucionarios que conducían a esa abstracción; y de ella intemporalmente toman realidad la visión monaica de Horeb y la visión de Campanella. Es una sed de cielo materializada en el ascetismo medieval, diría Berdiaev. Pero una mentalidad aguda encontraría que América es una idea fortuitamente continuada en la historia.

DESCUBRIMIENTO DE LA UTOPÍA

Aquí, frente a esta América de montes gigantescos, desnudos de vegetación, pero cuya entraña mineraliza es líquido icoroso, complace entrever a ciertos espíritus agonales, que un día transpusieron su horizonte y fugaron hasta alcanzar playas desconocidas. Tal aventura transoceánica importaba el desplazamiento del comercio europeo del mediterráneo sobre el Atlántico, y como todo lo que corresponde a esa época era un fenómeno cargado de cacofonías litúrgicas, dimensiones estratificadas. Nubes inmóviles, locura y ferocidad. Son el momento y el ambiente estrecho inmejorable para la proyección de utopismo que alivien la pesadumbre de esa realidad ahíta de virus. ¿No se ve acaso que hasta el flemático Américo Vespucci, al descubrir el *nuevo mundo*, habla de hombres que viven en él sin amos y sin leyes, en perfecta ciencia y conciencia? ¿Nos indica ello que Américo Vespucci se había dado de bruces con la República de la Utopía?

Lo que el Medioevo buscaba en los mares no era América ni las Indias Occidentales: era la Utopía. Hacia ella se encaminó en trágica procesión para descubrir o inventar a América. Esto último fue ocurrido. Y el abrazo sexual en que el país de la Utopía, país umbroso y numeroso, demostró que América no tenía utopías que ofrecer; y dio lo que sigue dando: oro, goma, tagua, patatas, cacao, maíz, tabaco, quinua. En cambio, se reservó el lastre de gigantomaquia.

No digo que lo único grande para Europa posee la *idea* utopista, que desde entonces con tautología asfixiante repetirá que en América retenemos el ombligo del mundo. Obsérvese, empero, que América es decir Tawantinsuyo o el *Anáhuac* por lo menos, no son responsables de esa *germinal tendencia a sentirse centro*, tan características del guaranguismo típico del *europeo moderno*, que es el americano, para recordar lo corrosiva dialéctica de Ortega y Gasset. Lo que flota en los mares verbales del trópico americano no son las pobres algas indias; en el corcho europeo.

GRAN GUIÑOL

Desde este anfiteatro de roquedos podemos avizorar un espectáculo que tuvo por escenario el puerto de Sevilla, en la tercera década que va corrida de este siglo, y que comprueba cómo el corcho y la hipérbole son productos más europeos que americanos.

Parla uno de los primeros intelectuales españoles, parla frente a un corro de historiadores de Indias, reunido en cierto ágape o congreso, mientras el ponto sevillano, nostálgico de los encomenderos de los siglos XVI y XVII, farfulla en las resacas, mismamente que cuando, en vez de doctores, llegaban de América rudos indianos cargados de oro y plata.

Señores —dice— *la Edad Media ha sido una nostalgia de América.*

Pero, esto, con ser mayestático, no es lo definitivo. La comedia tiene sus años. Cuando los países meridionales rechazaron en mares del Callao la tentativa de reconquista que había organizado la metrópoli, se estaba llevando a cabo un hecho más importante para la Historia de la América.

José Smith, oscuro yanqui de extracción irlandesa, recibía el Uris y el Tumin, que constituyen el mensaje más insólito de la revelación, contenido en un petroglifo con dos mil quinientos años de existencia. En tal petroglifo, según sus acotadores, se habla ya de la América y del judío Cristóforo Colombo, que al atravesar las aguas encontró a los descendientes semitas que estaban en la tierra de promisión.

La continuidad con que la cenestesia europea quiere ver en América un retazo de la tierra prometida no ha sido parte, en cambio, para que los descendientes de la raza prócer dejasen de ser tratados como bestias, y sigan hoy aún arrastrando el más pobre y miserable destino.

REALIDAD E IDEA DE AMERICA

Hay que imaginar el regusto de esos colombroñes al saberse sujetos de una nostalgia europea. Pero el bizarro español no se cuidó de explicar previamente qué cosa era esa América para que una edad de Europa —la más importante, acaso— pudiera considerarse su anhelo. No dijo que América era una república sin velocidad; que se poseía otra fuerza motriz que el hombre; que desconoció el caballo y el camello; que el llamo, su animal doméstico, es casi un cristiano, y no se concibe que con él, siendo tan fino y esbelto, hubiera acometido la empresa de levantar las murallas de Saqsaywamán; que en ese mundo primitivo todo lo hizo la mano del hombre o la espalda del esclavo; que es un universo sin instrumentos, a no ser el instrumento de sangre; que en esta América que constituyó la sed de la Edad Media, los encomendadores no valorizaban las tierras por sus acres o sus ganados sino por el número de esclavos de que disponían; que América para Europa sólo ha sido *divino estiércol* o *posibilidad inmediata del infinito*, en cuanto el proceso de reducción metálica del valor comercial lo cumplían esos encomenderos con sistemas recolectores propios de grupos salvajes. Nada de esto dijo a nuestros historiadores y contribuyó más bien con dialéctica aguda y palabras imaginíferas a que se anegaran en el guarismo típico del sudamericano.

No digo que lo único grande que para Europa posee la *idea* de América es la parte de Sancho que hay en ella. La hiperestesia gástrica que impulsa a los argonautas feudales a lanzarse a lo desconocido, no era sed de América, sino, simplemente, sed de vivir: sicio. Europa no se necesitaba para nada. Europa no podía sentir entonces necesidad de retornar a una edad primitiva. Sus crepúsculos, hechos de fanatismo y de sangre, no necesitaban de nuestros crepúsculos hechos de barbarie espeluncal y de feto; y aunque la Utopía medieval ha localizado la edad de oro en la infancia del mundo, no es posible que esa nostalgia de sencillez haya sido satisfecha por América; porque Europa, lejos de acoger su ingenuidad, hincó en la carne infante un sadismo provecto.

EL SEPULCRO DE LA LOCURA

Más propio resultaba decir que América para los europeos fue la fascinación de una eudofagia colectiva; pues en ella Europa se perseguía a sí misma, perseguía su dimensión angélica. Sólo cuando se afirma con frialdad analítica que el traslado de la influencia comercial del Mediterráneo al Atlántico puso entre el lejano Cipango y Europa un islote inesperado cuya magnitud creó *necesidades* a la Edad Media, tanto que empujaron a la vida una nueva ilusión: el Renacimiento; se llega a entender que América es la *idea* de un *cuerpo* del mar, espíritu oceánico, del que han surgido nuevos campos de colonización que utilizaron, y utilizan aún, descendientes de fenicios, griegos y romanos.

¿Qué naturaleza de nostalgia vino a satisfacer América? de horizonte, se dice. Pero entonces cabe preguntar: ¿es de horizonte físico, ontológico, comercial o humorístico? El reducido horizonte del *ayllu*, la *jatha* o el *calpulli*, ¿ampliaría las dimensiones bióticas de Europa? Tal vez hoy de regreso de la experiencia y la desilusión podía el mundo pedirnos la dimensión trivial del *ayllu*, y habría un sentido que se demanda. Pero la Edad Media, no. Todo misticismo supone atrofia especial; por eso la Edad Media se nos revela con fuerza y materiales de impulsión tan grandes que su desborde abre las rutas de la mar, de donde vino la *especería*, como entendió Las Casas: Mas en ningún caso para pensar que el horizonte del mundo medieval ha sido ampliado por tal hecho. Al contrario, América ha venido a limitar la profundidad de la Utopía, y hasta es dable decir que la ha suprimido segando toda esperanza en el horizonte. Colón extendió las rutas de navegación, es cierto; amplió además las posibilidades marítimas y comerciales del mundo; pero descubriendo a América descubrió también la pequeñez del planeta, y demostró que el horizonte de la Edad Media no estaba en la tierra.

¿Qué horizonte ha venido a elasticar entonces el mito de América? En verdad, cuando avanzamos en la identificación de la Tierra Nueva, llegamos a la conclusión que América no existe, al menos de que se le niega con hipérbole.

Amainan las aves divinas que un día partieron dispuestas a perforar el horizonte. Su regreso es triste. No han traído sino oro y algunas piezas tropicales de apariencia humana. El islote descubierto es vasto y fecundo. Posee tierras de sima y tierras altas donde fulge *la nunca pisada de hombres, ni aves, inmarcesibles cordilleras de nieve*. Teopompo, Juan de Patmos, Tomás Moro, pueden seguir alimentando el sueño: aquella no era la tierra presentida. América es apenas tierra nueva, nueva para Europa. Nada más. Si tan siquiera hubiera sido nuevo mundo, y no tierra mostrenca,

Europa pactara con ella, como es su latín salmantino sostenía Victoria y tal vez así hundiéndose en el seno visceral de ese Nuevo Mundo, pudiera ofrecer los frutos de su aventura.

LA MENTIRA

Pero, en tanto, la Utopía se ha quedado en nosotros.

Los hombres de América, como productos menos bursátiles, permanecemos relegados bajo el amparo de las grandes montañas y de nuestros dioses vencidos. Ya no podrá decirse que la fecundidad de la tierra alimenta nuestra sangre. Pachamama da a luz para el *wiraxucha* atlántico, y habituada a sus métodos —mujer, al fin— un día se niega a alumbrar para sus chacareros. Ese día comienza la vía crucis, comienzan las guerras por la reconquista, los sacrificios y la agonía. Ya no hemos vivido después sino en pachamama y en Edad Media; es decir, en anhelo de un temblor de tierra, de otra América por descubrir, de una fuga oceánica que salven a sesenta millones de indios del infierno estrecho de su miseria. Renacimiento en América sería por eso renascencia en sentido vegetal, hervor y entraña volcánica. Pero, esos son símbolos verbales que nos lega esa misma Edad Media que, degenerada, vive en nosotros. Tenemos que salvar al hombre, así la tierra se hunda y revienten como sapos los dioses tutelares. Y salvar al hombre no es inmortalizar al salvaje, sino movilizar al salvaje, dinamizarlo, por más que tras de esta operación valerosa se posterguen su arte pintoresco, sus *aguayos*, y sus *wankaras*, sus *wayñus* y su magia espeluznante y nos veamos privados de la mesnada de *pongos* que se humilla a nuestro paso, mechándonos como al Inca.

No vale el mundo nuestra ignorancia.

La forma de salvarnos es conocernos.

AMÉRICA NO EXISTE

África poseyó siempre mayor ubicuidad que nosotros. Seguramente este ciclo histórico que precipita un complejo de culturas y por tanto un complejo de morbos, requiere de una lubricidad bárbara para galvanizar su sangre —tanto que se observan signos del retorno de Atila—; porque si África no es una estricnina sí es el guarapo de esta época. América no provoca ningún entusiasmo. Fuera de las cátedras de etnología, malicio que sólo tiene bonos en el Pool del estaño o en los mercados de algodón, trigo, carnes heladas, o lana. Nuestras canciones no entusiasman a nadie. Hasta hace poco la literatura americana era ridícula. La lírica campesina

de espíritu arcádico y apacible, ¿qué puede decir el hombre de hoy citadino y cósmico? El arte chimú o nazca de maravillosa simbologías agrarias y meteorológicas, ¿dirá algo de la torturada psicosis contemporánea? Hace medio siglo músicos de genio revelan el tesoro pentatónico, y fuera de algunos universitarios de Cambridge u Oxford parece que el público no se notifica de la maravilla, o bostoza. Su lirismo recuerda a Ossian o a la Vedanta, habla del agro dócil y de la posesión tranquila de la tierra. En ningún punto del planeta. París, Nueva York, Berlín, Roma encuentra solidaridad. ¿Acaso la encontrará en los koljoses soviéticos? El primitivismo del arte europeo de reciente data tampoco ha tenido que ver con América. Apenas si a Gauguín se lo reconoce alguna vinculación uterina con cierta dama comunista *nacida en el Perú*. En cambio, África gravita sobre el mundo en esto también como una tarántula venenosa. El fenómeno vanguardista de las letras americanas no tiene otra explicación que Picasso, Apollinaire o Simminias, el alejandrino. Tampoco en el mundo de las ideas América existe. Ni España se ha beneficiado con América; y como es la única nación que no se ha beneficiado, cada vez con mayor claridad se constata su inútil heroísmo —inútil o estúpido—, salvo que se considere ganancia para ella haber venido a agonizar en las montañas. Por ello, ninguno de los portafolios estetas que pretenden descubrir, muchos con copia de talento y la mejor buena fe —y de ser así sería una pizca— la mano del artista *chibcha* o *tarasco* en los ábsides o columnatas del barroco español de América cuando precisamente comenzaba a entenderla y a asimilarla.

PRELUDIO DEL QUNKACHI [136]

América es la realidad que yo aprisiono en este preludio. Este paisaje de Qunkachi, escueto y sin árboles, o con árboles achatados bajo la inmensidad del ozono. Este Romualdo Pacho que me hospeda, limpio, vacío, hambriento, como cualquier bestia del mundo. América es esa mujer *Qunkachi* que cubre su cuerpo con un trapo burdo, estos niños que revuelcan entre chillidos de gozo primitivos; este enorme Titicaca que no surcan argonautas sino hombres semi salvajes, bruñidos de yodo; este brujo que ataca a su enemigo acribillando el cuerpo de *jamp'atu* con mil alfileres; América cejijunta de montañas inaccesibles y de diosecillos subterráneos que hablan con la voz del trueno; de ríos caudalosos que bajan cristalinos de la naveras y llegan en turbios y espesos aludes a la mar; América de los labradores interdictos, cuya amenaza de sublevación se traduce en *japapeos* escalofriantes y que invaden los latifundios lo mismo que manga de langostas los trigales; América de las hacienda improductivas y de las parcialidades hambrientas; América de carne y hueso; la que no perseguía la Edad Media porque la Edad media quería salvarse del infierno católico y no se abandonaría en el infierno sabeísta; América del gamonal sin entrañas, herederos del orgullo español, de su sangre azul y de sus ímpetus nobiliarios que no ha engendrado sino cholos dipsómanos, tinterillos sin conciencia y sin luz, curan rapaces y pecaminosos, cholas que no tienen el garbo de la andaluza ni la conciencia de la india, pero que han estilizado la mugre de ambas. Esta tierra que duele es la América. Y es para no perdernos en rutas ilusorias, ni ahogarnos en el mar de pompas de jabón de la hipérbole, que tenemos que revelarla y exaltarlas.

Hasta este momento no he visto nada difuso ni confuso en este ovario de *Qunkachi*.

Ningún niño triste, ninguna mujer alegre.

Si el silencio se apropió de la naturaleza es porque el misterio genital de la vida trabaja sin estruendos.

El *mallku* me ha visitado tres veces. Es muchacho más bien delgado que grueso, y su franqueza y dignidad me revelan que posee más honor público que la totalidad de tiranuelos americanos, me dice que el desempeño de su oficio junto al gobernador le imponía el deber irrehuible de embriagarse todos los días en el pueblo, y que por tanto nunca tenía seguro

regresara *Qunkachi*, que es la sede de la *jilaqatura*. Y las 3 veces le he visto desaparecer tras de la cumbre del *Atux*a, digna de la melena de un león; y todavía cuando ha descendido venciendo la *Pampa de Chinchera*, treparlas estrías cárdenas del *Tikina*, en las que se apelotonaban las *musiñas* y se toca las llanuras verdes y fecundas de las haciendas.

¿No es verdad que este funcionario político es sólo naturaleza, como la pampa de Chinchera, como la América?

134. Gamaliel Churata. *Preludio de Qunkachi. Kolla*. Pág. 339-349, La Paz. 1939.
135. Gamaliel Churata.Seudónimo de Arturo Pablo Peralta Miranda. Nació en Arequipa, el 10 de junio de 1897, fue matriculado en el Centro Escolar Nº 881 de Puno, siendo director y su maestro de aula, José Antonio Encinas. Habiendo cursado solamente hasta el segundo año de primaria, se retiró al no haberse entendido su maestro. Pero Encinas le inculcó tener una vasta cultura y ser autodidacta, porque en Puno no había un centro de educación superior. Habiendo desde muy joven desarrollado una intensa actividad literaria, participó también en la vida política de Puno. Fue zapatero, ebanista, bibliotecario y periodista. Se exiló en Bolivia 1936 para salvarse de la política fascista y represiva del régimen de Sánchez Cerro y luego de Benavides. Se instaló en La Paz, trabajando como periodista en diversos medios, escribió varios libros con el seudónimo de Gamaliel Churata, además de miles de artículos periodísticos y ensayos. Fue fundador de *Bohemia Andina* en 1915, de la revista literaria *La Tea en 1917* y del Centro Literario *Orkopata*, en 1919. Dirigió el *Boletín Titikaka* hasta 1936. En La Paz (Bolivia), trabajó en los periódicos como *La Calle*, *Última Hora* y otras revistas como *La semana gráfica*. A su regreso al Perú fue maltratado a causa de seis ideas políticas juveniles. Falleció en Lima el 8 de noviembre de 1969. En 1957 publicó en La Paz el libro "El pez de oro".
136. *Qunkachi*. Comunidad campesina del altiplano boliviano, en aymnara significa: lugar donde suena el trueno.

UN MOSAICO INDIVIDUALIZADO, PERO DE TODOS

Xavier Albó.

Se comprenderá mejor el sentido de la comunidad, si partimos del recurso fundamental para la vida y reproducción de cada familia: la tierra. En otro capítulo de este volumen Mauricio Mamani nos explica en detalle cómo es posible la sobrevivencia de los agricultores aymara a 4,000 metros de altura. La estrategia fundamental de cada familia consiste en repetir a pequeña escala lo que había sido en épocas precoloniales el principio básico de la economía de los grandes ayllu: asegurar el acceso lo más diversificado posible a las varias clases de recursos, terrenos, microclimas y productos disponibles en la comunidad. Cuando mayor sea esta diversificación más fácil será la sobrevivencia, sobre todo si está pensada en términos de autoconsumo: podrá tener ganado y agricultura; papa amarga resistente a la helada y buena para ch'uñu, y papa dulce más sabrosa al paladar; más los demás productos que sólo se dan en ciertos momentos del ciclo rotativo o en ciertos rincones privilegiados de la comunidad. Esta diversificación será también el mejor seguro contra los riesgos naturales y ordinarios en esas alturas y climas como resultado, cada familia tendrá acceso a un número bastante elevado de parcelas salpicadas por todo el territorio de la comunidad; y en cada tipo de terreno de características particulares para un uso específico es probable que encontremos pequeñas parcelas de prácticamente todas las familias de la comunidad. Supuestos de los actuales niveles tecnológicos y monetarios del agricultor aymara, ésta es probablemente la tecnología más racional y mejor adaptada al medio ambiente.

Dado que todas y cada familia tenderán a utilizar los mismos tipos de terreno a lo largo y ancho de una región de acceso relativamente fácil, todos los que viven dentro de ella tendrán que buscar un estatuto común que armonice estas necesidades y riesgos compartidos. Es decir, sentirán la necesidad de formar comunidad. Desde este punto de vista de acceso a la tierra, la comunidad se entiende, pues, como un territorio sobre el que todos los miembros tienen cierto derecho común y exclusivo, y sobre el que se establecen reglas para que cada familia mantenga sus derechos individuales, claramente diferenciados de los demás. En este sentido, la comunidad es la primera instancia en que se busca el equilibrio entre el derecho común y la autonomía familiar.

a) Un territorio de todos.

La forma tradicional para asegurar el derecho común ha sido el mantenimiento de la propiedad o dominio colectivo pro indiviso de todo el terreno de la comunidad. Esta figura legal ha persistido a través de la Colonia y la República hasta el día de hoy en las llamadas comunidades originarias, que lograron evitar el poder de hacendados. Con la reforma agraria de 1953 en Bolivia, algunas de ellas han conseguido títulos individualizados para el terreno de cada familia; pero en la práctica suele persistir cierto control de la comunidad sobre estos *propietarios individuales.* Por ejemplo, éstos no podrán en la práctica vender sus parcelas a un extraño sin el consenso de la comunidad; o, si dejan de cumplir las normas que la comunidad considera esenciales y cometen alguna grave infracción, corren el riesgo de ser expulsados, perdiendo todo derecho al pedazo de tierra del que el título individual de reforma agraria parecía reconocerles plenos propietarios. En las ex haciendas el sentido de propiedad colectiva ya se había perdido desde el momento en que el patrón se constituyó en propietario absoluto; y tras la reforma, cada expeón fue recibiendo sus títulos individuales, excepto en terrenos comunes para pastoreo o incultivables. Pero incluso en estas ex haciendas suele mantenerse un nivel radical en el que es la comunidad la que toma decisiones cuando se producen vacancias u ocurren conflictos excepcionalmente críticos.

Esta propiedad colectiva no impide la formación de unidades productivas claramente familiares. Más bien, ésta es la norma. Cada unidad productiva familiar tiene la posesión y uso consuetudinario de determinados terrenos desde tiempo inmemorial, así como el derecho a decidir las formas de herencia y transferencia de los mismos, de acuerdo con las normas comunalmente aceptadas. El control final de la propiedad es colectivo; pero la tenencia, incluso de cara a ciertas transferencias, está individualizada. Con todo hay que introducir ciertas matizaciones en esta generalización, de acuerdo con los diversos tipos de uso dado a los terrenos de la comunidad.

b) Tres usos complementarios de la tierra.

Dentro de numerosas variantes regionales, suele existir en cada comunidad, incluidas las ex hacienda, una triple división de acuerdo con el uso fundamental de sus terrenos:

1. Los terrenos no cultivables de uso común.
2. Los terrenos más individualizados junto a cada vivienda principal.

3. Los terrenos de uso agrícola individual, pero sujetos a un sistema y ritmo comunal de rotación de cultivos y de descanso pastoreo.

1. Áreas no cultivables de uso común.— Las áreas consideradas no cultivables son a veces las más extensas. En las comunidades pastoriles de altura o al sur del río Desaguadero pueden ocupar casi todo el terreno. En las comunidades agrícolas suelen incluir tierras marginales como laderas y alturas, áreas inundadizas, zonas salitrosas; quizá también los totorales del lago, considerados parte integrante de la comunidad. En lugares de menor presión demográfica pueden entrar en esta categoría tierras sobrantes potencialmente cultivables, las cuales, a medida que aumenta la presión demográfica, irán siendo asignadas a nuevas familias para la establezcan allí su residencia ordinaria.

Excepto por las restricciones impuestas en las haciendas por los patrones, el acceso a este tipo de terrenos suele ser general con tal que los usuarios sean miembros de la comunidad, o de una zona o estancia determinada dentro de ella. Con frecuencia los pastores construyen allí sus viviendas secundarias para el cuidado temporal de sus rebaños. Esta vivienda y la correspondiente área de pastoreo es conocida con el nombre de anaqa.

2. Área más individualizada.— Los terrenos más claramente identificados con la residencia habitual de cada familia son llamados *sayaña, el lugar para estar*. En ella está ubicada la vivienda principal; en este sentido equivale al solar familiar. Pero, dentro de muchas variaciones locales, suele consistir de mucha más tierra que la requerida por una simple casa y patio. Cerca del lago Titicaca una *sayaña* puede ser de sólo unos cuantos metros cuadrados; en cambio en comunidades poco agrícolas pueden llegar a 100 y más hectáreas. Pueden ser utilizadas para fines agrícolas o para el pastoreo más cercano a la casa, según las regiones y las preferencias de cada familia.

Los documentos más antiguos sobre tenencia de tierras en el altiplano indican que el derecho individual sobre la *sayaña* probablemente existía ya en época precolonial. Es decir, había terrenos con su casa, respetados durante toda la vida del individuo, transferibles incluso de una generación a otra, casi como una herencia privada (Castro y Ortega Morejón 1936:244). En las comunidades libres cada sayaña suele seguir a nombre de antepasado que recibió uno de los títulos de restitución emitidos después de la caída de Melgarejo en 1871. Pero después de tantas generaciones pueden

haber ocurrido muchos cambios. Los descendientes herederos de una *sayaña* se distribuirán entre todos el pago del impuesto correspondiente. Pero, como resultado de los sistemas de herencia y del crecimiento demográfico, la mayoría de las familias posee ahora sólo pedazos de *sayaña*, a veces esparcidos en forma desorganizada por toda su zona natal. Hay familias que han rechazado la partición formal; pero en la mayoría de los casos los límites han sido claramente reestablecidos en cada generación y son celosamente cuidados. Dentro del criterio ya señalado de acceso diversificado a los varios recursos comunales, cierta expansión de la *sayaña* a lo largo del espacio es considerada por la gran mayoría como cosa buena y como protección importante, donde ni la lluvia ni la helada pueden pronosticarse con seguridad. Por eso las parcelas de las *sayaña* pueden asumir formas que superficialmente parecerían ilógicas. Es frecuente, por ejemplo, que sean muy alargadas y angostas, de arriba hacia abajo.

En las ex haciendas cada *sayaña* suele formar una unidad más compacta, primero porque el patrón mantenía siempre mayor control sobre qué tierra asignaba a cada colono, y posteriormente por la forma en que se hicieron las titulaciones de reforma agraria, haciendo prevalecer más la contigüidad que las cautelas contra riesgos naturales. Las *sayaña* de estos ex colonos suele ser una sola, a veces muy pequeña.

3. Cultivos individuales con ritmo común.— Quedan finalmente aquellos terrenos de uso agrícola sujetos a ritmos comunales de roturación, rotación de cultivos y descanso para pastoreo. En el altiplano norte se llaman *aynuqa*; en otras regiones, manta o *laymi*; en comunidades pastoriles, donde sólo se siembra en pequeños canchones protegidos contra el ganado, el *uyu, cerco,* cumple funciones semejantes. El sector aquí descrito, que forma un área claramente determinada en cada comunidad, es el que más nos acerca al concepto de terreno común de cultivo. En los varios terrenos de este sector encuentra también su máxima expresión el ideal de acceso compartido a recursos diversificados. Pero lo único común en ellos, aparte de la propiedad radical, suele ser el ritmo de trabajo; no el trabajo mismo, ni tampoco la tenencia o usufructo. En realidad cada *aynuqa* está subdividida en muchas parcelas que pueden ser increíblemente diminutas, cultivadas por familias individuales. En la mayoría de los casos las tienen asignadas de generación en generación, sufriendo todas las subdivisiones y peripecias del sis-

tema de herencias e intercambio. En algunos casos ha habido tantas subdivisiones que cada heredero apenas tiene derecho a un surco o medio surco.

Cada parcela privada dentro de la *aynuqa* se llama *liwa qallpa*. Su número puede ser extraordinario en el conjunto de las diez o veinte áreas anuales de aynuqa que puede tener una comunidad. Por ejemplo, en *Jisk'a Irpa* (*Irpa Chico*), en el altiplano de *Viacha,* a sólo 30 kilómetros de la ciudad de La Paz, se calcula que hay unas 11.000 liwa *qallpa* utilizadas por un total de 500 familias; algunas de las familias llegan a tener hasta 90 y más *qallpa* esparcidas por las diversas áreas de *aynuqa*, buscando siempre poder gozar la máxima variedad de tipos de tierra, drenaje y elevación.

Es difícil saber a qué épocas se remontan estos derechos privados a cada parcela dentro de las *aynuqa.* Hasta ahora ningún investigador ha podido comprobar cómo se llegó a este concepto. Los primeros títulos de tierras para la región aymara casi siempre se refieren a tierras comunales de cultivo y, en lo referente a impuesto, estas tierras están consideradas todavía como propiedad comunal. Además muchas fuentes hacen referencia a la práctica de redistribución anual según las necesidades y el número de miembros de las familias. Pero una auténtica redistribución sólo se da en algunas comunidades poco agrícolas, como en Oruro, y sólo para ciertos cultivos, como la quinua, en los que es importante la selección conjunta del terreno y la ubicación contigua del mismo, para evitar los daños de los animales (Riviére 1982). En los demás casos, cada familia cultiva siempre las mismas parcelas y en forma individual. Todas las familias acuden cada año a una *aynuqa* determinada por roturarla después de haber descansado varios años; siembran en ella un mismo producto; siguen un mismo ciclo de rotación, y la dejan descansar todos al mismo tiempo. Un oficial político-religioso, el *kamana*, decide quien tiene acceso a la *aynuqa*, la defiende de las fuerzas malignas y determina cuándo debe comenzar la cosecha. Por los trabajos mismos en cada *liwa qallpa*, así como la distribución de los frutos, ya se hacen en forma individual.

Cuando acaban las actividades agrícolas la *aynuqa* recobra un uso colectivo, al ser dedicada al pastoreo de los rebaños de cualquier comunario. Esto ocurre no sólo después de varios años, cuando empieza el ciclo de descanso, sino también cada año, acabada la cosecha al principio de la estación seca. Junto al lago Titicaca hemos observado un acto formal comunitario para marcar este cambio de uso. Santiago de *Ojje (Uxi)* es una comunidad ribereña

boliviana; pero parte de sus *aynuqa* están situadas en una isla que ya pertenece al lado peruano, al que por tanto se pasan constantemente. Cada año, después de haber levantado la cosecha en la isla, la comunidad es reúne en asamblea para decidir la fecha en que todos los comunarios trasladarán allí sus rebaños, y el día señalado todos llevan en botes sus ovejas mientras las vacas van siguiendo a nado las embarcaciones. Meses después, al empezar las siembras, ocurre una movilización semejante para retirar los ganados, y las *liwa qallpa* de las *aynuqa* cultivadas aquel año recuperan su uso individualizado, dentro de un ritmo comunal.

c) La transferencia de la tierra.

Para el mantenimiento de esta singular combinación de control comunal y uso individualizado de la tierra, es esencial comprender las reglas de transmisión de la tierra. Como ya hemos explicado, en la actualidad son muy pocos los casos de verdadera redistribución comunal periódica, especialmente en las regiones menos tradicionales a las que nos referimos en este capítulo. Por consiguiente, el mecanismo principal para transmitir derechos individuales a la tierra es la herencia, regulada a su vez por las costumbres propias de cada lugar.

El momento fundamental para determinar los derechos sucesorios es el matrimonio de los hijos, es decir, el momento en que un aymara llega a ser plenamente *jaqi,* persona, con todos sus derechos y obligaciones. Al formar su nuevo hogar, el nuevo y nueva *jaqi* adquiere también su derecho a un conjunto de terrenos, desprendidos del patrimonio de su antiguo hogar. A cambio de estos terrenos la comunidad espera de la nueva familia el cumplimiento de una serie de cargos y obligaciones para beneficio de todos. Sólo en forma complementaria la muerte da lugar también a otras transferencias. El hijo que se ha quedado cuidando a sus ancianos padres —ordinariamente el menor— recibe a la muerte de éstos los terrenos que permanecieron bajo su control, y tal vez hay ajustes complementarios a los demás.

La costumbre más tradicional, todavía vigente en muchas comunidades, es que la herencia se divida por igual entre hombres y mujeres, de modo que cada uno disponga de su propia heredad. En este caso los terrenos controlados por una mujer pueden pasar a sus hijas de generación en generación sin caer en manos de un hombre, ocurriendo lo contrario en el caso de los varones. Pero en otras muchas partes las reglas de herencia han quedado fuertemente influenciadas por tradiciones españolas, por lo que los terrenos quedan divididos en partes iguales para los hijos varones, y

a lo más se reserva sólo la porción correspondiente a un hijo para todas las hijas en conjunto, las cuales se la subdividirán para que cada una tenga su propia parcela.

Supuesto este esquema, el mantenimiento del control comunal de los terrenos estará íntimamente ligado con las reglas de matrimonio. Es decir, en la medida en que los miembros de una comunidad se casen entre sí, el conjunto de tierras seguirá en las mismas manos. Esta situación, llamada técnicamente endogamia, sigue siendo la prevalente en la mayoría de comunidades mínimas del altiplano norte, incluidas las ex haciendas. En esta región el grado de endogamia dentro de la pequeña comunidad casi siempre sobrepasa el 50 por 100 y a veces se aproxima al 100 por 100. En los pocos casos en que un cónyuge viene de otra comunidad el forastero suele ser la novia, proveniente por lo general de comunidades cercanas en las que tenderá a perder ya derecho a terrenos. Todo ello explica por qué determinados apellidos prevalecen notoriamente en determinadas comunidades o zonas dentro de ellas. Sólo cuando hay hombres con ningún o poco acceso a terrenos, éstos buscan esposa con posibilidad de tierras, incluso fuera de la propia comunidad. Estos varones forasteros son conocidos con el nombre de yerno *(tullqa)* y tienen un derecho inferior: trabajan las tierras de su esposa, pero si ésta muere, la comunidad puede decidir que él retorne a su lugar de origen, sin derecho a continuar en las tierras, que pasarían sólo a los hijos e hijas de la difunta. La casuística es naturalmente más compleja y llena de variantes locales. Pero los rasgos señalados ya nos muestran la existencia de cierto control comunal a través de las formas preferenciales de matrimonio.

En regiones donde se mantiene el *ayllu* en su forma amplia, mucho más allá de la pequeña comunidad, existe una situación aparentemente distinta. Allí los niveles de exogamia dentro de la pequeña comunidad son mucho más altos. Es decir, son muy corrientes que los novios, o más exactamente las novias, provengan de regiones lejanas. Pero en realidad la diferencia es sólo aparente: estas novias son del mismo *ayllu* a nivel ya mayor, y el hecho de provenir de lugares (o comunidades mínimas) alejados es más bien un mecanismo más para garantizar que estas unidades pequeñas mantienen el acceso a recursos variados. Por ejemplo son frecuentes los matrimonios entre puna y valle. El mecanismo puede ser complejo, e implicar sólo un matrimonio ínter ecológico después de varias generaciones, cuando otros vínculos de parentesco ya hay quedado muy debilitados. En todos estos casos el ayllu grande sigue siendo endógamo, manteniendo así el pleno control sobre todo su territorio. John Murra, etnohistoriador, afirma que la tradición más antigua es ésta. La introversión característica del altiplano norte

moderno sería pues consecuencia del crecimiento del sistema de haciendas, especialmente pronunciado a partir de las últimas décadas del siglo pasado. Pero en ambos casos, aunque a niveles distintos, se manifiesta un mecanismo de control comunal sobre el acceso a terrenos a través de las formas de selección del cónyuge. En uno y otro caso las fronteras del *ayllu* o comunidad son apasionadamente defendidas frente a las posibles pretensiones de la comunidad vecina, y aún más frente a las amenazas y a los intentos de negocio de otros intrusos.

Existen otras formas de transferencia de tierras dentro de la comunidad. Son muy frecuentes los intercambios de terrenos para contrarrestar los aspectos negativos del sistema imperante, que podría llevar a una excesiva división y dispersión de la tenencia individual de cada familia. El método más aceptado es el trueque o *chhala*. Generalmente se inicia en conversaciones informales, sin la intervención de autoridad alguna. Una vez se ha llegado a un acuerdo sobre la equivalencia general, se llama a una o varias autoridades comunales para medir las parcelas y juzgar las diferencias en la calidad de la tierra y del drenaje. Si estas autoridades deciden que estas dos parcelas no son equivalentes, una de las partes tendrá que ceder una parcela adicional. Las negociaciones continúan hasta que todos estén convencidos de la justicia del intercambio. Estos trueques se limitan a tierras de *aynuqa* y rara vez se documentan con un testimonio legal. En áreas más moneta-rizadas del altiplano de transferencia de tierras puede lograrse también alquilado o hipotecando terrenos, incluso en tierras de *sayaña*. El valor se calcula en base a la cantidad de semilla de papa que puede sembrarse. Una vez pagado el alquiler, éste garantiza el uso de la tierra por un ciclo completo de producción de tres a cuatro años. Si se alquilan tierras para pastoreo, la tierra se mide por brazadas. El que paga el alquiler tiene derecho a pastorear primero sus reses, después sus ovejas, pero no sus chanchos por ser muy destructores. La hipoteca suele ser por necesidad de dinero como consecuencia de tener que cumplir un cargo comunal, o cubrir los gastos extraordinarios por matrimonio, muerte, etc. Suele solicitarse la hipoteca a un pariente real o ficticio; casi nunca a una persona extraña a la comunidad. El dueño recobra la entrada a la parcela sólo al devolver el préstamo. El incumplimiento, bastante común, lleva al cambio de dueño y acarrea a menudo rupturas irreparables entre parientes cercanos.

Cuando una comunidad llega a permitir la compra / venta de terrenos incluso a extraños, estamos en el límite del deterioro del concepto comunal. Esto ocurre principalmente en áreas, como *Yungas*, que ya han entrado de lleno en la producción para el mercado y en la monetarización casi total de su economía. Pero incluso allí es frecuente que muchas de

estas transacciones se hagan sólo internamente entre comunarios y sin más documento que una constancia en el libro de actas de la comunidad.

d) Una sociedad controladamente desigual.

Existe el mito ampliamente difundido de que la comunidad aymara es igualitaria. Pero en la actualidad no es así, menos aún en las comunidades que mantienen mayores contactos con el resto de la sociedad, por el comercio y las migraciones. Los controles comunales evitan ciertos desenfrenos, pero no eliminan los deseos personales, las ambiciones ni las desigualdades. La estructura social de la comunidad divide a las familias en capas ascendentes, en forma tan sutil que son pocos los forasteros que lo han notado. En cada comunidad hay buenas familias y las hay malas, hay ricos y pobres, jefes y seguidores. Sosteniendo y compenetrando toda esta estratificación, está la facilidad o dificultad con que cada comunario tiene acceso al recurso más estratégico de su vida: la tierra.

Aparte de diferenciaciones debidas a otros factores, como el número de cabezas de ganado o los ingresos por actividades no agrícolas, las disparidades en el tamaño de la tierra son el resultado acumulado de factores como el diverso número de hijos o las varias estrategias para el matrimonio, la sucesión y el intercambio de tierras. En casos extremos, algunos individuos pueden tener una *sayaña* hasta cien veces mayor que la de otro comunario. Eliminando casos límite, fácilmente puede haber diferencias de uno a cinco, e incluso uno a diez entre el conjunto rico y el conjunto pobre de la comunidad.

De hecho en el altiplano norte, más apto para la agricultura, la falta de tierras se cierne como una plaga sobre la mayoría de las comunidades aymara. En los últimos cien años la población de estas comunidades por lo menos se ha duplicado. Aunque esta proporción es baja en relación al crecimiento latinoamericano, es una tasa muy alta para los recursos limitados del altiplano y las cabeceras de valle. Por eso los jóvenes salen continuamente de sus comunidades para subemplearse en las ciudades, como La Paz, Arequipa y Lima, o para avanzar la frontera agrícola desde las Yungas de *Carabaya* y *Tambopata* en el Perú hasta los llanos de Santa Cruz en Bolivia. Estos emigrantes, incluso los definitivos, rara vez rompen totalmente con su lugar de origen. Cerca de la mitad retiene en alguna forma su derecho a tierras en la antigua comunidad; muchas más mantienen otras formas de vínculos e intercambios. Su ausencia y sus aportes siguen haciendo viable la sobrevivencia misma de la comunidad; pero contribuye también a una mayor diferenciación económica y cultural entre familias.

En el extremo inferior de la escala social de la comunidad puede haber incluso algunos campesinos sin terreno alguno. Estos tienen dos alternativas: emigrar o convertirse en *utawawa, hijo de la casa*. Los documentos históricos más antiguos hacían referencia a los *Uru,* como un grupo social y étnico existente en muchas comunidades. Formaban una clase subordinada, desprovista casi siempre de tierras. Los *utawawa* de la comunidad moderna aymara parecerían ser los descendientes espirituales de aquellos *Uru*. Para subsistir deben adherirse a familias con suficiente tierra. Su trabajo consiste en reunir el ganado, ayudar en las tareas agrí-colas y servir en los diversos quehaceres domésticos.

Pero al mismo tiempo la comunidad tiene sus mecanismos para evitar que la diferenciación se estire hasta niveles insoportables. Los más ricos son obligados por presión social a aceptar los cargos económicamente más onerosos, como ser pasantes de la fiesta principal, con lo que deben alimentar gratuita y generosamente a toda la comunidad y rebajar notablemente su ventaja económica sobre la mayoría. A su vez, cuando por ausencia prolongada o por algún otro motivo algunas tierras quedan vacantes, tienen prioridad sobre ellas los que carecen de este recurso. Ser *utawawa* es muchas veces una situación sólo temporal. Con los años, pueden pasar a la condición de *tullqa* o yerno en otra comunidad y lograr acceso a las tierras de una viuda o jovencita. Últimamente la emigración incluso temporal no sólo es causa de mayor diferenciación: ha abierto también nuevas posibilidades de reequilibrio posibilitando fuentes alternativas de ingresos y frenando la presión demográfica dentro de la comunidad.

La combinación de los procesos diferenciadores y de estos controles comunales genera una sociedad estratificada, sí, pero sólo dentro de ciertos márgenes. Tal vez hay unos pocos ricos, dentro de los criterios comunales; pero los realmente pobres, según esos mismos criterios, serán también pocos. Como ha dicho Enrique Mayer refirién-dose a otra región andina, en la comunidad no se puede hablar realmente de una *pirámide* social, sino de un *rombo*, porque en la base son pocos los más pobres, y la gran mayoría está en una situación intermedia. Abun-dan más los casos extremos —los muy pobres y los muy ricos— sólo cuando los mecanismos de control comunal dejan de funcionar por la presencia abrumadora de factores externos, como el pleno ingreso al mercado, las posibilidades de enriquecimiento anormal por el contra-bando o el tráfico ilegal (el mundo aymara comparte tres fronteras internacionales), o la alternancia campo-ciudad. En algunos casos límite estamos presenciando ya la descomposición de la comunidad. Pero de una u otra forma, en mayor o menor grado, los controles comunales siguen haciendo viable en

la mayoría de los casos la persistencia de una unidad territorial llamada comunidad.

Javier Albó: *Raíces de América,* 1989:462-474.

APUNTES SOBRE LOS FUNDAMENTOS SOCIO–PSICOLÓGICOS DE LA PERSPECTIVA AYMARA

Raymundo Finch.

Cada hombre experimenta e interpreta el mundo desde un punto de vista que está caracterizado por ciertos valores y expectaciones, los cuales forman una estructura interna, es decir, una perspectiva, que ayuda al hombre poner en orden sus experiencias. Este proceso es muy importante en vista de que, mayormente, una experiencia en así es ambiguo, o sea que generalmente hay muchas maneras de entender una experiencia concreta. Por ejemplo, la pobreza tiene una significación diferente para el rico que para el pobre, porque la perspectiva y la estructuración de la realidad son distintas para los dos. El propósito del presente artículo es examinar los elementos del ambiente del hombre aymara que participan en la formación de la perspectiva que él lleva a cabo. No es el intento del presente ensayo dar una descripción de la perspectiva aymara; tampoco pretende tocar todos los elementos que forman dicha perspectiva. El intento es sólo señalar los tipos de factores que uno tiene que considerar para empezar a entender como el campesino aymara ve su mundo. Los factores econó-micos, políticos, sociales y culturales forman la realidad del aymara y los mismos factores forman su perspectiva. A veces, es una tentación grande a señalar solamente un tipo de factor, sea cultural o económico, como el dominante o el responsable para todo el resto de la realidad. Esto es una simplificación excesiva que hace más difícil entender la situación actual. Si uno realmente entendería la perspectiva aymara, le toca un trabajo largo; a pesar de que para entender como es el impacto de los diferentes factores sobre el campesino aymara también hay que entender las inter-relaciones entre los diferentes factores. Si uno de los factores mencionados parece existir a solas, realmente es relacionado. Solamente es en estas relaciones se encuentra la perspectiva del campesino aymara.

Se puede entender la perspectiva de una persona como una estructura de inter-relaciones que está impuesta sobre sus experiencias antes de que sean interpretadas; a la vez, hay que tomar en cuenta que la misma perspectiva es un producto de las experiencias previas del hombre.

El individuo experimenta muchos valores, reglas e interpretaciones que vienen desde su ambiente económico, socio-político y cultural; él tiene que asimilar o rechazarlos. Cuando se trata de un niño o joven la probabi-

lidad es que se asimilará los elementos que forman la perspectiva común de su ambiente, pero al desarrollar su conciencia hay una posibilidad de una actitud más crítica. Esto quiere decir que hay la posibilidad no sólo de asimilación, sino también de un rechazo de dichos elementos. El proceso que forma la perspectiva del individuo es evolutivo cada experiencia puede funcionar como nuevo elemento de la perspectiva, así confirmándola o disconfirmándola. Hay que notar de que el hombre no es solamente un receptor pasivo de las influencias que caen sobre él en su ambiente, pues el individuo es capaz de actuar como sujeto; es capaz de aceptar, rechazar o cambiar diferentes aspectos de su ambiente. Un modelo adecuado del hombre debe dar importancia simultáneamente al ambiente del hombre y a la importancia de interacción entre el hombre como sujeto y su ambiente. Antes de seguir con el análisis del ambiente aymara y la interacción del aymara con dicho ambiente, hay unas precauciones que se debe tener en cuenta. Primero, hay que recordar que tal como el aymara interpreta el mundo a partir de una perspectiva cotidiana surtida por su ambiente, también cada ser humano tiene una perspectiva particular, la cual está condicionada por su propio ambiente. No se puede examinar el tema propuesto sin prejuicio; lo único que no puede hacer es darse cuenta de que su perspectiva es condicionada. También, hay que tener en cuenta que la cultura aymara no es una estructura monolítica sino es una cultura en transición y, a consecuencia de ésta, es una cultura pluralista, y esto implica que habrá una variedad de perspectivas.

Para examinar el ambiente del aymara se puede dividir para facilitar un análisis de la índole de los diferentes aspectos del ambiente pero uno nunca debe olvidarse de que estos aspectos existen en relación uno al otro y que forman una unidad, un conjunto, que en la situación concreta no es divisible. En el presente ensayo el ambiente aymara se considerará en sus aspectos económicos, socio-políticos y culturales.

Al revisar la realidad económica se ve una situación de escasez y las limitaciones. Los aymaras, en gran parte, son minifundistas. Poseen de poco terreno y viven en un sector donde el clima no favorece la agricultura. Están al margen del sistema económico del Perú y cuando participan como campesinos en dicho sistema se empobrece aún más. Obviamente, esta situación ha de ser analizada a partir del contexto del sistema nacional; sin embargo, no obstante la importancia de este tipo de análisis, es más allá que el enfoque del presente ensayo. Por el presente, lo importante es el impacto de este sistema sobre el campesino aymara el cual se encuentra en una situación donde no hay recursos mínimos para vivir bien, ni para la mayoría, la posibilidad de salir de su situación de marginación. Además de eso, en el sistema capitalista existente el individuo es descartable, especial-

mente si no tiene poder económico, hasta que el valor del hombre está juzgado por criterios económicos. A pesar de que el campesino aymara está marginado, los valores proclamados por el sistema económico tienen su impacto sobre él. Se puede ver en el campo una competencia feroz para conseguir los pocos recursos que hay; también se ve que muchos tienen la esperanza de que sus hijos por lo menos puedan entrar en el sistema goce de sus frutos. Entonces, hay el hecho de que realmente es imposible disminuir la marginación del campesino aymara dentro del mismo sistema. Clara es que la oportunidad existe que unos pocos puedan mejorar su propia situación pero, tales oportunidades no están al alcance de la gran mayoría. Esta situación puede ser una base importante que soporte la actitud pasiva que muchos han notado como característica del campesino aymara. Después de vivir tanto tiempo en una situación en que no hay posibilidades ni suficientes recursos para vivir surge una perspectiva de pesimismo y pasividad. Pero, esta perspectiva no es un factor tan determinante en la vida del aymara como muchos piensan, pues no es completamente pasiva cuando hay la posibilidad de mejoramiento. Más que todo, esta perspectiva es una defensa contra la probabilidad de no tener éxito. Entonces, para ayudar al campesino aymara entrar en un proceso de cambio, sea dentro del presente sistema, es fundamental ayudarle ir más allá de su perspectiva pesimista y pasiva que surge de su marginación económica actual.

Anteriormente se señaló otro fundamento importante que es la realidad socio-política del campesino aymara. Tal como él está marginado del sistema económico peruano, también se percibe una marginación del sistema del poder político. Cuando se considera la posición del campesino aymara frente a la política nacional se ve que él es insignificante. Al mirar el nivel más regional como el departamento o el distrito, también es claro que el campesino aymara no posee voz en estas decisiones al nivel gubernativo. El poder está concentrado en Lima. El nivel departamental está concentrado en las ciudades de Juliaca, y Puno, y a nivel distrital está concentrado en los pueblos. Claro es que el campesino tiene su representante en el gobernador, pero el rol del teniente es más representativo que el gobernador frente a la gente. El único lugar en que el campesino aymara tiene poder político queda en su propia comunidad.

Al examinar la situación social del campesino aymara, se encuentra la misma realidad de marginación. La cultura del campesino es despreciada por los demás. Es imposible que un campesino gane el prestigio social fuera de su propia comunidad sin abandonar su propia cultura y adaptarse a la cultura mestiza del pueblo. Cuando está fuera de su comunidad el campesino está tratado como inferior social, como si tuviera

menos valor como hombre porque es campesino. Dentro de la realidad social hay ciertas reglas de comportamiento importante, no es solamente que el campesino está tratado como un inferior pero, también, hay una expectación social de que él se porte como hombre inferior cuando está en la presencia de los demás. Entonces, se ve que la realidad de opresión en que vive el campesino aymara es casi total desde el punto de vista nacional. Obviamente, una situación tan pesante tiene un impacto sobre la manera de pensar del aymara, sobre su perspectiva. Puede ser que la situación es una base formidable para la formación y continuación de una perspectiva de hostilidad contra las fuerzas de opresión, pero una hostilidad que es más pasiva que agresiva.

Por todos lados se percibe que dentro del presente sistema el campesino aymara no tiene poder alguno, ni al nivel económico ni a nivel socio-político. Tanto como la situación opresiva crea su impacto sobre la perspectiva aymara, también su propia acción frente a la señalada situa-ción, tiene un impacto importante. Mayormente la acción del campesino aymara ha sido una resistencia pasiva, no obstante las varias sublevaciones del siglo pasado eran espontáneas y sin un determinado fin a largo plazo. Entonces, se de cuenta de que hay una estrategia de resistencia, forzosamente adaptada que también es un aporte a la formación de una perspectiva que es, en primer lugar, pesimista porque no puede encontrar una acción que le condujera hacia un cambio de su situación y, en segundo lugar, pasiva porque es la única forma de resistencia factible en una situación de opresión total. Sería conveniente ahora recordar que la realidad económica y socio-política del campesino aymara tiene una historia larga de más de 400 años. Por ello, mucho de lo que ocurre a nivel económico, político y social ha pasado a un nivel cultural en que se refleja al mismo tiempo la situación opresiva y la acción de resistencia frente a dicha realidad. A pesar de que muchos elementos de la cultura aymara son una reflexión de interacciones con el ambiente. Hay también, elementos que van más allá que la situación misma, elementos que pueden revelar la esperanza del campesino aymara. Claramente, estos elementos nacen en la realidad actual pero no son limitados por esa realidad sino son una expresión de la transformación que el pueblo aymara está buscando. Estos elementos forman parte importante de la perspectiva del campesino aymara.

Una cultura viva como la del campesino aymara demuestra varios aspectos, incluso unos que parecen contradictorios. En un nivel se puede ver como la situación actual de opresión está expresada por la cultura en los mitos y en las creencias y se percibe como éstos forman una fuerza ideológica que aporta la situación opresiva. A la vez, en el mismo nivel se

percibe la resistencia de la gente frente a tal opresión. Este conflicto es importante en vista de que desde allá nacen los valores culturales que, en una manera u otra, son una expresión de la esperanza del campesino aymara.

Hay, por supuesto, muchos valores en la cultura aymara y no es posible examinar todos simultáneamente, por ello, el presente ensayo será limitado a unos valores interesantes y vigentes porque muchos comentarios darían la impresión de que en la actualidad no sean valores para el campesino. Al empezar este análisis es importante hacer una distinción entre los valores explícitos. Los valores explícitos son los que aparecen en la mitología o dentro de los ritos o leyes de una cultura; son los valores que son proclamados en una manera más o menos formal. Los valores implícitos refieren más el nivel de praxis; son revelados por las acciones de la gente en su vida diaria. La situación es fácilmente entendida cuando hay contradicciones entre los valores explícitos y los implícitos pero, surgen dificultades de interpretación cuando se trata de analizar la situación donde los dos niveles de valores, no coinciden. Examinando este último tipo de situación, muchos autores señalan el valor implícito como lo determinante. Según este punto de vista el valor explícito está negado si no corresponde a lo implícito. Obviamente ésta es una explicación posible pero no es la única posibilidad. En la vida actual los valores nunca existen aisladamente; en cada situación cultural hay una mezcla de elementos, la cual es de suma importancia por la determinación del valor que salga.

En la situación del aymara la unidad es un valor proclamado por los ritos de perdón, los cuales tienen gran importancia en la vida del campesino; también este valor se proclama por muchos otros modos sean formales o no. Entonces la unión es un valor explícito en la cultura aymara pero, cuando se examina la situación actual se percibe que uno de los problemas centrales del campesino aymara es la falta de unión. La situación del campesino aymara es caracterizada por demandas y peleas entre familiares y comuneros. La situación entre comunidades es aún peor. Entonces, hay conflicto; así la unión es un valor a nivel explícito, pero, parece que a nivel implícito, de acción, no es un valor. Se puede ver la misma situación con los valores de la prosperidad y de la vida que son proclamados a nivel formal por los ritos, pero son negados por el ambiente actual. La prosperidad es un valor para el campesino aymara pero obvia-mente no existe en la situación actual. En la misma manera la salud y la vida son valorizadas pero en la situación actual el campesino no puede lograr estos valores. Sería una explicación bien ingenua decir que la unión realmente no es un valor para el aymara porque existe a nivel implícito; se ve esto más claramente hablando de la prosperidad y el valor de la vida. Se revela

una situación en que el ambiente no permite el desarrollo de los valores mencionados pero, de todos modos, dichos valores quedan como una fuerza importante en la cultura aymara y tienen su impacto sobre su perspectiva. Por lo menos estos valores sirven como un punto de referencia para juzgar el comportamiento de la gente y señalar el camino en que la gente quiere seguir adelante.

En el presente ensayo hemos señalado unos cuantos factores que influyen la formación de la perspectiva aymara. Lo que falta ahora es una profundización de cada factor. En este ensayo hemos presentado unos ejemplos acerca de ciertos factores. Lo que ahora falta es un análisis de los factores en el ambiente del campesino aymara y un análisis más amplio de las relaciones entre los factores. Solamente con este tipo de análisis podemos entender el mundo aymara y la perspectiva aymara.

Instituto de Estudios Aymaras Nro: 1. Finch, 1978: 3-10.

XIV. POLÍTICA E IDEOLOGÍA

Un primer texto político traducido en aymara corresponde a la extinción de la mita y el tributo, luego, al Acta de la Independencia de Argentina. Después y con el transcurso del tiempo han aparecido una serie de textos políticos traducidos al aymara y que naturalmente trasuntan también, el desarrollo de las ideologías tanto dominantes como contestatarias, anárquicas y libertarias.

Hasta que finalmente aparecen los manifiestos de carácter político en los que es posible leer, en el fondo de ellos, la ideología que los aymaras tratan de diseñar primero frente a los partidos políticos de la cultura dominante y enseguida se percibe un esfuerzo por tomar distancia de la política desarrollada por los *mistis*, para tratar de diseñar una ideología que responda a la realidad plural partiendo del universo andino.

Ese es sin duda alguna el signo más claro de lo que sucede ahora en la atmósfera política de la cultura aymara. Hay una conciencia étnica muy clara, quieren participar en política para hacer realidad sus propios sueños. Pero al mismo tiempo, están convencidos que necesariamente deben de diseñar una ideología y organización política plural para alcanzar los objetivos que se proponen.

Los dos últimos manifiestos que contiene este capítulo, son una clara muestra de la capacidad de análisis de los aymaras. Es al mismo tiempo una propuesta de carácter histórico por la que necesariamente tendrá que pasar la conducta y el comportamiento político del pueblo aymara, si es que logra organizarse y trata de alcanzar el poder.

Los aymaras saben que necesariamente tienen que forjar una amplia, renovada y plural organización política para conquistar no sólo el derecho a ser escuchados, sino que la vía son las elecciones democráticas para derrotar a las prédicas y acciones más extremas y violentistas que tanta muerte y daño les ha causado.[137]

137. Texto ecrito duneante los años de los violencia social en el Perú que tanto daño ha causado.

MIT'AMP TASAÑAMPIX TUKUSXIWA

Apu kamachiri qilqañakachiri akataqi markanakam askixampataki sumachaqañapataki iskämsa achamsa mä khuskäñataki. Jamawt'anaka icha uruna amtapxi Kamisatix nayra jilirinaka aka nayra kimsa mara kamachirinaka uka taqi markanaka, ichasti wasitarakipi amtapxi kamisatixa nayra Justicianaka kamachijjäna ukhamarakippi ichästi amtapxi kamachipxi taqi wawapam, wawapatakisa aparata kankañipataki wiñayamkiñanpataki tributus taqipacha markanakam aparatajna. Mit'as cedula sat sutini ukäsa aparatarakiwa iglesianakasa jaqi sirwirinakasa, ni chachasa, ni warmisa sibempa wakisiti encomienda sat sutuni aparatarakiwa janiwa subdelegado kunasa ni kurakanakasa jaqi sirwirinakasa uchapachaniti wiñaypachataki aparatawa, yanakunanakasa uraqinaka sirwiñasa aparatarakiwa; wawnaman wawapataki unan-chapxam jumanakasa yaticpam yatichawsim wawankam wawapatakisam taqipacha taqi aparatawa kanki jukhamawa qilqa taqi uchata taqi tatakuranakasa jilirinakmasa yatippa: taqi jaqinakasa kamisatixa jiwasanakampi mayakïniwa taqi kamachirinaksasa kamisatixa wiraquchinakasa kamachirinaka jicha uruta aka tuqiru wiñaypachataki umanakäsa libertanipaktapi jaqisa wiraquchasa mayakipxiwa khuskawa warmisa, chachasa, aka kamachirisisti jicha urupï qilqa ichaw taqi jakañakam iskansa achansa yatipachanipataki.

Aka marka Buenos Aires tunka payani uruna marzo phaxsina Maransa waranqa kimsaqallqu pataka tunka kimsa.

Buenos Aires, 12 de marzo de 1813.

Paúl Rivet. 1951, I : 245

EXTINCIÓN DE LA MITA Y EL TRIBUTO

La Asamblea General sanciona el decreto expedido por la Junta Provincial Gubernativa de estas provincias en 1ro de septiembre de 1811, relativo a la extinción del tributo, y además señala derogada la mita, las encomiendas, el yanaconazgo, y el servicio personal de los indios baxo todo respecto, y si exceptuar aun el que presten a las iglesias, y su párrocos, ó ministros; siendo la voluntad de esta Soberana Corporación, el que del mismo modo se les haya, y tenga a los mencionados indios de todas las provincia unidas por hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos que las pueblan, debiendo imprimirse, y publicarse este Soberano decreto en todos los pueblos de las mencionadas provincias, traduciéndose al efecto fielmente en los idiomas Guaraní, Quichua, y aymara, para la común inteligencia.

Buenos Aires, 12 de marzo de 1913.

Texto que reproduce **Paúl Rivet** (1951 I: 245)
Se ha trascrito con la misma versión que aparece en español.

MARKAS QHISPICKAW QILLQT'APATA

Aski mirisita ancha aski San Miguel Tucumana jach'a markana, llätunka ururu julio sata phaxsin waranqa kimsaqallqu pataka tunka suxtan marana Mäxachata Provincianakna jach'a a Jamawt'anakna Tantapa, niya sapüru arusjasiniñapkpa tukuyasna, wasitat Arusiñ Utaru tantasisna, uka sinti jach'a yupaychata nayra aruxata kunjamtixa aka markanaka España reyenakata t'aqaqtani ukhatwa qalltapxi. Taqi aka uraqinakna utjirinakawa wararisna khuska chuymampi, munañpampi awqa chhuxrichirinakna amparpata axllaqatasiñasxa wakisi sapxi. Ukalaykuwa Markanakna Lantinakpaxa sinti jaya musphampi unañchasna, llalliri urunakampi aski lup'isna, taqi tuqiru uñatatasna kunjawa jiwasanakaru y qhipanpirinakaru waskis sistuxa ukwa uñanchapxi. Niya tukuyañansxa taqi chikparuwa jiskt'asi: Munapxtati aka Mäxachata Provincianakna maya nación sata kankañpxa y jupa kikipa kamachasisña khä España reyenakata y Españata jithiqata qhispita uñjxasiñapxa? Aka aruxaruxa taqi chikpawa nayraqata qullana sansiri arumpi phuqata kutiyasipxi "munapxtwa" sasna. Ukatsti maynit maynitawa munañapxa jani pächasisna aka t'aqaqasitasxa ukhamapa sapxi y ukharusti taqi chikparakiwa kawkipachakisa k'ajna arustayatxa akhama qilqantapxi:

Nanaka Mäxachata Provincianakna, Sud América satan, Lantinakpa jach'a Tantaru qutuchasisna. Alax pacha taqi Atipiriru jawsasna kunjamtixa aka pachana uñanuqsiskistuxa, ukham taqi markanakna sutipampi, taqi atipañpampi, Apu Diusasaru jawsasna, jayankiri jach'a markanakaru ist'ayasna y taqi mundunkiri jaqinakaru aruxayasna: k'ajnaruwa jichhaxa uñstaytana aka taqi Provincianakna munañapaxa España reyenakaru ch'ampampi ñach'atatasitasxa jararasna t'aqarqarpaytanwa; nayra pacha chhuxrichirinaksna aparata lliphipinsaruwa kuttan y jichhasa Markanaksaxa khä tuqinkiri jach'a Nacionakaru sasiniwa Fernando séptimo reyeta t'aqaqtata, wawanakpata, jupxaru arkirinakpata y kikipa Españata. Jichhata kujrirusti luratampi kamachitanakampi Provincianakaxa Reyawisa pacha atipañparna puri, kunjamañapsa y kunjamtixa juk'ampi wasis sistuxa uka Gobierno axllisiñataki. Maynit maynitawa taqi markanaka ukhama siw, ukhama munapxi, ukhama unañchapxi, nanaka lakanaksata wiñayna phuqañataki, waqaychañataki jakañanakpampi yänakpampi y honrapampi. Khitinakaru wakisi ukanakaru yatiyaspa taqi tuqiru qillqiyasana ist'ayañpataki y kha tuqinkiri Nacinakna yatiñpatakisa kunalaykutixa y kuna jach'a chuyma usta arunaksa phuqach siskistuxa aka amt'a k'ajna arustatayañatakixa maya qilqa luraspa apyañataki. Ukham uskutawa. Arusiña, Sala de Sesiones sata utna, kikipa amparanaksampi qilqantata, aka

jach'a Tantana sellopampi jirruntata y nanakanakna iyanti masi secertariosanakansti qilqantataraki.

Paúl Rivet 1951 I 269-270.1816, Tucumán.

Con el epígrafe: Vicente Pazos Kanki, posible traductor al aymara.

ACTA DE LA INDEPENDENCIA

En la benemérita muy digna ciudad de San Miguel de Tucumán a nueve días del mes de julio de mil ochocientos diez y seis: Terminada la sesión ordinaria, el Congreso de las Provincias Unidas continúo sus anteriores discusiones sobre el grande, augusto y sagrado objeto de la independencia de los pueblos que lo forman. Era universal, constante y decidido el clamor del territorio entero por su emancipación solemne del poder despótico de los reyes de España; los representantes sin embargo consagraron a tan arduo asunto toda la profundidad de sus talentos, la rectitud de sus intenciones e interés que demanda la sanción de la suerte suya, pueblos representados y posteridad. A su término fueron preguntados ¿Si querían qué la provincias de la unión fuese una nación libre e independiente de los reyes de España y de su metrópoli? Aclamaron primeramente lleno del santo ardor de la justicia, y uno a uno reiteraron sucesivamente su unánime y espontáneo decidido voto por la independencia del país, fixando en su virtud la declaración siguiente:

Nos los representantes de las Provincias Unidas en sud América, reunidos en congreso general, invocando al Eterno que preside al universo, en el nombre y por al autoridad de los pueblos que representados, pretex-tando al Cielo, á las naciones y hombres todos del globo la justicia que regla nuestros votos: declaramos solemnemente á la faz de la tierra, que es voluntad unánime é indubitable de estas provincias romper los violentos vínculos que les ligaba á los reyes de España, recupere los derechos de que fueron despojadas, é investirse del alto carácter de una nación libre é independiente del rey Fernando séptimo, sus sucesores y metrópoli. Quedando en consecuencia de hecho y de derecho con amplio y pleno poder para darse las formas que exija la justicia, é impere el cúmulo de sus actuales circunstancias. Todas y cada una de ellas así los publican, declaran y ratifican, comprometiéndose por nuestro medio al cumplimiento y sostén de esta su voluntad baxo el seguro y garantía de sus ideas; haberes y fama. Comuníquese a quienes corresponda para su publicación; y en obsequio al respeto que se debe á las naciones, detállense en un manifiesto los gravísimos fundamentos impulsivos de esta solemne declaración.

Dada en la Sala de sesiones, firmada de nuestra mano, sellada con el sello del Congreso y refrendada por nuestros diputados secretarios.

Paúl Rivet.1951 I 269-270. Buenos Aires, 1813.

Traducción que se le atribuye a Vicente Pazos Kanki.

Paúl Rivet 1951. Acta de la Independencia. Tucumán 1816.

SALUTACIÓN AL LIBETADOR SIMÓN BOLÍVAR

En 1825, cuando el Libertador Simón Bolívar llegó a Pucará, el abogado José Domingo Choquehuanca le saludó con esta magistral oración de corte clásico y austera belleza, digna de la gloria inmarcesible del Libertador de cinco Repúblicas.

Publicamos a continuación de la célebre arenga, las versiones de la misma en lenguas nativas, realizadas por intelectuales componentes de la Academia de las Lenguas quechua y aymara, de la ciudad de Puno. También damos a publicidad una versión inglesa hecha por los aludidos señores, para así dar mayor difusión a la salutación del ilustre puneño.

Eustaquio Qallata.[138]

Quiso Dios de salvajes hacer un gran imperio y creó a Manco Cápac. Pecó su raza y lanzó a Pizarro. Después de tres siglos de expiación ha tenido piedad de la América y os ha creado. Sois pues, el hombre de un designio providencial. Nada de lo hecho atrás se parece a lo que habéis hecho; y para que alguno os imite será preciso que haya un mundo por libertar.Habéis fundado cinco repúblicas que, en el inmenso desarrollo a que están llamadas, elevarán vuestra grandeza donde ninguno ha llegado.

¡Con los siglos crecerá vuestra gloria, como crece la sombra cuando el sol declina![139]

José Domingo choquehuanca.

Versión en aymara de Julián Palacios Ríos,[140] Juan Francisco Deza Galindo [141] y Anselmo Molleapaza. [142]

Versión aymara

Alajh Pacha Auqisahua cchunchu jaqenacata mä jaccha marca saittayañ munasma, Manco Capahj inoqäna. Ayllunapac juchanchasipaña Pizarro khitanina... Quimsa patac mara mutupjhatapata, América sata marca khuyapayasna jumar inoqtma. Jumätalla Alajh Pachan munañap lurañataqui unanchat chachajha. Janiu nairatpach cuna luratasa juman luratamaruj uñtasquiti. Khiti, juman luratamaru arcatañapataquisti, yaqha mutuyat jaccha marcau qhespiyañataqui utjañapa. Phesqa munañan república sutin marcanac saittaita, ucanac acjharu jacchaptañanacapansti, sutim jan khitin sutip purihuiparü, puriyapjhäni. Patac patac mar saraqehuimpi,cancañamajh jilani, cunjamati cchihujk jili, int mantjhepana.[143]

WULIWARAR ARUNTT'APATA[144]

Alaxpacha Awkisawa munäna sallqa jaqinakat mä jach'a marka sayt'ayaña. Ukat Mallku Q'apa uywäna. Wawanakapaw juchachasitayna ukatwa Pizarro khitanina. Kimsa patak mara muytañapkama akanakan jachatapa uñjasna. Amerik khuyapayasna, juma khitantam. Jumaxa Alaxpachan munañapa lurañataki inuqatatawa. Nayratpacha kuna luratasa janiwa juman luratamaruxa uñtaskiti. Juman luratama chanipa khitinsa lurañapatakixa, machaqat ma uraqipacha qhispiyañawa utjañapa.

Phisqa jach'a markanakwa sayt'ayta, ukanakan jilañapan akxaruna jach'aptipansti, jumaru amtañaxa suma uñtañamaxa jilani kamisatixa Intin jayp'uyatapanxa ch'iwixa jili ukhama.

138. Eustaquio Qallata. Seudónimo del escritor puneño Román Saavedra.
139. I Festival del Libro Puneño. Texto tomado del revés de las tapas de cada tomo. Imprenta Editorial Minerva, 1959, Lima.
140. Julián Palacios Ríos. Educador puneño adscrito a la educación campesina.
141. Juan Francisco Deza Galindo. Educador puneño dedicado al estudio de la cultura y lengua aymara.
142. Anselmo Molleapaza. Maestro puneño, conocedor de la cultura aymara.
143. Las versiones en (quechua) y aymara, del discurso de Choquehuanca a Bolívar, han sido realizadas por Juan Francisco Deza Galindo, Julián Palacios Ríos y Anselmo Molleapasa, miembros de la Academia de la Lenguas Quechua y Aymara de Puno. Nota que aparece en el revés de la contra tapa de la edición del *I Festival del Libro Puneño*. Revés de la contratapa. Imprenta Editorial Minerva, 1959, Lima.
144. Xavier Albó y Félix Layme. *Literatura aymara. Antología. Wulivarar aruntt'apa*. CIPCA / HISBOL / JAYMA. Talleres gráficos hisbol, 1992, La Paz.

AÑO DEL BICENTENARIO DE LA REBELION DE TUPAC AMARU, TOMÁS KATARI Y TÚPAC KATARI FRAGMENTO DEL DISCURSO DE UN DIRIGENTE AYMARA.

Jenaro Flores.

Jiwasanakaxa Tupaq Katari sutwa ucht'asipxatanxa, kunattixa janiwa kuna yaqha sutinakasa wakiskiti ukata. ymaranaka qhishwanaka juk'ampi markanakasaxa mä chiqpacha qhispiwi jikxatañatakiwa ch'axwaskapxtanxa. Aka ch'axwawinakansti, yapuchirinakatsa, uwrirunakatsa ukkamaraki wali yatiñani jilanakasa taypitsa, utjawayapxiwa wali jach'a p'iqichiri mallkunaka. Sutinakapaxa wali jach'ankañpawa; kunattixa markpachana mä jach'a sartasiwi wakiyataxa, punchumpi, lluch'umpi, talarumpi, martillumpi, machitimpi ist'asitañapawa. Khitipxtansa ukatxa janiwa akch'asa p'inqasiñasakiti. Amtawinakasasa ukhamaraki p'iqichirinakasasa sartawinakasa taypita uñstañpawa. Tupaq Katarixa janiwa yapuchirinaka laykuki jiwawaykiti; jani ukasti, markpachatakixa ma jach'a unanchawiwa jaytawayi jani mayampsa apnaqayayasxañpataki. Aka markaxa, jiwatanakana ch'akkapxaru, wila wartawinakapxaru sayt'ayatawa. Ukampinsa, kikipa markanixa janikipuniwa marka apnaqañaru purkiti. Taqi jawch'jatanaka, taqi pisini jakasirinaka, yapuchirinaka, minirunaka, phawrilanaka, ukanakawa markasa apnaqapxañasa. Amtawisasti akhamawa: Kikpa markaniwa aka markasa apnaqañpa.

Nosotros tomamos ese nombre de Túpaj Katari, porque no necesitamos héroes prestados. Los aymaras, quechuas y otros hemos luchado por nuestra liberación y en esta lucha hemos forjado a grandes líderes, obreros, campesinos e intelectuales. Tenemos que levantar sus nombres porque la revolución nacional tiene que vestirse de *ch'ullu,* poncho, martillo, taladro y machete. Debemos de estar orgullosos de lo que somos. Nuestra ideología y nuestros líderes deben nacer de nuestra lucha. Túpaj Katari no solamente es un mártir campesino. Es la muestra más alta y sacrificada de la resistencia del pueblo a ser dominado. Este país está construido sobre la sangre y los huesos del pueblo. Pero al pueblo nunca ha gozado del poder. El gobierno debe ser de los pobres, de los explotados de ahora: los mineros, campesinos, fabriles. Nuestra consigna es: *El pueblo al poder.*

***Xavier Albó** 1964:532. Documento suscrito en 1981.*

TIWANAKUNA ARST'AWAYATA

"Yaqha markaru llupjiri markaxa janiwa qhispita markäkiti", ukhamwa arsünxa Inka Yupanikixa España markata jutiri jaqinakaruxa. Jiwasa aymara qhichwawanakaxa ukhamrakiwa arsuraktanxa kamisatixa aski yatitanaksa ukhama. Jiwasaxa ch'ama tukutasampi qullqichasiñatsa ina luriritanwa, suma amtawinakatsa llupjatatänwa.

Bolivia markasanxa janiwa mä sapa amtawixa utjkiti, jani ukasti jiwasa patxata apnaqata markatanwa, jan wati ch'amasa apamuktanxa. Bolivia markasaxa nayratpachasa ukhamarakiwa jichhakamasa sartkä sasasa qulljayäta kunattixa taqi qhichwanakana aymaranakana jani arsusitapatjama, kunatixa qakisi markasataki askikixa. Janitixa mäpita taqi ukanakaxa jank'a maxthapisipkanixa, janiwa kunapachasa mä amtawixa utjkaniti, janirakiwa nayraqataru sartasa, kamisatixa wakiskixa ukhamaruxa sartkaniti.

Bolivia markasaxa p'arjtaskiwa, kamisatixa wakiskixa ukhamaru sarñaqaxa, ukatakixa ñä amtatawa campesino jaqini suma amuyt'añapa, taqi kunasa chuymankañapa.

Jichhaxa ñä jak'ankiwa jiliriru ajlliñaxa, ukasti elección sutiniwa ñä taqisa amuytanwa, política ukampi jakiri jaqinakaxa thaqxatapxarakikiniwa campesino jaqiruxa jupa tuqixaru ajlliñapatakixa, kunaymana k'arimpixa campesino makatapxarakikiniwa. Campesino jaqin uka tuqita arsusiñapaxa chiqapankañapawa, janiwa jani jupana suma uñt'ata jaqitakixa uñstañapakiti.

Janiwa kawkiri kasta politikunakasa jaqitakixa suma amtañapaxa utjkaspati kunapachatixa k'arimpi mantanini ukjaxa, jaqinakaru t'aqisiyañampixa, injama lurayasiñampixa.

Jiwasa kikipa campesinoxa, jani kawkiri jaqiru makatatakasasa arsusiña muntanxa aka amtawinxa, kunatixa chiqapakixa markasana askipatakixa ukxata.

Tiwanaku, Chukiyawu, 1973.

Revista ***El Sol***, 1975). Por la liberación indígena. Buenos Aires:

MANIFIESTO DE *TIWANAKU*

(Introducción)

"Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre", dijo el Inca Dionicio Inca Yupanqui a los españoles. Nosotros los campesinos quechuas y aymaras lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos.

En Bolivia no ha habido una integración de culturas sino una superposición y dominación habiendo permanecido nosotros, en el estrato más bajo y explotado de una pirámide. Bolivia ha vivido y está viviendo terribles frustraciones. Una de ella, quizá la mayor de todas, es la falta de participación real de los campesinos quechuas y aymaras en la vida económica, política y social del país. Pensamos que sin un cambio radical en este aspecto será totalmente imposible crear la unidad nacional y un desarrollo económico dinámico, armónico propio y adecuado a nuestra realidad y necesidades.

Bolivia está entrando en una nueva etapa de su vida política, una de cuyas características es la de despertar de la conciencia campesina.

Al acercarse a un período pre-electoral una vez más se acercarán los políticos profesionales al Campesino para recabar su voto y una vez más lo harán con engaños y falsas promesas. La participación política del campesinado debe ser real y no ficticia.

Ningún partido podrá construir el país sobre el engaño y la explotación de los campesinos.

Nosotros, los propios campesinos lejos de todo afán partidista y pensando únicamente en la liberación de nuestro pueblo, queremos exponer en éste documento aquellas ideas que juzgamos fundamentales en el ordenamiento económico, político y social del país.

Documentación colectiva. Traductor aymara anónimo.
Tiwanaku, Chukiyawu 1973.
Javier Albó 1992: 139.

UTOPIA Y ESPERANZA DE UN MOVIMIENTO POLITICO INDIO

Pablo Macera[145]

¿Cuánto hay de utopía en cualquier proyecto político? ¿Cuán utópico es un movimiento de reintegración de los indios andinos a fines del siglo XX? Quienes practican un racionalismo puramente occidental verán a los movimientos indios contemporáneos como caminos perdidos o, incluso como retrocesos: Para comprenderlos convendría, por esas razones, situar a los movimientos en función de varias perspectivas: 1).— La problemática mesiánico-milenarista de las sociedades campesinas mundiales. 2).— La problemática de la lucha de clases en las diferentes sociedades modernas y dentro de la lucha de clases en las diferentes sociedades modernas y dentro de la actual coyuntura global de enfrentamiento entre los modelos socialistas y capitalistas. 3).— el caso concreto del Perú.

La tarea de esta clase no puede ser emprendida por mí en estos momentos. En términos generales podría afirmarse, sin embargo, que muchos de los movimientos de liberación nacional y revolucionaria se han desarrollado últimamente a partir de las masas campesinas.

De otro lado, el caso de Jomeini en Irán demuestra que existe una frustración y un resentimiento acumulados en todos aquellos países que han experimentado en contra suya la expansión colonial europea. A Tal punto que bien puede hablarse no sólo de movimientos de afirmación propia sino también de movimientos de negación anti-occidental.

Perú, dentro de esta perspectiva, es de una especial complicación. Este es un país donde existen ya consolidados segmentos de tipo urbano que se encuentran culturalmente vinculados con algunas estructuras derivadas de occidente. A su lado cohesisten la cultura andina que pese a sus derivaciones, es el cimiento y la columna vertebral del país. La cuestión central es ¿cuál de los segmentos entre aquellos que constituyen la sociedad peruana asumiría el liderazgo hegemónico para elaborar un modelo que tendría que incluir a todos los demás? Creo, como muchos otros, que ese segmento es el de los campesinos de la cultura andina. Pero dentro de un proyecto político y cultural que haga suyas las reivindicaciones de todos los demás grupos, clases y secciones del Perú.

¿Qué ocurría con los actuales regímenes limítrofes sudamericanos en el curso de esa reivindicación andina? Es obvio que en el territorio de las

nacionalidades o grupos étnico indígenas no coinciden necesariamente con las diversas geografías administradas por los diferentes Estados Sudamericanos. En el sur peruano, por ejemplo, resulta casi imposible practicar una separación efectiva entre aymaras de Bolivia y del Perú. Allí la línea limítrofe es totalmente imaginaria que a veces, en el algo sólo es un dibujo sobre el agua.

¿Habría una confrontación directa entre los movimientos de reivindicación andina y cada uno de los Estados fragmentarios que ocupan el espacio común de intersección de esos movimientos? ¿Cómo reaccionarían los Estados del Perú, Bolivia, Ecuador y hasta Chile?

Estos problemas deben ser examinados ciudadosamente, porque de la calidad de análisis y las conclusiones respectivas depende la vida y el futuro de miles de hombres. *El Movimiento Indio* viene así a cumplir un servicio positivo.

No es indispensable por supuesto que coincidamos y estemos a acuerdo en todo. Basta que compartamos la misma admiración y la misma fe en las culturas y en los pueblos andinos.

Amaro, 1984:7.

145. Prólogo al libro ***Las Naciones Inca, resisten***. Organización Amaro Runa, para la construcción del CONSEJO CONFEDERADO DEL TAHUANTINSUYU. Lima, 1984.

NOTA DE PRESENTACIÓN

El presente documento es un magnífico acercamiento a la ideología y a la acción política de la *Indianidad,* no sólo para los pueblos y organizaciones Indias del área andina a la cual se circunscribe, sino, aparte para toda América y el resto del mundo.

Los pueblos indios, comunidades y colectividades del espíritu y por esencia, practican formas de conocimiento cuya codificación y sistematización es a nivel de conciencia social y colectiva, y son transmitidas entre sus integrantes de generación a generación de forma directa: oralmente o con la práctica. El intento de Occidente, que magnifica la forma gráfica alfabeto en la transmisión de conocimientos, se toma la libertad de calificar a nuestra práctica como *analfabeta* y confundiendo prejuiciosamente este término con *ignorancia* nos suponen, desprovistos de todo conocimiento, de toda ciencia, de toda filosofía e ideología propias.

Este documento, aunque breve y muy general, prueba pues, todo lo contrario. Hay un mundo indio pensante y actuante que escapa a los modelos y programas tradicionales de la *derecha* e *izquierda* de la cultura occidental y sus sistemas. Un mundo que por ser conservador y respetuoso amante de las leyes de la naturaleza es hoy una alternativa de vida —y de supervivencia de la humanidad entera— frente a Occidente y su tecnología depredadora, su ánimo destructivo y su historia criminal, que sólo nos ofrece el Apocalipsis de su sombrío provenir.

Occidente, en su ciego orgullo hegemónico tiene hoy cautivos a los pueblos indígenas de todos los confines de la tierra a quienes trata de destruirlos, de desaparecerlos. La liberación general de la humanidad y de la madre naturaleza depende infaliblemente de las liberaciones particulares y locales, y aquí, en nuestro medio, el primer paso es: *La inexorable recuperación de la conciencia histórica de nuestro pueblo andino,* esa es nuestra tarea de hoy, a eso contribuye este documento.

Nuestro fraternal y caluroso reconocimiento a los jóvenes AMAUTAS de la ORGANIZACIÓN AMARO RUNA por este valioso aporte. Los pueblos y organizaciones indias del Perú lo recogemos como una pauta más hacia la sistematización de nuestra ideología en forma escrita y hacia la concretización de la práctica política autónoma para nuestra liberación.

El Comité Organizador del Primer Encuentro de *Movimientos Indios* del Perú.

Revista *Amaro*, 1983: 9.

TESIS PRINCIPALES

I.— El Perú, Bolivia y Ecuador, conforman Estados, Repúblicas criollas colonialistas, levantadas sobre los despojos de la Nación Inca, y fueron creados en la *Independencia de los Españoles Americanos*, proceso que significó un cambio en la estrategia colonialista europea, que se puede caracterizar como la interiorización del colonialismo, a través de la sucesión del poder imperial de Europa al poder de sus descendientes e hijos: Los llamados *criollos americanos*, manteniendo hasta la actualidad ocupadas, colonizadas y postradas a las naciones nativas de este continente. Es por esto que, tanto EE.UU. como las demás Repúblicas criollas de América, sean estas anglosajonas o latinas, son meros instrumentos colonialistas de imperialismo occidental o euro-asiático.

En virtud de lo expuesto, se mantienen hoy vigentes las banderas anticolonialistas por la liberación, independencia y soberanía de la Nación Inca o Andina, que ocupó y ocupa esta parte del continente y que está sometida, dividida y negada. No puede haber mestizaje nacional y cultural, allí donde chocan dos naciones y civilizaciones antagónicas inconciliables.

¡Por la independencia nacional inca! ¡Viva la patria andina y libre, colectiva y soberana! ¡El Perú es parte fundamental!

II.— Si bien los colonialistas destruyen el Estado Confederado Inca o Tahuantinsuyu y lo sustituyen, luego (en los años de 1800) por Estados centralistas criollos y republicanos, no pudieron destruir las bases socio económicas de la Nación Inca, que son las actuales comunidades o *ayllus*, que hoy pugnan por la recuperación de los territorios mínimos para el avance hacia la reestructuración del Estado Nacional INCA o ANDINO.

En este proceso de la gestación de la continuidad de la lucha de la Nación Andina por su independencia y soberanía, coexisten dos formas o procesos a través de los cuales el pueblo andino se defiende o contra ataca.

Uno, es el proceso de reestructuración nacional andina, que se da fundamentalmente en el campo o zonas de resistencia defendida aún por la comunidades–*ayllus* que a través de la recuperación de territorios y familias, intentan reestructurar sus confederaciones zonales y el Estado Confederado Andino.

El otro, es el proceso de liberación nacional andina que se da fundamentalmente e las ciudades creadas por los colonialistas criollos, donde los hijos del pueblo andino luchan comprendiendo la cultura occidental y gestando una ideología y una práctica de liberación andina.

III.— La revolución de obreros, comuneros y campesinos, es la reestructuración nacional andina y su liberación de la opresión colonialista: Estos dos procesos son paralelos y combinados. La revolución entonces, no sólo va del *campo a la ciudad*, sino también de la ciudad al campo, por haberse acumulado en la ciudad una enorme experiencia de lucha contra Occidente y contra la República colonialista y sus gobiernos. La liberación del pueblo andino va de la ciudad al campo principalmente a través de sus hijos obreros y marginados oprimidos que no se han transculturado y sometido a Occidente y que conocen al enemigo *por dentro* y la reestructuración nacional andina fundamentalmente, va del campo a la ciudad. En la perspectiva de forjar un moderno Estado Confederado Andino que supere ampliamente al antiguo Estado Inca, pero que sea su fiel continuidad, después de tanta experiencia acumulada de resistencia y lucha de cinco siglos contra la ocupación colonialista, será creación heroica.

IV.— La contradicción principal es la que se da entre la Nación Andina resistente contra el *proyecto nacional criollo* colonialista o latinoamericano. La Nación Andina de base social de obreros, comuneros, campesinos de demás marginales oprimidos, indios del campo y la ciudad, posee un modo de producción resistente, que es le colectivismo orgánico de las comunidades–*ayllus*, siendo éstas, en cada uno de sus miembros conscientes y como unidad orgánica y total: Antagónicos inconciliables, contra los ilusos *proyectos nacionales de los criollos* colonialistas que en su generalidad conforman las clases sociales explotadas o casta feudales, burguesas, burócratas y sus sirvientes indígenas inconscientes y transcuturados. Los verdaderos nacionalistas y patriotas peruanos, bolivianos y ecuatorianos, hoy recuperan su conciencia nacional auténtica por la nación y la patria única, profunda y abarcante: La Nación y Patria Andina, fiel heredera de la Nación Inca y su continuidad plena.

V.— La violencia andina es exclusivamente defensa o contra ofensiva. Hoy vivimos un proceso general de recuperación de la conciencia histórica y nacional andina y un proceso particular de preparación de la contra ofensiva estratégica hacia la independencia y soberanía nacional andina.

Hemos superado heroicos y triunfantes la etapa de la resistencia pasiva o defensa pacífica de nuestro pueblo y solamente, el ataque y la violencia de los criollos colonialistas occidentales —sean estos de derecha o izquierda— provoca y provocará a nuestro pueblo la utilización de la defensa violenta, que será la aurora de la contra ofensiva para la liberación y soberanía de la Nación Andina.

VI.— El materialismo andino y el colectivismo orgánico que culminó triun-fante la revolución del Inca Yupanqui Pachacutec, creando la Confede-ración del Tahuantinsuyu o las Naciones Andinas —lucha que fue conti-nuada después— tiene una antigüedad de quinientos años. La filosofía, las ciencias y la religión andinas se reestructurarán junto con la Nación Andina, absorbiendo y dominando aquellos aportes positivos de la cultura occidental o euro-asiática.

La filosofía occidental está en decadencia y la viene sustituyendo la filosofía materialista o de la materia. Sin embargo, Occidente se apresta a caminar nuevamente en un solo pie; la energía y sus estructuras orgánicas e inorgánicas reclaman en Occidente una filosofía particular que junto a la filosofía de la materia conforman el par dialéctico. El pueblo Inca orientado por los Amautas dominó y domina aún esta filosofía dialéctica, es la filosofía *Pachacamaj y Wiraqucha*, procreadores del *uku pacha, kay pacha y janan pacha.* Como lo podrá comprender cualquiera que tenga enten-dimiento y cultura andina.

¡Por la patria andina libre, colectivista y soberana!

Revista *Amaro*, 1983: 59.

PROGRAMA DE 4 PUNTOS:

1. **POR REFORMA CONSTITUCIONAL.**
   - — No a la Constitución latina castellana totalitaria, racista y centralista.
   - — No a la conciliación con el Estado criollo republicano.
   - — Por la Constitución multinacional quechua, aymara amazónica latina.

2. **POR EL ESTADO MUTINACIONAL CONFEDERADO.**
   - — Abajo el segregacionismo político de los latinoamericanos de izquierda y derecha.
   - — Abajo el Estado latino totalitario.
   - — Por la Patria Andina libre, colectiva y soberana.
   - — Forjemos la Confederación Nacional de Los Andes.
   - — Hacia el Estado Confederado quechua, aymara, amazónico latino.

3. **POR LA REVOLUCIÓN AGRARIA COMUNERA.**
   - — Recuperemos las tierras de las comunidades.
   - — Recuperemos las familias andinas para los *ayllus.*
   - — Llevemos al agro a su máxima productividad, reestructurando la organización del campo basado en las confederaciones de comunidades-*ayllus.*
   - — Por un intercambio igualitario y justo entre los productos del campo y la ciudad.
   - — Por la organización confederada y autónoma de las comunidades de cada región.

4. **POR LAS REIVINDICACIONES INMEDIATAS DE LOS EXPLOTADOS Y MARGINALES DEL CAMPO Y LA CIUDAD: OBREROS, COMUNEROS Y CAMPESINOS, BASE SOCIAL PRINCIPAL DE LA NACIÓN ANDINA RESISTENTE Y HEROICA.**
   - — Por la ruptura y destrucción de la hegemonía del Capital, del comercio y mercantilismo. Desarrollemos los valores económicos de la cultura andina.
   - — Los medios de producción económicos son de quien los trabajan.

— Contra el sistema de los salarios de hambre para los explotados del campo y la ciudad. Desarrollemos el trabajo comunitario y la cooperación andina colectivista.
— Contra el predominio hegemónico de las ciudades criollas, consumistas, comerciales y mercantilistas. Rompamos la dependencia de la capital y demás urbes criollas.
— Forjemos las unidades sociales agroindustriales integradas, basándonos en la fuerza de las comunidades-*ayllus*, hacia las futuras y modernas comunidades colectivistas de la patria andina soberana.
— Por la reubicación de la industria a lo largo y ancho del territorio nacional andino, conforme a los patrones de consumo y las auténticas y realistas necesidades de las diferentes zonas y regiones conforme a su potencialidad andina.
— Por el auténtico no-alineamiento con ninguno de los dos bloques imperialistas.

¡Viva la cultura y civilización andina y su resistencia heroica!

Los Andes, enero de 1993.

Revista *Amaro*, 1983: 62.

MANIFIESTO DE QUECHUAS Y AYMARAS DESDE EL TITICACA A LA NACIÓN PERUANA

El Perú en los umbrales del siglo XXI

El Perú al empezar el siglo XXI es un conjunto de colectividades que no han logrado conformar una Nación que sea capaz de ofrecer a sus ciudadanos, niveles de vida coherentes con la dignidad humana. No es un cuerpo plural y coherente, en el que sea posible la integración de todas sus culturas. Siendo un país pluricultural y multilingüe, la incomunicación entre los seres humanos que habitamos su territorio acrecienta, además, las barreras sociales y económicas.

Aún cuando nuestro espacio nacional se remonta a miles de años de historia, la Declaración de la Independencia ha sido sólo formal, toda vez que durante la época republicana, se estableció una profunda división entre una sociedad hispano-criolla dominante y los pueblos que preservaron usos, costumbres y culturas ancestrales como las llamadas andino-amazónicas.

El sistema imperante, centralista y discriminatorio, ha hecho que solamente un grupo de personas vinculadas al poder político y al dinero, tengan acceso al manejo del Estado y en consecuencia, el destino del país lo manejen a su antojo y siempre en beneficio sólo de su interés de grupos dominantes.

Quienes diseñaron los mecanismos del poder, no tuvieron en cuenta la presencia de las grandes mayorías. La democracia ha sido asumida como un sistema ideal para redactar constituciones, promulgar leyes e imponer legalmente una minoría contra las grandes mayorías. El Estado Peruano, atrofiado en su nacimiento, deformado en sus funciones, ha permanecido siempre al servicio de una oligarquía y plutocracia carente de espíritu nacionalista e identidad, ha desconocido la realidad nacional, sobre todo ha equivocado el enfoque de los problemas y la propuesta alternativas para solucionarlos.

En 179 años de aparente vida republicana, el Perú ha hecho un viaje a la miseria, del cual no somos culpables quienes conformamos los pueblos quechuas, aymaras, *jaqaru*, y los 67 grupos etnolingüísticos de la amazonia. Nunca estuvimos en el poder. Sin embargo, no eludimos una

responsabilidad histórica, asumimos el reto de contribuir a transformar nuestra sociedad a partir de una visión coherente del pasado, que inspira una necesaria reflexión para modificar el presente y, sobre todo, proponer al Perú un proyecto histórico desde un coherente diagnóstico de la nueva realidad nacional.

La historia oficial y versión distorsionada del Perú es la historia de la cultura dominante sobre las culturas dominadas. La República no ha logrado borrar los abismos sociales existentes. Todo intento de reivindicación social, justicia, adecuada distribución de bienes y frutos de la tierra, ha sido sofocado con la utilización del poder, las armas y tibia participación de la Iglesia. Desde Manco Inca, Pedro Vilca Apasa, Pedro Casillas y otros héroes populares, todos los movimientos descentralistas, antifiscales y antigamonales, han tenido como pensamiento central la necesidad no sólo de una adecuada distribución de los frutos de la tierra, sino de proponer lo que ahora se ha venido a llamar una acción política armónica y la refundación de la función y esencia de la política.

El Perú no alcanzará un desarrollo autónomo y autosostenible si es que los quechuas, aymaras y componentes de los grupos etnolingüísticos amazónicos, no intervenimos directamente en política, organizando nosotros mismos un movimiento, un partido político; si es que las bases como son los ayllus, estancias, marcas y entes vivos, no hacemos una propuesta formal para cambiar radicalmente el histórico rumbo del Perú; fundar las bases de una sociedad distinta que haga posible el ejercicio de la libertad y la justicia social. Con fuerza moral, sustentado en valores del incario Pensamos que la modernidad y la globalización no deben hacer desaparecer nuestras culturas; no debemos depender culturalmente tampoco de Tokio, Nueva York o París, sino más bien nuestra propuesta debe de estar encuadrada en los Andes de modo que sea un proceso generado de adentro hacia afuera y aprendiendo de lo bueno de los procesos de otras naciones. Para nosotros la modernidad empieza con la cultura andina y su proyección implica necesariamente la abolición de la miseria, sobre la base de las ventajas comparativas, el respeto a los derechos humanos y la preservación de las culturas peruanas. El acceso al poder tiene que estar cimentado en la creación del novísimo hombre peruano, con base de una educación integradora y liberadora.

Nuestra identidad plural

Partimos de la afirmación de que el Perú es un país de todas la sangres como lo afirmó José María Arguedas, cimentadas en una base de mestizaje racial y la coexistencia cultural donde la mayoría componente de

esta sociedad tiene raíces quechuas de diversas vertientes, aymaras del sur del continente y amazónicos del oriente peruano. Nuestra propuesta es profundamente integracionista y rechaza cualquier atisbo de racismo que lo único que puede hacer es poner en peligro el Futuro de nuestra Nación peruana.

El reconocer nuestra identidad nos permite una lectura coherente de nuestra realidad social y económica por lo tanto nos permitirá plantear los remedios adecuados a los eternos males nacionales.

No aceptamos ser motejados con los términos racistas y despectivos de *indio, indígena, natural, nativo*, etc. Estos términos discutibles y las categorías sociales que nominan, existen solamente en el pensamiento de la cultura hispano-criolla, discriminatoria y racista. Nosotros nos sentimos herederos de las culturas milenarias prehispánicas, de la obra y acción de Pachacútec, de los héroes populares que supieron desarrollar una cultura de resistencia durante el coloniaje y que en la República, sus nietos continuaron defendiendo el derecho a la vida.

Entendemos estos términos como elementos:

Indio, Nativo o Indígena.— Fue utilizado para minar la autoestima de nuestras poblaciones se entendió casi como sinónimos de *salvaje* tergiversando su verdadero sentido. Quienes somos herederos de una cultura ancestral que logró sobrevivir a un conjunto de atropellos durante los quinientos años de invasión y opresión preferimos ser llamados, aymaras y quechuas amazonences. Nuestro pueblo es consciente de su rol en la historia y está dispuesto a luchar por sus espacios vitales en la conducción nacional, porque nosotros sí construiremos el Perú con oportunidades para todos.

Serranos: rechazamos la connotación despectiva y retrógrada que se le da con esta palabra al hombre andino, cuando solo deber ser tomado en cuenta como l a procedencia de una región del país, somos de la sierra y sustento de la existencia de la población costeña.

Campesino: También fue utilizado de una manera despectiva, al hombre de campo, cuando esta palabra identifica la población rural que tiene un espacio en el conjunto de la nación peruana.

El Perú no ha tenido una clase política capaz de echar las bases de un *desarrollo nacional* término ahora en desuso, prostituido y manipulado. Quienes ejercieron el poder nunca se propusieron crear una geopolítica, coherente con la realidad nacional. Permitieron, más bien, que el país fuese cercenado, mutilado en su geografía y limitado en el concierto político de

los países latinoamericanos. Los limites oficiales del Perú no han podido, sin embargo, seccionar y aplastar a las culturas andinas aymaras, quechuas y amazónicas cuya presencia es un legado inapreciable para hoy y mañana. El pueblo aymara, por ejemplo, habita el sur del Perú, en parte de Bolivia y en el norte de Chile e incluso en parte de Argentina. Hemos creado una geografía cultural en la que como pueblo, construimos y defendemos nuestra identidad, la que no ha podido ser destruida por culturas criollas y gobernantes hispano criollos, tanto civiles como militares. Los quechuas y aymaras llegaron a conformar un pueblo cuya máxima expresión fue el sistema de los Incas.

Proyecto Histórico para una refundación de la acción política

Declaramos que la actual Constitución del Perú, no es precisamente un proyecto histórico para la refundación de la acción política. Para nosotros una Constitución coherente viene a ser una propuesta histórica que haga posible realizar los sueños frustrados de generaciones anteriores. Es la ley de leyes que permite alcanzar una eliminación de la miseria desde las comunidades campesinas. Es la reivindicación fundamentalmente de las grandes mayorías. La tangibilización de las propuestas sociales, políticas y económicas para refundar una nación. Advertimos, por eso, que la actual Constitución tendrá una vida efímera, no porque nos aunemos a la voluntad. De partidos políticos y agrupaciones independientes, sino fundamentalmente porque no nos sentimos representados en un conjunto de preceptos legales que evidencian una voluntad al servicio de intereses cifrados principalmente a los grupos económicos dominantes.

Consideramos que es urgente un nuevo raciocinio político, una nueva reflexión frente a una diferente realidad. La crisis de los partidos políticos, en gran parte, es la falta de un diagnóstico y una nueva lectura de la realidad nacional. Hay crisis de dirigentes, de organizaciones políticas, pero sobre todo hay crisis de ideas, debido a que la realidad ha sobrepasado a las ideologías. La dinámica de los cambios sociales no se refleja en los programas de los partidos, mucho menos en el improvisado e híbrido texto de la nueva Constitución.

De allí que nos proponemos redactar nuevas bases ideológicas, fundamentalmente pensando que nuestro deber histórico es hacer una propuesta que reconozca la necesidad de rechazar la violencia como método político y un sistema de gobierno al servicio de las transnacionales. Condenamos la violencia por ser un proyecto inviable, porque se fundamenta en la muerte y destrucción. Pero no por eso aceptamos la inmovilidad social y la falta de una crítica permanente. Tampoco aceptamos la

sistemática destrucción de las organizaciones políticas, porque ellas son el único sustento y dinámica de una democracia capaz de renovarse, mediante elecciones periódicas de autoridades, en un marco de mutuo respeto a los distintos criterios políticos.

Hemos sido marginados la gran mayoría del pueblo peruano y sólo se recurre a nosotros cada vez que se necesita oxigenar el sistema. El distrito único no permite, por ejemplo, que haya congresistas, vicepresidente o un presidente quechua, aymara o que proceda de la amazonia del Perú. Este criterio de elecciones favorece solamente a quienes están cerca o en las cúpulas políticas. No es posible hablar de democracia, descentralización, modernidad y de otros conceptos que pertenecen a la jerga política, si es que nosotros no nos organizamos como grupo político y participamos directamente en todos los procesos electorales para gobernar el Perú.

Los viejos grupos sociales políticos han hecho del Perú un emporio de riqueza, dinero e influencias a su favor y un campo abierto para el persistente saqueo por parte de las transnacionales. Ha convertido al hombre en una mina por su inagotable fuerza de trabajo. Ha regalado guano, salitre, petróleo, riqueza ictiológica y cobre. Ha destruido gran parte de la ecología y la biodiversidad de la amazonia peruana. Tanto las oligarquías nacionales como los monopolios regionales, han amasado capital a fuerza del empobrecimiento de los verdaderos peruanos y sus capitalistas jamás han invertido o apostado por el Perú. Prefieren tener sus dólares en bancos extranjeros. Es que el capital no tiene patria ni moral.

Los economistas neoliberales no quieren reconocer la existencia de economías en conflicto, cierran los ojos a la realidad del Perú. Sin embargo, la economía andina con una dinámica distinta, ha podido sobrevivir durante el fracaso de los ensayos económicos en la época republicana. Nosotros creemos que es posible conjugar ambas economías, pero sin un abuso de la ley de la oferta y la demanda, toda vez que el mercado impone precios ínfimos a nuestros productos agrarios, aprovecha nuestra mano de obra barata y obliga a consumir productos industriales y manufacturados, cuyo alto precio ahonda nuestra miseria sin tener en cuenta que nuestros mismos productos son industrializados a un elevado costo. En este intercambio desigual, lo que se pretende es convertirnos en una colonia, por lo que estamos debidamente notificados.

Nos han clasificado, erróneamente como si perteneciéramos a un mundo premoderno, porque no hemos adoptado la tecnología de las máquinas modernas que tienen limitaciones para la adecuación en diferentes pisos ecológicos. Creemos en la urgente y necesaria transferencia de la novísima tecnología.

Sin que signifique la renuncia a las conquistas de nuestras culturas, las que en diez mil años de historia, han elaborado una serie de recursos técnicos que nos han permitido sobrevivir frente a una cultura tecnocrática avasalladora.

Las tecnologías del mundo andino han sido en coherente correspondencia al medio natural, por lo tanto corresponden a una estrecha relación con la naturaleza, la *pachamama,* la cual nos debe responder porque es el hogar de la Humanidad. Planteamos que nuestro pueblos deben de incorporar en sus procesos de producción, la innovación tecnológica mundial siempre que esta no perjudique el medio ambiente y permita preservar la riqueza de la diversidad biológica de nuestro país, así como que garantice una vida sana para nuestras futuras generaciones (Enfermedades como el cáncer y el SIDA son herencia de una sociedad consumista, química y sintética).

La deuda externa, de acuerdo al monto que hay que cancelar, es impagable. Cada gobierno que ha realizado empréstitos de grandes cantidades de dinero que no nos han beneficiado y que a su salida ha ahondado la magnitud del endeudamiento; sin tener en cuenta que, el pueblo quechua y aymara puede resistir con su sabiduría y puede desarrollar con un profundo sentimiento de la cultura. El Perú ha beneficiado a países acreedores durante muchos años vendiéndoles a bajo costo sus riquezas y lo único que ha hecho es empobrecerse. Por eso, tomando en cuenta un sentido de equidad, nosotros proponemos que la deuda externa sea condonada, y necesariamente se establezca un juicio histórico a quienes endeudaron al Perú en beneficio de camarillas que amasaron fortunas, mientras que las grandes mayorías pauperizadas tenemos y tienen que seguir trabajando para pagarles. Sin embargo los pobladores aymaras y quechuas que poseen la materia prima ya no serán regaladas en materia bruta sino se tendrá que recargarse los costos.

La miseria es el resultado de la explotación del hombre por el hombre. El capital es la acumulación del resultado por no pagar adecuadamente el esfuerzo de los más a favor de los menos. No es como tradicionalmente se sostiene, que el Perú es pobre porque así lo han decidido sus grandes mayorías. Por eso es que un auténtico movimiento político, tiene necesariamente que plantearse en primer término la supresión de la miseria. No la creación de más capital en detrimento del pueblo peruano, sino más bien tender a la creación de nuevas fuentes de riqueza, de nuevos medios de producción, teniendo en cuenta nuestra propia tecnología y la asimilación de los aportes de la cibernética y la física nuclear, por ejemplo.

La integración nacional se dará solamente en un proceso lento pero constructivo en lo que debe de ser la descentralización en el Perú. Integrar significa primero el respeto a las identidades nacionales y no como individualización y luego necesariamente una redistribución de los beneficios sociales, políticos y económicos para las grandes mayorías. Es objetivamente el ejercicio de la distribución social del poder desde las comunidades campesinas hasta el poder central en el capital de la República. De modo que todas las sociedades peruanas se sientan representadas y, al mismo tiempo, puedan responder por las aspiraciones sociales de las distintas regiones geográficas y culturales del país. Cada una de ellas tiene sus propias características y culturas. El Perú es a la vez uno y plural y por ser una colectividad social compleja, requiere de un tratamiento político en la unidad que sea a la vez en la multiplicidad.

De veinticinco millones de habitantes, los electores peruanos somos aproximadamente trece millones, pero los registrados para procesos electorales son sólo ocho millones y no todos ellos votan. Sólo un promedio de seis millones de electores concurren a expresar su voluntad política. ¿Podemos considerar a esto una real alternatividad democrática? Es evidente que no. El Estado Peruano no ha educado cívicamente a sus ciudadanos para que tomen conciencia de sus responsabilidades políticas. Ha propiciado más bien que no tengamos memoria y no nos sintamos responsables ni fiscalicemos a los gobiernos. Los partidos políticos por eso, además de replantear sus bases ideológicas, tienen el deber de participar permanentemente en las elecciones, como también el derecho de exigir un juego limpio y democrático.

De ahí es que, nuestros lineamientos políticos e ideológicos consisten en lo siguiente:

a) EN LO ORGÁNICO:

— Estructurar un movimiento político que sea capaz de recoger todos lo proyectos de desarrollo y transformación al servicio de los grupos sociales pauperizadas, que al mismo tiempo se alimente del pensamiento mesiánico andino, ética, y cosmovisión de los pueblos del Perú.

— Refundar el ejercicio de la política en el Perú, haciendo posible el respeto a una sociedad pluricultural, multiétnica y multilingüe; capaz de desarrollarse defendiendo sus riquezas y capital humano, rechazando al mismo tiempo el avasallamiento de un capitalismo *salvaje* y el desleal comportamiento de las transnacionales, rescatando la necesidad de una lucha política para defender nuestro ser colectivo, lejos de los

gendarmes modernos de la explotación que encandilan con el espejismo de la libre oferta y de libre demanda.

b) EN LO IDEOLÓGICO:

— Proponer bases ideológicas que recojan los proyectos que vienen desde el Tiahuanaco y las culturas preincas e inca y que, pasando por las luchas sociales, contengan la idea central de crear una nueva sociedad con justicia social, basado en el desarrollo sostenible y autónomo en la que sea posible el consenso y la necesaria reconciliación nacional.

c) EN LO POLÍTICO:

— Convocar a una asamblea magna para definir y elaborar documentos tendientes a la tangibilización de nuestros ideales. Lo que significa la redacción y aprobación de un ideario y proyecto ideopolítico revolucionario.

— Plantear un proyecto histórico de refundación de la acción política, al servicio de las grandes mayorías del Perú, con un menor costo social y en un menor tiempo posible conseguir remozar las viejas estructuras de la sociedad injusta.

— Convocar a instituciones representativas aymaras y quechuas, y diseñar un Proyecto Histórico para el futuro, teniendo, en cuenta la necesidad de transformar la realidad nacional, de modo que podamos abolir la improvisación, la miseria y el arribismo político como el ejercicio de prebendas.

Convocatoria para un nuevo orden político

En adelante se espera que las agrupaciones políticas emergentes lancen también su manifiesto. No se trata empero de llamar a la multiplicación, sino más bien a la coincidencia de propuestas nacionales. Una de ellas es ciertamente la necesidad de modificar sustancialmente la Carta Fundamental del Estado. Primero, porque el texto carece de una política, sea educativa, de salud, agraria, económica y cultural que propenda al desarrollo integral del Perú. Segundo, porque el Perú en su compleja vastedad agraria debe de merecer un tratamiento que tenga en cuenta los diversos pisos ecológicos, tecnología, climas y sobre todo merecer impulso a la agricultura, ganadería y conservación de suelos, para que el pueblo peruano pueda satisfacer sus necesidades primarias y secundarias. Tercero, porque la política económica y la economía política liberales tienen

objetivos concretos que, entre otros, vienen a ser la acumulación del capital a través del mercado, el desplazamiento y anulación de los derechos sociales y el sentido de privilegio que favorece solamente a pequeñas minorías. Nosotros estamos por una economía plural en la que el Estado cumpla un papel de árbitro entre el capital y el trabajo, entre los derechos económicos y sociales y la presencia de los grandes capitales.

El sistema educativo está necesariamente ligado a la política cultural del Estado. La política cultural comprende a su vez la defensa del patrimonio nacional, la participación de la población civil en actos culturales, la planificación y financiamiento de la educación primaria, secundaria y universitaria. La gratuidad de la enseñanza debe necesaria-mente comenzar desde las comunidades campesinas, *ayllus* y estancias para la formación del nuevo hombre peruano. La educación tiene que tener como propósito formar cuadros capaces de transformar la realidad nacional, de acuerdo a las identidades étnicas y en sus propios idiomas. Por eso es insoslayable la responsabilidad de las universidades e institutos superiores, porque son los centros donde deben formarse los nuevos cuadros tecnocráticos con sensibilidad humanista capaces de abolir la miseria.

Para nosotros la democracia tiene que ser practicada en su plena dimensión. Su vigencia efectiva, exige que el poder mantenga un equilibrio y sea fundamentalmente una vía de acceso y distribución del mismo para que se haga posible la justicia social, sin que persistan el predominio de un poder central sobre los demás pueblos del Perú, la voluntad de una persona o cúpulas políticas sobre los militantes, el ejercicio de la fuerza sobre la cultura y la razón.

Las raíces de la violencia son históricas, estructurales y coyunturales. La historia del Perú, lamentablemente, es la historia de la violencia de arriba hacia abajo y las respuestas que ella ha generado. La violencia contemporánea empieza con el asesinato político de Atahualpa en 1533, los demás hechos corresponden a movimientos reivindicativos y represivos al mismo tiempo. La violencia desatada por los grupos vanguardistas militaristas y por los que se agazapan detrás de la legalidad, no ha tenido ni tiene el apoyo de las comunidades campesinas, estancias, *ayllus, marcas* e instituciones civiles, precisamente porque no es posible construir la vida a base de tanta muerte. La complejidad del problema es tal, que para erradicar la violencia, habrá que trabajar al mismo tiempo en el terreno político, económico y educativo. Por consiguiente, una tentativa de pacificación sin las grandes mayorías y sin que ellas alcancen niveles de vida compatibles con los derechos sociales, está destinada al fracaso.

El narcotráfico en el Perú se ha incrementado en esta última década debido fundamentalmente al incremento del consumo de drogas en los países desarrollados. Ha convertido a muchos campesinos en sembradores de coca, pero quienes se han beneficiado son los que acogen la producción y se enriquecen con su comercio ilícito a través de capitales en cuenta cifradas e invisibles. Una política referente al narcotráfico bien diseñada consistirá básicamente en que se establezcan tratados directos entre los gobiernos de países productores de pasta básica de cocaína y otras drogas con los gobiernos de países consumidores para su definitiva solución social y no la sola destrucción de los cocales, . La responsabilidad no es consecuentemente solo de los sembradores, sino fundamentalmente de los países en los que se consume, donde se permite semi legalmente su consumo.

El Perú nunca ha tenido una coherente política internacional. Cada gobierno se ha adaptado a las corrientes de las conveniencias del gran capital y ha soslayado la responsabilidad de fortalecer el rol del Perú frente a América y el mundo. Hoy que el mundo capitalista marcha a su hegemonía, las fronteras son económicas antes que meros hitos geográficos. Por eso es que el Perú debe necesariamente diseñar una política internacional basada en la economía de su propio desarrollo. La ausencia de una política internacional con identidad y visión histórica nacional, trajo como consecuencia, por ejemplo, la pretensión de imponernos un tratado discutible con el hermano país de Chile.

La manifestación de la economía, la cultura, la producción y sobre todo de los seres humanos, viene a ser uno de los grandes peligros para la subsistencia de las culturas peruanas y de los de América en su conjunto. La masificación no respeta la vida y quebranta los derechos del hombre inherentes a su condición de ser vivo e inteligente. Los sucesos de Santiago del Estero en la Argentina y de Chiapas en México, anticipan lo que puede suceder en el resto de América si seguimos cayendo en la pendiente de la masificación, la globalización, el desentendimiento de las necesidades de las mayorías marginadas. Expresamos nuestra solidaridad a los hermanos de Santiago del Estero y Chiapas, Rendimos un homenaje a sus héroes civiles, protestamos por las medidas represivas. Desde aquí, desde la cima del mundo, lanzamos nuestra voz para que nos escuchen ahora que todavía es tiempo de reflexión y conciliación, ahora que es posible todavía recuperar la paz y la fe en el uso de la palabra.

Por eso es que decimos basta y decidimos ponernos en pie a nombre de millones de seres humanos empobrecidos por el sistema, marginados por los sucesivos gobiernos del centralismo. Tomamos el ejemplo de héroes populares que con su sangre fecundaron el suelo patrio. No necesitamos recurrir a fuentes ideológicas hoy seriamente cuestionadas. Los

líderes de este gran movimiento surgirán en el proceso mismo, la ideología se irá depurando en la medida en que las bases le den impulso a esta causa que viene por el profundo conducto de la savia del Perú. Ni terroristas, ni genuflexos del liberalismo inhumano y mortal. Los políticos profesionales tampoco tienen autoridad moral para señalarnos el curso de la libertad, la paz y la justicia a que aspiramos. La sociopolítica todavía no le ha dado un nombre a nuestro movimiento. Nosotros preferimos que nos llamen andinos y revolucionarios. La revolución para nosotros tiene vigencia de miles de años, viene de los Andes y su praxis es la columna vertebral que transformará desde los cimientos una República que sólo ha cumplido con esquilmarnos pero que no pudo vencer nuestra fe en el porvenir.

Este documento responde a todas las corrientes políticas que pretenden redefinir nuestra historia social, nuestro destino plural, y sueñan con la redención social del hombre peruano. Nuestro lenguaje se renueva, pero contiene los viejos sueños populares de pueblos que se debaten entre la miseria y la esperanza, entre la injusticia y la lucha popular. Formulamos un llamado a toda persona de buena voluntad que juntamente con nosotros intervengan en política en forma abierta y manifiesta, para volver a fundar el Perú y crear una sociedad en la que los pueblos empobrecidos podamos conseguir la realización de nuestra propia utopía.

Ha sonado el clarín, va a amanecer, somos los forjadores de un nuevo ideal. Recogemos las banderas de los colores del Perú milenario, llevamos en las manos el calor de la tierra recién sembrado. Somos la voz de los profetas que pretendió acallar un Estado y sus guardas implacables. Sin odio ni rencor, llamamos a todos los peruanos para hacer del Perú, por fin, una nación donde sea posible vivir sin miedo al provenir y a la muerte.

Documento colectivo.
Titicaca, 28 de julio del año 2,000.

Documento especialmente cedido por 28 representantes de organizaciones quechuas y aymara de Puno para la edición de este libro.

QHICHWANAKANA, AYMARAKANA ARSUTAPA, TITIKAKA QUTATA

PIRIWANU MARKPACHARU.

Piruwanu marka paya waranqa mayani qalltasinsti, yaqha yaqha mayacht'asitawa, janiwa maya markaru mathapiña tukupkiti, jaqinakaparu suma yanapañapataki. Yaqha yaqha jakawisti jaqitakjama chiqañapawa. Janiwa maya qutunakjamakiti jani ukasti chiqañapawa. Kunatixa taqpacha jakirinakanxa mayarku mathapiñatakixa askisphana, kunatixa maya marka yaqha yaqha irnuqawini ukasti yaqha yaqha arunakaniwa. Akawja uraqinakanxa jakiri jaqipuraxa janiwa aruskipxapxiti ukhamarakiwa. Qullqininaka, jani qullqninakaxa t'aqanuqtxi.

Niya jiwasana Piruwa markana sarnaqatanakaxa walja waranqa waranqa marawa, qhisphiyata qhananchawinakasti arsuwikiwa, kunatixa "época Republicana" ukhawrasanakaxa, jaqinakaxa t'aqanuqiwa qutu qutu, misti q'ara munañaninaka, ukatsti sinti nayratpacha jakiri markanaka, kunayimana utjirinakani, sartawinakani sutinchatjana "andinoamazónicas".

Aka mathapita utjawinxa, lima markata munañaniwa, janiwa taqpachaniru suma uñjkiti, jani ukasti, maya jisk´a qutu jaqinakarukiwa uñjaraki, khititixa arsuri, khititixa qullqi apanaqiriki ukarukiwa arxati. Ukatwa Piruwa markxa, kunjamarutixa, khitinakatixa munañaniki ukanakatakikiwa.

Khitinakatixa wali muñanani apanaqirikixa, uka jaqinakasti janiwa yaqkiti walja Piruwanunaka. Aka jach´a tantachasiwisti, amtawinaka qillqañarukiwa puri, liyinaka yatiyañataki, jani ukasti, maya jisk'a qutu jaqina amtawipaxa, walja jaqinaka tuqiru kunrawa Piruwanu marka apanaqirinakaxa, qalltatpachsa lurañañakapaxa, mayjt'ayatawa, nayratpachsa jupanakaxa jach'a "oligarquía" sata jaqinakarakiwa tuqtapxi janisa jiwiri chuymani jaqikasphaxa ukhama. Kunatixa, chiqapa markxa janiwa uñt'xiti. Jani walt'awinakxa, kunjamatsa suma walt´aysna ukanaksti taqpacha pantjasxapxiwa.

Pataka paqallqu tunka llatunkani saraqata maranxa, Piruwanu markaxa, jani wali thakhiruwa saratanwa, ukatakisti qhichwa, aymara, jaqaru markanakaxa janiwa juchanipkiti ukhamarakiwa suxtatunka

paqallquni jilatanakaxa ch'umi ch'umi ch'umina utjirinakaxa janirakikiwa juchanikiti. Kunatixa, nanakaxa janiwa uka marka apanaqiri taypinkapkayati. Jichapachasti, p'iqinjamawa uñtapxtwa, Piruwa markaru ch´amachañataki, kunjakanatixa nayratpachasa ukha marjama, chiqaparjama, suma uñatatasisa, tantiyasisa, kunjamasa jichha utjawinakaxa, ukhamaraki, kunjamañapasa Piruwanu markana sartañapaxa, kunatixa, ukatakisti suma yatxatañawa, kunjamsa Piruwanu jilatanakaxa, kullakanakasa utjapxi yaqha yaqha ayllunakana ukatuqita, ukhamaru tantiyañataki.

Piruwa marka tuqita arsutasti, janiwa walikiti, jani ukasti maysa maysaru uñtatawa, maya munañani tuqiru, ukhamaraki jisk´a chuymanirjama uñjatawa.

Kuna pachatixa "historia Republicana" uka maranakaxa janiwa chhaqtayañxa jakkataynati; kuna pachatixa, suma jakaña arsuwinaka, suma sarnaqaña arsuwinakasti, muñanani yatirinakampi, armanakampi q'uxtayasina amakt'ayatayana, kunjamtixa amukt'ayirikatayna nayra pachasa: Manku Inkaru, Pedro Willka Apasaru, ukatsa yaqhanakampiru; kuna pachatixa, aka ch'axwirinakasti, suma jakaña munirinwa, suma maynita maynirjama uñjasirinwa, ukhamaraki uraqinaksa khuskpacharu t'aqtayasiña munirinwa; ukhamsipansti, nayratpachwa uka suma sarnaqaña arsuwinakaxa juti, ukhamarakiwa amtatanakaxa wasitata ch'amachañawa, kunjamatixa jiwasana sarnaqañasaki ukhamaru.

Piruwa markaxa, janiwa parkaniti, yupanakpacha apanaqasiritaki, kunawrasatixa jani yaqaqkani ukapachaxa qhichwanakaru, aymaranakaru, ukhamaraki ch´umi ch'umi markana utjirinakaru; kunatixa anchhichkamaxa janiwa Piruwanu p'iqichawi puripkti: ukarusti puripxawa nanakana tantachasiwijampi, nanakana amtawijampi; kunatixa tantachiwixa mathapitaniwa jach'a ayllunakampi, jisk'a ayllunakampi, istansanakampi, yaqha yaqha mathapita jilatanakampi, kullakanakampi aka arunakampisti janiwa ch'usa Piruwa marka mayst´ayaña munapkti, jani ukasti, munapxtwa maya suma mayja mathapiwi uñstayaña, ukasti uñjphana suma jakañanaka, suma sarnaqañanaka, ukhamaraki, suma chiqaparjama, kunjamatixa inkanakasa pusi arutha liyini sarnaqapxiritayna ukhama, kunatixa uka suma jakawinakasti janiwa chhaqtayatakaspati, aka machaqa mayaptaña maranakana, jani ukasti wali sayt'asiñasawa suma jakawina kasata janiwa sayt'akaraksnati "tokio, Nueva York o Paris" uka taqinakata, kunatixa jupanakasti yaqha amtañaniwa.

Jani ukasti, jiwasaxa "Los Andes" sata sutini markanaka taypinkañasawa, manqhatsa uñtiri, patxatsa uñantiri jiwasatakixa,

machaqa sartawinakaxa, jiwasana utjawisatwa qallti, jani armt'asisa, jani suma jakañanaka chhaqtayasa, suma Piruwanuna jakañanakapa uñjasa. Aka Piruwa marka apanaqañanakasti qalltatañapawa qhipiri llatunka Piruwanu jaqi, taqpacha yatiñanaka uñt'añataki mayaru mayacht´asisina. Jiwasana ajanusa.

Aka arsuwita qalltañani, Piruwanu markaxa yaqha yaqha wilanakatha ch'althaptatawa, kunjamtixa jiskixa ukhama "José María Arguedas", yaqha yaqha jakirinakampi simintatawa, kunatixa wali jilpachawa qhichwa saphanakaniwa, aymara saphanakani; ukatsti, ch´umi ch´umi manqhana utjirinakampi. Jiwasana uskutasti wali manqhatpacha mathapitawa.

Jiwasana arsutasti taqpacha mathapiyatawa, kunatixa, kawkiri yaqha kasta jaqinaksa apsuwa, kunatixa uka yaqha yaqha kastanakaxa kuna Piruwa marka jani walt'awipa lurakispawa.

Jiwasana jakawisa uñt'añasiñasti, jiwasana sarnaqawisa yatiysitu, ukatwa jiwasaru chursitani, maya qhananchaña uskuntañataki Piruwa markana jani walt´awinakata.

Janiwa munapkti, misti q'aranakna arupampi jisk'achata, aka sutinakampi: "indio, indígena, serrano, campesino, natural, nativo, etc". Akiri arsuwinakasti, janiwa suma qhananchatakiti, kunatixa utjiwa, kastillanu parlirinakana, jani yaqasirinakana. Nanakasti tantiyasipxtwa, inuqatapxtwa inka ayllu nayranakatha, kunatixa inka pachakutixa wali kunanaksa lurawatayna; ukhamarakiwa wali sayt´asiwapxiritayna aka suma yakaña tuqinakatha.

Akiri a runaksti tant´iy tapxwa tantiyt'apxtwa:

"Indio, Nativo o Indígena", aka arusti apanaqatataynawa, pisi chuymachañataki, ukhamaraki chiqapa arsuwi mayjt'ayataynawa; kunatixa nanakaxa nayra utjawitpacha inuqatapxtwa ukatha jichhakama jakasipkaktwa, kunatixa phisqha pataka marawa jisk'achapxitu, qhipaqtayapxitu, kunatixa jichhasti chiqapa yatitawa, ukatwa chiqaparu sartañataki, kunatixa nanakaxa Piruwa markxa sayt´ayapxajawa taqpacharu suma wakisiñapampitaki. "Serrano" sasaxa uñisipxarakituwa, uka arunaksti, siwa, khaya junt´a manqhana utjiri jilatanaka, kullakanaka, kunatixa nanakapi jakayapxta jupanakaru jakañapataki.

"Campesino" sasaxa uñisisjamaxa sapxarakikituwa, pampana utjiri jaqipxthwa ukata, kunatixa maya jisk'a Piruwa jisk'a uraqinwa utjapxtha.

Piruwanu markasti janiwa suma qhana uñtañanikanti aka marka sartayañataki, kunatixa khitinakatixa apanaqapki ukanakaxa, janiwa suma

tantiyapkanati, kunjamakitixa aka jakawixa janiwa ukhamarjama apanaqatakanti, kunjamati jani kayuni, jani amparanjama lurthapitanwa.

Aymara markasti utjiwa: "Sur del Perú", parte de Bolivia Norte de Chile y una parte de Argentina", kunatixa maya jakawi marka inuqtanxa, pirqsuñataki, ukatsti jiwasana jakawita sartasiñataki, kunatixa janiwa misti q'ananakana tukjatakiti.

PROYECTO HISTÓRICO PARA LA REFUNDACIÓN DE LA ACCIÓN POLÍTICA

Nanakasti qhananchasina sapxtwa, jach'a Piruwa markana jach'a liyipaxa, janiwa suma sarañaru amtawikiti, nanakatakixa amtawixa suma chiqanchatañapawa, suma kunasa lurañatakika sarnaqawinakana, nayratpachatsa jani amtawinaka phuqhatsa, phuqhaña.

Liyinsa liyipañapawa uñjañapataki taqi khuskharu wakisitañapawa, suma chikatakkama ayllunaka taypitpacha; walja taqpacharu arxatañataki, suma amtawinaka, sarnaqawinaka; ukhamaraki, qullqinaksa khuskhata khuskharjama t'uqxt'ayasiña aka wasitata qhananchawina, Piruwa marka sartañapataki; ukhatha yatiyapxtwa, aka jichha liyiña liyipasti aka jakawina suma utjañatakiñapawa, kunatixa suma chuymampi makhatanipxtwa yaqha yaqha jilatanakampi mayacht´asisina suma Piruwa marka apanaqirinakaru sumaru qhananchañataki.

Tantiyapxtwa, chiqpachasa k'atakiñapawa maya machaqa mathapita suma qhananchirinaka, machaqa uñtirinaka, machaqa jakañaru sarantañataki. Kunatixa mathapita nayra "partidos políticos", jupanakasti janiwa suma amtapkiti ni uñjapkarakisa, aka walja ayllunakana jakawipa, kunatixa utjiwa, maya piqichirinakana chhaqtawipa, amtirinakana chhaqtawipa.

Kunatixa yaqha yaqha amtawinakaxa, janiwa maya tuqiru unañchatakiti, kunatixa, maysaru maysaru uñtayatawa, ukatwa "Constitución Política del Perú" uka liyixa taqitaki suma jakañaru qhanañchatakiti, ukatwa munasi machaqa "Constitución" taqpacha Piruwanunakataki.

Ukatwa, machaqa tantiyawinaka qillt'asina uskupxtwa, kunatixa jiwasana aka sarnaqawinakanxa maya amtawixa uskuñawa, jani walt'awinaka uñjasina, uka jani walt´awinakasti sayt'ayatañapawa sinti t'aqa t'axta yañanaka, jiwayasiwinaka, ukhamarakiwa aka mathapita ayllunaka janiwa t'uqxayaña munapkti; kunatixa taqinisa mayakiñapawa, maya suma chiqa thakhiru maya amtawimpi sarantañataki ukatakisti, suma p´iqichirinakasaxa suma alljllitañapawa taqpachaniru arxatiritaki kunatixa, sinti waljpacha Piruwanu markana utjirinkaxa armt´atayatanwa, kunatixa, kunawrasatixa munapki ukhakiwa amtasipxi janiwa arsuñjamakiti jach'a mathapiwita, kunatixa, jiwasanakasti partisipañasawa

chiqpacha taqpachanakani "procesos electorales" aka Piruwa marka apanaqañataki.

Nayra yaqha yaqha mathapitanakaxa, Piruwa markanxa janiwa, kunsa lurkiti, kunatixa, ch'usa punkunakxa llawiri, jach'a munañaninakampi lawrunsuyañataki, kunatixa, jaqina ch'amapsti jani qaririkaspasa ukhama lurji. Ukhamaraki "salitre, petroleo, riqueza, ictológicas cobre" aka yanaksti jani chanipanikit sinti walt'atakixiwa.

Khaya "amazonia" markanxa uywanaka, quqanaka jakirinaka ch'usa tukji, maya qhawqha qamirinakaptakiwa ukatsti, walpacha Piruwanu markana utjiri jaqinakaruxa sintikiwa wajcharu tukayaña muni, kunatixa, qullqinaksa yaqha marka wankunakaru uchantatawa janiwa phinq'anipkisa.

Liwri qullqinaka apanaqirinakaxa, nayrsa ch'irmthapiwa aka Piruwa marka uñjasaxa, kunatixa "Economía Andina" sañani ukasti janiwa may japkataynati, jani ukasti, sumjacha sarantaskakitaynawa jani sayt'asa.

Jani liyixa utjkiti jisk'aptayañataki jachtaptayañataki, kunakixa chiqa sarantaskakiwa, kunawrasatixa qhatunakanxa markanakasaru jupanakawa chanipxa uchantapxi, jani ampara ch'amxa walisiyasa, ukatsti, uka markani manq'añanakapa, isinakapa jiwasaru manq'ayapxsitu, uchasiyapxsitu walja chanini, kunatixa jiwasana yanakasaxa janiwa kunatakisa walisiyapkiti. Aka chikjtayatanakasti jani walikiti jiwasataki.

Jiwasarusti, pantjasisa tukuysituwa, kunatixa machaqa pacharusa wakisksnaxa ukhamaru, kunatixa jiru makinanakapa janiwa yaqha yaqha uraqinakaru ucharaptanti, kunatixa ukanakasti janiwa taqpachanixa, aka patxa, pampa, irama uraqinakuruxa walt'ikaspati jani armt'asisa jiwasana yatiwisa, kunatixa tunka waranqa marawa lursupxatayna kunayimana lurañanaka, ukanakasti jiwasaru suma jakaysitu wali chikt'ata yaqha lurt'ata yanakampi.

Aka kuna yanakapasa akapacha jakawinakanxa, lurt'atanwa kunjakitixa aka pachanakaru wakiski ukhamaru, ukatwa sapxtha jiwasana markanakasaxa suma jakañatakixa apkatxapxañapawa jani qhipaqtañataki, jani ukasti machaqa yatiwimampi chika sarantañataki, ukatha suma q'uma utjañana jakañataki, jani unt'añataki, "cáncer" y el sida.

Dichaza markanakaru manunakasti, qhawqhati manuntataki ukaxa janiwa kutt'ayañjamakiti, sapa jach'a maykunakawa manuntasiwi, kunatixa jani tantiyasa qhichwa marka, aymara marka; jupanakasti

jakasipkakisphawa wali yatiñapampi ukatsti markapaxa sarantaskakispawa wali yatiña chuymapampi, kunawrasatixa, Piruwa markaxa yaqha markanakaruwa walja maranakawa chujapxi sinti pisi chaniruwa alji, ukasti sinti wajchaptayaña muni. Ukatwa suma tantiyasina, sapxtha: uka manunakaxa ukhamaru uñjatapana, kunatixa khitinakatixa manuntasti ukasti unjatarakiphana, kunatixa jupa askikiwa manusina; kunatixa mayni walja jilatanakasti lurasipka kiwa manu phuqhañataki.

Kunatixa qhichwa marka, aymara marka apanaqapki walja yanaka, ukanakaxa janiwa inamaya waqt´ataxaniti, jani ukasti chanipaxa sumaru tantiyataniwa taqpachaniru suma sartayañataki, ukatwa muntana maya jach´a machaqa "auténtico movimiento político", kunatixa nayraqatxa lurañawa jani wajchaptañataki, jani ukasti machaqa lurañanawa uñstayanataki.

Taqpacha Piruwanu markpacha mathapiñaxa, k'achata k'achataki lurasini, kunatixa, pirqsusiniwa, uka mathapisiwisti maynita maynirurjama uñjasiñataki, jani sapa alisnukusiñataki, kunatixa, kuna taqitakisa chiqañapawa walja jaqinakataki, ayllunakata sartasa Lima markaru yatiyañataki, kunatixa taqpacha Piruwa markana utjirinaka japanakpacha sartaña uñt´asipxphana, ukatsti, ukpacha, kutt'ayapxphana kuntixa ayllunakanxa munapki ukhamaru, kunatixa sapa ayllu yaqha yaqha jakawiniwa, yaqha yaqha yatiñanakaniwa.

Kunatixa, Piruwa markaxa yaqha yaqha yatirinakampi mathapitawa, ukatwa munasi maya suma arsuwi, suma mathapiñataki.

Paya tunka pusini waranqa waranqa Piruwa markana utjirinakasti, maya wutu jaquntiri utjapxtwa tunka kimsani waranqa waranqa, kunatixa jaquntañanakanxa janiwa taqpacha jaqixa jaquntapkiti kunatixa, markapata arxatirinakaxa janiwa markapata mistutakiti, ukhamarakiwa jach'a p'iqiñanakanisti janiwa yatichkarakiti pampa jilatanakaru, kullakanakaru suma jaquntaña, kunatixa, jupanakaxa jaquntapxixa jani suma tantiyasisa, ukatwa aka Piruwa markaxa jani sumaru mayachasita uñjasi, ukkhitatwa, aymaranakana arsuwipa, uñtawipa, amtawipaxa, akhamawa:

a) MATHAPIÑA TUQITA (Organización)

Yaqha yaqha mathapitanakaxa (partidos políticos) Wasitata mathapiñawa, kunatixa, kunjamakitixa ayllunakana amtawipaxa ukhamaru, ukata wajchanakata arxatañataki chiqapa arsuwimpi, chiqapa lurawimpi, kunjamtixa aka Piruwa markaxa sarnaqki ukhamaru.

Uñstayañawa maya machaqa mathapiwi Piruwa markana, kunatixa, jupanakasti munasiwa yaqha yaqha ayllunakaru arxatiritaki, yaqha yaqha yatiñani jilatanakaru kullakanakaru p´iqinchiritaki, yaqha yaqha aruni marka arxatañataki; kunatixa munasiwa, jupanakpacha nayraqataru sarantapxphana, jani walt´awinaksa qhananchasa, taqi khuskhanisa maya mayacht´asisa; aka Piruwa marka jach´aptayañataki, suma utjasiñataki.

B) LUP´IWI TUQITA (Ideológico)

Ayllunakasana amtawipa uskuntaña, suma machaqa sarnaqawi uñstayañataki, jupanakpacha sartañapataki ukatsti jupanakpacha apanaqasiritaki; kuna ch´axwawinaka suma maynita mayniru qhananchasiñataki.

C) ARSUWINAKA TUQITA (Político)

Wali jach'a tantachawi mayiñawa, jach'a amtawinaka apsuñataki, ukatsti jach'a arsuwinaka qillqsuñataki, kunjatixa suma amuyawisaki mayacht´añataki. Kunatixa, aka qillqataxa, taqinsa iyawsatañapawa, kunatixa aka maya jach'a lup'iwi amtawi uñtataxa, wali ch'amampi Piruwa marka sarantayañatakiwa.

Walja mara mara amuyawi aka machaqa mathapiwi taypita qhanstayañataki, walja Piruwa markana utjiri jaqinakaru luqtañataki, maya k'ataki, aka jani walt'awi Piruwa marka taypita, suma unanchampi.

Mathapita aymaranaka, mathapita qhichwanaka maya jach'a tantachawiru jawsañawa, kunatixa wakisiwa, maya suma amtawi sarantayañataki, mayacht'asisa, kunatixa munaski ukhamaru; kunatixa jiwasana lurawisaxa, nayrata amtatañapawa suma phuqhañataki, jani wajchanakxa k'atampi wajchaptayañataki, jani jiljasiñataki, maynita mayniru aruskipawimpi sarantayañataki.

JAWSAÑAWA: (convocatoria) Maya machaqa arsuwinaka lurañataki jichhaxa, aka sarnaqawinxa munasiwa, yaqha mathapita lup'irinakaxa arsupxañaparakiwa. Kunatixa munasiwa lup'iwinaka mayachañataki, kunatixa, sintipiniwa munasi amtawinakaxa, jach'a liyina liyipa askicht'añataki (Constitución Política del Perú); kunatixa uka jach'a liyinxa utjañapawa suma qhananchata: Piruwa markana lup'iwipa, yatiqawi tuqita, k'umara jakaña tuqita, yapu-uywa apanaqawi tuqita, qullqi yanapawituqita ukatsti yaqha yaqha suma jakawi tuqita; kunatixa, aka amtawinakasti, Piruwa markana maynita mayniru yanapt'asiñataki, suma sarantxañataki, maya taqina amtawipa phuqhañataki ukhamarakiwa, tantiyatañapawa yaqha yaqha lurawinaka, thaya pata ayllunaka, ch´umi ch´umi manqhana utjirinaka, suma yapunaka,

uywanaka apanaqañataki, ukhamaraki laq'anaka suma uywañataki; kunatixa, Piruwanunakana suma jakañapataki, maya uñtawiru sarantañataki taqpacha khuskha, jani maynita mayniru armt'asisa.

Jiwasanakanxa jach'a maykusaxa muntanwa, suma chika t'aqxiri, maynita mayniru mayachasiri, yaqha yanapt'irinakaxa, ukhamaraki taqpacharu yanapt'iriwa.

Yatiqaña tuqitxa, ukhamaraki, jiwasa jakawisata qalltatañapawa, jiwasana yatiwisa suma uñt'asiñataki, ukata markasata sayt'asiñataki, ukatakisti, maya mayachatañapawa; taqikuna lurawinaka, taqikuna amtawinaka iskuylana, kulijyuna, ukhamaraki uniwirsirarana yatiqañapataki. Kunatixa, jani chani yastañaxa utjañapawa: ayllunakana, istansanakana, machaqa Piruwanu jaqi jaq'ptayañataki. Ukhamarakiwa, yatiqañanakaxa "educación" walja p'iqini mathapinatakiñapawa, kunatixa munasiwa: markapa uñt'asiri arupata arsusiri, ukhamaraki, yaqha markata jutiri yanaksa uñt'iri, yaqha markana jakawinakapsa qhananchiri, ukanakwa muntanxa.

Kunatixa, jiwasatakixa, maynita mayniru yanapasiñaxa sapa urusa luratañapawa, aka Piruwanu marka mayachasiñataki, jani qitjtayañataki, khuskpachasa jani armt'asisa sarantañataki, jani Lima markatxa munañaninakaxa takxatañapataki; sapa munañani jaqisa, jani ukasti, maya yaqha yaqha mathapita jaqinakasa; kunjamakitixa jakawinaka, arsuwinaka ukhamaru ch'amachat'añapawa.

Uñisipxi inti mara marawa, yaqha qutu jaqitanakaxa, uñisipxi ukhamaraki, maynita maynikamawa nuwasisipki, ukasti, wali llakiskañawa, ukalurawinakaxa jani sumaxa Piruwa marka sartaykiti, kunatixa nuwasiñanakaxa qalltatawa, kunawrasatixa, ATAWALLPARUXA, arsuwipata jiwaykana ukhatpacha 1533.

Aka jani walt'awi tuqinakaxa, wakisiwa markanakana sartataparu, sayt'asiwiparu, uñjañataki, yaqha yaqha mathapitanakasa, janiwa ayllunaka taypita arxatirinikiti, ukhamarakiwa janiwa ayllunakana p'iqichiripasa yanapt'karakisa; kunatixa, walja jiwayawi, tuqinakaruxa, janiwa kunatsa yanapt'añjamakiti, kunatixa, jani walt'awinakaxa, suma qhananchatañapawa, ukatwa amtatañapa : jani nuwasisa sarnaqañataki, jani sinti wajchaptañataki, jani ukasti, suma markana utjasiñataki.

"El Narcotráfico", aka Piruwa markanxa, aka qhipa maranakaxa waljawa uñsti, kunatixa yaqha jach'a markanakanxa "droga" sata luratampiwa jani walt'xapxiti; ukatwa, pampa jilatanakaxa inala mamxa yapuchxapxi, ukampisti sinti jilpacha qullqi apanaqirinakakiwa jani waliru uñjasxapxiti, kunatixa karsila manqharu llawintatakiwa uñjasxapxi;

ukatakisti, maya suma amtawi lurañawa, janiwa chhaqtayksnati, jani ukasti, maysaru unanchañawa inala mama yapuchirinakaruxa.

Uka jani walt'awinakasti, janiwa yapuchiritakikikiti, jani ukasti, khitinakatixa, "droga" manq'ki ukanakampachatakiwa, kunatixa, jani walt´awinakwa pisi chuymani jaqinakaruxa lurxi.

Piruwa markaxa, anchhikkama, jani maya amtawiniwa, yaqha yaqha markanakampi luratakiti "Política Internacional", jani ukasti, yaqha yaqha maykuxa, kunjatsa wali qullqinisnaxa ukhamarukiwa uñti, kunatixa, pantjasipuniwa kunjmatsa Piruwa markaxa "Amirikana, ukatsti muntpacharu suma uñatataspha ukaru. Jichhawrasaxa, jach´a markanakaxa, wali qamiri tuqiru uñtatawa, qullqimayakwa chikji.

Uraqipasa niya apthapitawa ukatwa Piruwa markaxa lurañapa, yaqha yaqha markanakana maya amtawinakapa, sapa marka suma sarayañataki; kunatixa, aka maya amtawinakapawa yaqha yaqha markana jani utjkiti, ukatwa yaqha yaqha markanakampi ch´axwañanakaxa utji.

Aka arsuwinaka, qullqituqita, jakawinakata, ukatsti achuqañanakatuqita, sinti tantiyañawa, kunatixa, janiwa khitisa atipkasphati; ukatwa, "santiago del Estero Argentina marka ukatsti Chiapa — México" markanakanxa jani wali walt´awinakawa, utjatayma, ukhama "América" markanakanxa jani walkananakaxa utjarakikisphawa.

Kunatixa, "santiago del Estereo, ch'apa" jilatanakampi, kullakanakampiru, maya wali amtawi amtapxtha jupanakana jiwawipata, ukatha arsupxaraktwa jani wali lurawinakapatha, kunatixa jichhasti wakisiwa suma uñatatxañawa, suma arusthapisxañawa. Kunatixa, jichhasti wali askiwa, suma jakaña amtañataki, jani nuwasisa, suma chuymampi arunaksa aruskipasiñataki.

Ukata sapxtha kuna jani walt´awinakasa ukhakamakiphana, kunatixa walja waranqa waranqa wajchaptata jaqinakawa sayt'asinipxtha, jani qhipaqtañampi, jani khurkusisa, ukatwa amtañani jach´a arxatiri jiwawinakapata aka uraqina utjirilayku. Janiwa nanakasti munapkti, jani suma amtawinaka, jani suma sarnaqawinaka, kunatixa, aka machaqa mathipiwi qhichwa, aymara jilata, kullaka p'iqinchirinakaxa chiqaru uñtasinwa sarantapxani, jani wali walt´awinakasti, Piruwa markata apsutaniwa, ukhama sañani "terrorista", ukhamarakiwa, jach'a yatiñani arsurinakaxa, janiwa ch´axwañarusa uñtayañapaxiti, jani ukasti, suma jakañaru, suma aruskipasiñaru puriñawa.

Kunawrasatixa, aka aymara, qhichwa jilatanaka, kullakanakaxa, janirawa sinti uskuntapkiti, aka jiwasana machaqa mathipiwisaru. Nanakasti munapxthwa, sutichsitphana sasa "andino, revolucionario".

Riwulusiyunaxa, nanakatakixa waranqa waranqa mara sarnaqawinakwa jaki, ukatha k'ili ch'akjama jakiraki, kunawrasati utjki aka markaxa ukhathpacha, kunatixa wali manqhatpacha saphanipxtwa, ukaxajaniwa khitisa atipapkitasphati, aymara markjama sarantasipkakijawa.

Aka amtawinaka qillqataxa, kunayimana tantiyirinakana lurat'atawa, kunatixa, nanakaxa jakawija qhananchaña munapxtha, ukatsti Piruwanu jaqina samkawipa phuqhayañataki nanakana arsuwijaxa phuqhphana, kunatixa nayra achachilanakana samkanipa phuqhayañani, kunatixa, mayniri ayllunakasaxa sinti wajchaptatawa, ukhampachaxa, suma jakawi thaqhasipkakiwa, jani walt'awipura ukatsti taqpachani sayt'asiñatati. Ukata, aka amtawi taqpacha khuska jaqinakatakiwa uñstayanipxtha, mayaru suma amtawimpi mayachasiñataki, ukatwa aka machaqa mathapiwxa, punkupasa jist'aratawa taqpachanitaki, Piruwa marka suma jakañatuqiru uñtayañataki, kunatixa, sinti qhipaqtata markanxa, katjsnawa jiwasana suma lurañanakasa.

Pututusa tukxiwa, qhantatiniwa, suma machaqa amtañani jaqipxtwa, Piruwa markana wiphalapa katxarupxtwa, jichha amparajampi laq´aru yapuchata apapxtwa.

Jani aka aymara, qhichwa marka amukt'ayañataki, jani uñkatasisa, jani ch'axwasa. Taqpacha Piruwanunaka jawsapxtha, Piruwa marka lurañataki, kunatixa, maya jach'a marka utjphana, suma jakawi, suma utjaña, jani utjphanti jiwayasiwinaka.

Aka arsuwi qillqt'atasti, ayllunakana p'iqichirinakapana amuyt´atawa, yaqha qutu qutu mathapiwi arunakampi tantiyt´atawa taqpachani mayaru mayacht´asisa sartañataki.

Traducción del aymara al español: Oscar Mamani Aguilar

Docente de la Universidad Nacional del Altiplano - Puno

Este documento escrito, es la idea de los líderes comunales, de los diversos movimientos políticos con la concordancia de ideas, para emprender unido entre todos.

MANIFIESTO CONTRA LA PALABRA INDIO Y OTROS TERMINOS DISCRIMINATORIOS

Para los seres humanos que procedemos o estamos históricamente enraizados y comprometidos con las culturas quechua, aymara, *jaqaru, pukina* o grupos etno-lingüísticos de la Amazonia Peruana, los términos: *indio, nativo, indígena, oriundo, natural*, tienen una connotación racista, discriminatoria, absurda, contradictoria, aberrante e infundada, pero además denotan una actitud cultural agresiva.

La historia del uso de estos términos, sin embargo, está ligada a la cultura dominante, así como a la falta de una adecuada información, a la educación oficial que durante mucho tiempo ha deformado la conciencia de nuestro ser histórico colectivo induciéndola, a una equívoca visión de la historia de la humanidad, de América y particularmente del Perú.

Todo empezó cuando Cristóbal Colón arribó por error a la isla de Guanahaní (hoy Wating) el 12 de octubre de 1492. No llegó a la India como él pensaba sino a otro continente no registrado hasta ese entonces por navegantes de Occidente. A este hecho se ha llamado equívocamente *Descubrimiento de América* y hace algunos años, menos mal. *Encuentro de dos mundos*, cuando en realidad lo que hubo fue una invasión, enfrentamiento, vasallaje, esclavitud, crímenes y evidente *Desencuentro de tres culturas,* incluida la africana.

Los historiadores de la colonia, virreyes, clérigos, encomenderos y otros personajes con mentalidad hispana, llamaron Conquista del Perú, al hecho de la invasión europea a nuestro continente. Este concepto se ha repetido durante muchos años para conseguir la deformación de nuestra personalidad histórica colectiva. El primer chantaje y crimen político e injusticia fue perpetrado en la persona del inca Atahualpa, pero para la historia oficial se trata de un acto normal que no tiene importancia, cuando marca el inicio de una historia suscrita con una violencia que desgra-ciadamente no termina.

Nunca hubo *indios* en América y menos en el Perú. Los otros términos señalados son igualmente discutibles dependiendo quién o quiénes los usen, para qué y en qué contexto cultural. Nosotros prefe-rimos que nos llamen primero peruanos, quechuas, aymaras, *jaqarus, machiguen-gas, shipibos, kachinawas,* etc.; es decir, usando el nombre de nuestras pro-pias culturas y lenguas, para de ese modo integrarnos a una expresión multicultural nacional y latinoamericana.

Se les ha motejado de indigenistas a los intelectuales, artistas y políticos que han asumido nuestra defensa de diferentes modos y maneras. Si bien el diccionario señala que es, *indígena*, toda persona nacida en el país de que se trata, cuyos sinónimos son, *autóctono* y *aborigen*. Esta palabra ha servido para menospreciar a quienes lucharon frontalmente contra la barbarie, la violencia, la injusticia y el poder en el Perú.

No faltan quienes se llaman o se hacen llamar *indios*, cuando es sólo una impostura para sorprender a incautos. Son *indios*; para cobrar cheques destinados a algunas ONGs, para aparecer como *indigentes*, minusválidos sociales y parias del sistema. No faltan algunos escritores que creen escribir o representar a los indios sólo por pose o para sobar a cierta corriente academicista y crítica literaria, nada advertida acerca de la verdadera his-toria social de América.

No existe la palabra indio en el quechua ni en el aymara. Ese concepto, que rechazamos, sólo tiene vigencia en algunos segmentos de la conservadora mentalidad hispanocriolla. Nosotros no nos tratamos de indios ni usamos las otras palabras menospreciantes. Por eso también nos extraña que algunos científicos sociales e historiadores criollos profesionales, usen ese término para nosotros francamente discriminador.

Definimos la cultura como un proceso en permanente cambio y movimiento. Sostenemos que no hay culturas estáticas ni puras en un mundo en el que la globalización todo lo involucra. Pero este hecho para nosotros trae ventajas y desventajas; a la vez que nos arrastra hacia el eje, nos permitirá también decir nuestra palabra en el contexto de la imposición de la cultura anglo sajona de carácter capitalista, al servicio de las transnacionales.

El Perú es nuestra patria, nuestra nación y queremos vivir dentro de orden jurídico capaz de respetar nuestra diversidad cultural. No queremos que nos llamen indios sino peruanos quechuas y aymaras. Basta de racismo y agresiones de toda naturaleza marcadas por la violencia cultural. Entendámonos para forjar una cultura de paz, diversa y plural con respeto mutuo, que en la fuerza moral e histórica encuentre el cimiento de nuestra identidad cultural peruana.

Documento colectivo.

Titicaca, (Puno) agosto del año 2,000.

Texto especialmente cedido para esta edición, por 28 representantes de agrupaciones quechuas y aymaras de Puno.

INDIO, SASAWA JANI WALISIYSITUTI UKATHA ARSUÑANI

Jakiri jaqinakasti wali maramara saphaniwa jutapxtha, ukatsti mayacht´atakipxtwa quechua jakirinakampi, aymarampi, jaqarumpi, pukinampi, yaqha ch`umi ch`ami manqhana jakirinakampi. Arsuwinakasti: *indio, nativo, indígena, oriundo natural;* akasti misti q`aranakana arsuwipawa qhipaqtayañataki, chhaqtayañataki. Kunatixa arunakaxa wali nuwasiña tuqiru uñtatawa.

Aka aru arsuwinakaxa, ipi wiraxuchanakana arsuwipawa, jani yatisina, kunatixa waljamaramarawa *educación oficial* sata sutini, suma p`iqinchata maynita mayniru yanapt`asiwi mayjt`aysituwa, uka yatiqawinakansti, panjata unt`añanakaki yatichsitu, Amirikana ukasti Piruwa suyuna.

Ukasti qalltiwa, kunawrasatixa Cristobal Colón sata sutuni jaqixa purinkataynaxa ukhatpacha 12 de octubre 1492, maya uñtata thakhi thakhicht`asisiña ukansti, janiwa India markaruxa purkataynati, jani ukasti jaqha jani uñt`ata markarukiwa puritayna, ukatha aka sarnaqawiruxa pantjata sutimpiwa sutiyatayna *descubrimiento de América* sasa, ukatha, qhipatuqi maranakarusti askicht`xapxiwa *encuentro de dos mundos,* sasa.

Aka lurawinakasti janiwa suma jakisiwikiti, jani ukasti, utjanwa lawrunjañanaka, jaqinakaru jiwayañanaka, jachañanaka, ukhamsipanxa uka lurawinakaxa sutiniñapanwa *Desencuentro de tres culturas,* sasa; kunatixa Africa markaxa lawrunjatarakikitaynawa.

Kunatixa, khaya jach`a sarnaqawi qillqirinakasti, Ispañulajama chuymaninakanwa , ukatha sapxataynaxa *conquista del Perú* kunatixa markasaruwa mantanitayna lawrunasiri. Aka sarnaqawinakaxa walja walja maranakawa markasaru mayjt`ayaña munapxsitu. Nayraqata lurawi, jiwayawisti luratataynawa Inka atawallpana, ukasti aka jakañanakanxa janiwa suma qhanstayataki, kunati`xa qalltawitpachata ukhamaru saraskakiwa, janiwa tukutakiti. America markana a ukatsti Piruwa markana janiwa utjkanati *indio.*

Ukatwa aka arsuwixa wali qhananchatañapawa arsurinakana, kunatakisa, kawkhana arsuñatakisa. Nanakaxa munapxtwa sutichsitphana: pirwanunaka, qhichwanaka, aymaranaka, jaqarunaka, machiyinkanaka, shipiwanaka, kachiwasanaka, ukatsti juk`ampi markanaka. Markanakana sutinakaxa arsutañapawa, jiwasana

sarnaqawinakasarjama, jiwasana arsuwinakasarjama; ukhamaru taqpachami mayachasiñataki.

Kunatixa *indigena* sutimpixa wali p`iqinaninakxa chhaqtayaña munsitu. Ukatha markasata arsurinaka, kunayimana lurawinakampiwa markatxa sayt`asipxi. Walja arunaka qillqata liwrunakanxa , *indigena* sutixa siwa: autóctono y aborigen; aka arsunakasti walitaynawa jani walt`awi waltiayañitaki: jiwayañataki, sayt`asirinakaru chhaqtayanataki, jani peruwa marka apanaqañataki, kunatixa utjapiniwa *indio* sirinaka, jani ukasti *indio* sutinitwa sasawa sutiyasipxi, ukasti, uka sutimpiwa jani walt`awi lurañanaka lurapxi.

Jupanakasti inyupxiwa *indio* walja qullqinaka apanaqañataki, jupanakaxa uñstapxiwa maya wajchanakjama jach`a mathapiwi taypita ONGs ukhamarakiwa, utjakipiniwa sarnaqawi qillqirinaka, ukanakasti *indio* sutxa qillqt`apxiwa, maya kutinxa pisi chuymani jaqinakjama, ukhamaraki qillt´apxarakiwa sayt´asirinakaru lip`katañataki akanakasti, janiwa suma qhanstayatakiti, kunjamatixa sarnaqawinakaxa chiqapaki, ukhamaru.

Qhichwa, aymara arunxa, janiwa utjkiti *indio* aru, ukatwa *indio* aruru janiwa munapkti , kunatixa jani yatiri misti tuqiru tukurinakakiwa *indio* sasa parlapxi.

Nanakasti janiwa arsupkti *indio* sasa, ukhamarakiwa janiwa sutiyasipkaratsa inyutawa sasa.

Ukhamarakiwa, jach'a yatiri p`iqini sarnaqawi qillqirinaka, jani sarnaqawinaka yatipkito *profesionales* janikiwa suma qhananchapkiti, kunjamakitixa aka arumpixa *indio* sasa, sutiyapxiwa pisi chuymachañataki.

Aka jakawinakarusti *cultura* , nanakaxa sapxtwa jiwasana jakawisaxa, ukasti janiwa maya chiqaru sayt`atakiti, jani ukasti maysaru maysaruwa unqti, ukatwa sapxtha, jawiwa maya jakawixa sapaxa utjkiti , jani ukasti yaqha yaqha jakawinakampi ch`axluntatawa utjapxi.

Ukatwa, aka lurawinakaxa, nanakatakixa apaniwa walt`awinaka ukatsti jani walt`awinaka. Ukhamarakiwa nanakarusti wayt`apxitawa mayakisnasa ukhuma, mayaru tukuyiri, ukatha jach`a markanakaru luqtañataki, pisichuymaksnasa ukhamaru uñtasa.

Piruwa markasa jiwasankiwa, uka marka manqhinsti jakaña munapxtwa; yaqasitphana jiwasana yaqha yaqha jakawinakasaru. Janiwa *indio* sata suti munapkti, jani ukasti Piruwanu qhichwanaka, Piruwanu aymaranaka. Ukhakamakiwa, misti q`ara tukusina jani wali apanaqawipa, aka mayja mayja jakawinaka. Tantiyasisa sarantiñataki, jakawinakana jani

ch`axwasa, jani nuwasiwa, jani lawrunasisa, ukhamaraki maynita mayniru yaqasisa. Ukatwa jiwasana wali chiqapa jakawinakasxa katjañani suma Piruwasa amstuquru aptañataki.

Titikaka quta, awustu phaxsi saraqata, paya waranqa mara.

(Jiwasana rukumintu lurata). (Traducción al aymara: Oscar Mamani Aguilar)

FIRMANTES DE LOS MANIFIESTOS:

28. Representantes de organizaciones quechuas y aymaras que firman colectivamente ambos documentos.

1. Antonio Condori Calisaya.
2. Luis Leonardo Mamani Maller.
3. Ubaldo Benavente.
4. José Maquera Vilca.
5. Nestor Velásquez Sagua.
6. Enrique Alfaro Huanacuni.
7. Javier A. Chile Gonzalo.
8. Luis Huarachi Coila.
9. Rolando Rivera Zevallos.
10. Fredy Mollo Sucari.
11. Gregorio Chambilla Mamani.
12. José R. Choque Cossi.
13. Modesto Chambilla Loma.
14. Marco A. Cárdenas Pinazo.
15. Antonio Vilavila Vilcapaza.
16. Pedro V. Astete Pérez.
17. Eliseo Flores Oliva.
18. Wenceslao Apaza Ñaupa.
19. Rufino Asqui Chambi.
20. Dionisio Fernández Estalla.
21. Oscar Mamani Aguilar.
22. Mauricio Rodríguez Rodríguez.
23. José J. Cervantes Zegarra.
24. Eduardo Moreno Lupaca.
25 .Lucila Cruz Saraza.
26. Mauro Dino Achata Gómez.
27. Daniel Quispe Machaca.
28. Francisca Mamani Humpiri.

Comité de redacción: Daniel Quispe Machaca, Rodolfo Sánchez Garrafa, José Luis Ayala. Adhesión de José Felipe Valencia Arenas.

MANIFIESTO DE CIUDADANOS QUECHUAS, AYMARAS Y DE LA AMAZONÍA PERUANA. (AÑO 2008)

En el año 2000, los líderes y representantes de las culturas quechua y aymara emitieron un documento histórico denominado *Manifiesto del Titicaca*. El contenido esencial de ese documento sostenía, principalmente, la necesidad de leer la realidad nacional, de hacer posible una nueva Constitución Política y, sobre todo, la tarea de conquistar espacios de participación social y política cada vez más grandes, hasta que finalmente los pueblos quechuas y aymaras, así como los grupos etnolingüísticos de la Amazonía peruana, pudieran acceder al ejercicio del poder real para transformar el Perú.

Desde ese entonces, hasta ahora, subsiste la necesidad de proceder a estudiar adecuadamente la realidad nacional. El reto no ha sido enfrentado y esto traduce un temor a desvelar la realidad social en la que se debaten, entre la soledad y la miseria, las grandes mayorías humanas del Perú. Se sigue encubriendo la verdad social bajo el manto distractor de cifras macroeconómicas que no llevan pan a la mesa de los sectores pobres de la sociedad. La crisis implementada por los sucesivos gobiernos neoliberales, ha agudizado la extrema pobreza, la exclusión y la intolerancia frente al descontento; y, por el contrario, ha favorecido la exacción de las riquezas nacionales por parte de transnacionales que mediante un tratamiento especial pagan impuestos mínimos y obtienen sobreganancias liberadas.

El contexto actual

La realidad peruana de este tiempo exige ahora una nueva lectura, porque los hechos del pasado inmediato no son los mismos y se han dado nuevos acontecimientos, los mismos que no han favorecido a la formación de nuevos conceptos para un análisis adecuado de la realidad que hoy enfrentamos. Pensamos, por lo tanto, que es necesario emitir un nuevo manifiesto, acorde al tiempo histórico que nos ha tocado vivir, en respuesta a los nuevos desafíos y esencialmente, reconociendo la necesidad de alentar, impulsar y encausar los movimientos políticos dispersos que son una respuesta a una nueva crisis del Estado peruano.

No se puede negar que individualmente o con agrupaciones independientes, algunos aymaras, quechuas y representantes de los grupos etnolingüísticos de la Amazonía han llegado a la función pública como

alcaldes, miembros del poder judicial, del poder ejecutivo, de la fiscalía, del Congreso de la República, pero este hecho no significa que hayan tenido acceso al poder, ni que hayan podido influir significativamente en la solución de los grandes problemas nacionales. De lo que se trata es que se consiga participar en la administración del Estado Nación de modo que sea más bien la representatividad étnica y cultural la que se exprese en actos de gobierno, en la política cultural, en una política de fronteras vivas, una política agraria y, sobre todo, de una política económica al servicio de las grandes mayorías y los intereses del Perú.

Las organizaciones ciudadanas, campesinos, trabajadores y movimientos étnicos han decidido actuar como respuesta a un sistema de expoliación y depredación de nuestras riquezas naturales. Sin embargo, se trata de movimientos regionales desarticulados, pero que en el fondo tienen las mismas motivaciones históricas de respuesta a la dura realidad actual. Estos movimientos no se adscriben a partidos políticos, carecen de una ideología conductora global, de un sistema de análisis de la realidad social y, sobre todo, de medios que expresen con posibilidades de suficiente impacto el sentido y sentir de estas voces de protesta y de respuesta a un desafío que se genera desde la propia entraña del gobierno actual.

El gobierno actual ha decidido judicializar las protestas razonadas y justas del pueblo peruano. Este hecho ahonda la violencia, el caos y el desencanto, porque el Estado se ha enajenado y distanciado de sus deberes ciudadanos. Sin embargo, ninguna de las acciones que ha tomado ha amedrentado a los movimientos que si bien son orgánicos carecen de un hilo conductor que los una, razón por la cual nosotros nos proponemos propugnar el establecimiento de un diálogo para la convergencia y articulación de ideas y acciones. De este modo será posible construir un movimiento social capaz de proponer una refundación de la política, que evite el enfrentamiento violento entre agrupaciones extremistas y el sistema represivo del Estado. Es preciso recoger las lecciones del proceso histórico nacional, para que no se repitan situaciones dolorosas como fue la denominada guerra interna que ha dejado serias secuelas en la memoria social y en la vida cotidiana del país.

La gran paradoja de nuestra economía

El Perú, siendo uno de los países más ricos y mejor dotados por la naturaleza es, sin embargo, uno de los más pobres del orbe. La abundancia de materias primas y productos de sus diversas regiones ecológicas podrían alcanzar para alimentar, asegurar la salud, y proporcionar una educación gratuita y de calidad a muchas generaciones, forjando una sociedad dis-

tinta, pero esto no ocurre lamentablemente. El permanente saqueo de las riquezas de nuestro suelo, y la negación de los conocimientos de los antiguos peruanos respecto de la tecnología andina, menoscaban nuestra posibilidad de aprovechar las respuestas culturalmente logradas frente a los retos de una geografía diversa y agresiva así como frente a las catástrofes naturales.

Somos un país rico pero empobrecido también por falta de políticas de industrialización y, sobre todo, de la incapacidad que los dueños del capital muestran cuando se trata de generar valor agregado a como simple materia prima. Esta desastrosa realidad agrava con la claudicación de partidos políticos, antes revolucionarios y ahora incondicionales del sistema, en condición de cómplices históricos que se han puesto al servicio de la depredación de nuestros techos ecológicos.

En consecuencia, es importante señalar la incapacidad que muestran los partidos políticos cuando se trata de reconocer su propio fracaso histórico. No han gobernado ni se proponen gobernar conforme a las justas expectativas ciudadanas. Es evidente que el sistema educativo peruano no ha respondido ni responde a las exigencias de los cambios sociales y económicos, hay que reconocer que el sistema económico ha beneficiado a las familias que históricamente han manejado el Perú, a inversionistas extranjeros y, particularmente, a las transnacionales, mas no a las grandes mayorías. Así, el Perú actualmente es un país avasallado, con líderes políticos interesados en generar lobbies y entendimientos, con el propósito de acumular ganancias a través de una equivocada función política de representatividad regional y nacional.

La tarea de construir un nuevo ideario

Se requiere una nueva ideología. Pero ¿quiénes deben estructurar una ideología para estos movimientos plurales y dispersos? ¿quiénes deben estructurar una ideología capaz de unir fuerzas para una respuesta colectiva coherente? La respuesta es: los líderes y los ideólogos tendrán que generarse de los propios movimientos que se han propuesto plantear un cambio en la política peruana. Sin embargo, la ideología se estructurará en la medida en que se produzca una gran discusión y concordancia, de acuerdo a las experiencias que se vienen dando. Entre tanto, es preciso señalar que se debe tener en cuenta las experiencias que vienen de la cultura política clásica así como de las acciones que estas agrupaciones humanas realizan, en respuesta al sistema que tiene una ideología opresora y excluyente definida.

Se trata de un deber ineludible de líderes campesinos andinos y amazónicos, líderes obreros, intelectuales e investigadores sociales, que tengan la idea común de sumar ideas en torno a la necesidad de un urgente cambio social. Esta tarea implica necesariamente la teorización respecto a programas de lucha en el corto y largo plazo, así como de propuestas alternativas para el cambio. En síntesis, se trata de un compromiso que hasta ahora no está siendo debidamente asumido de parte de la inteligencia, los académicos de origen quechua, aymara y grupos étnicos de la amazonía, lo que no significa la exclusión de parte de analistas que permanentemente han intervenido y que debieran seguir contribuyendo en la redefinición de las nuevas formas de respuesta y conducta frente al sistema depredador generado por un neoliberalismo deshumanizado.

Acciones para poner manos a la obra

Hasta ahora se ha construido un Estado Nación de espaldas a la historia, a la identidad nacional y sobre todo a realidad social, cultural, política y económica del país. En consecuencia, de lo que se trata es de refundar en su conjunto a la sociedad viva que alberga el territorio del Perú, con la participación de andinos, amazónicos, afroperuanos y, desde luego, también con la participación de la sociedad hispana criolla y de quienes efectivamente han contribuido a la construcción de una nación plural. Queda entendido que los cambios son absolutamente vitales para la nación, cambios a los que deben concurrir todas las fuerzas progresistas que tengan fe en el futuro y se decidan a participar en una gesta histórica para salvar al Perú y convertirlo en una nación soberana desde el punto de vista político y económico.

En consecuencia, pensamos que es necesario llevar a cabo para conseguir estos propósitos, las siguientes acciones concretas:

1. Descifrar, leer y conocer la nueva realidad del Perú para proponer una nueva Constitución Política, la misma que signifique el resumen de las aspiraciones de las grandes mayorías sociales, de modo que se plasme en una Carta Magna el proyecto histórico tantas veces señalado y que hasta ahora no ha sido posible redactarlo y llevarlo a cabo.

2. Propiciar el diálogo, el entendimiento inteligente que permita forjar la unidad de los movimientos dispersos a base de una ideología común, con objetivos históricos compartidos y, sobre todo, concordar en la necesidad de entender que separados no podremos conseguir nada. Unidos es posible ser

poderosos y así tener la capacidad de respuesta común a gobiernos que detentan el poder, incluso y a pesar de su deslegitimación social y política.

3. Participar en la vida activa política del Perú, de modo que se pueda licenciar a los partidos políticos tradicionales que no sean capaces de examinar su rol histórico y su ética, estableciendo una nueva cultura política que necesariamente tenga sus cimientos y acciones en los cambios permanentes que se deben dar, a fin de conformar un proceso continuo de renovación y cambio de los propios actores políticos. Nuestra sociedad debe desterrar las mañas y costumbres de los partidos y agrupaciones políticas independientes, eliminar también la intromisión de fuerzas extrañas que propician el fascismo y la permanente ingerencia de los intereses económicos de parte de las transnacionales y sus representantes, que tanto daño han hecho a la moral pública y a la conducta ciudadana.

4. Unificar a los movimientos sociales democráticos, con autonomía respecto al contexto oficial y a la práctica política tradicional del Perú, a la luz de una ideología común que los ponga en condiciones de participar directa y exitosamente en los procesos electorales pero con un fin común: llegar al poder para finalmente poner en práctica un plan de gobierno que resulte del conocimiento de la realidad nacional, de una nueva ideología con el supremo deseo de hacer posible que el Perú sea finalmente un Estado Nación soberano y que la administración demuestre sensibilidad, honradez, respeto a los derechos humanos y a las culturas que conforman el Perú de hoy.

La evolución de las sociedades está marcada por los manifiestos que de siglo en siglo han aparecido. Se trata entonces de documentos que marcan el pasado y el futuro de los tiempos históricos en que han sido emitidos. Así entonces este manifiesto pretende reconocer al Perú como una sociedad pluricultural y multiétnica en la que el respeto al otro y la igualdad de deberes y derechos debe ser una realidad y no sólo una declaración lírica. Queremos que se hagan realidad los sueños históricos de Manco Inka, Juan Santos Atahuallpa, José Gabriel Túpac Amaru, Micaela Bastidas, Túpac Katari, Bartolina Sisa, Simón Bolívar, José Faustino Sánchez Carrión, Ramón Castilla, César Vallejo, José María Arguedas, Alberto Flores Galindo, Manuel Scorza, Javier Heraud, Rita Puma, Jorge Basadre, Edmundo Guillén Guillén, Alfredo Torero, Gamaliel Churata, Maria Elena Moyano.

Ilave, 24 de setiembre del 2004.

Antonio Condori Calisaya, Luis Leonardo Mamani Maller, Ubaldo Benavente, José Maquera Vilca, Néstor Velásquez Sagua, Enrique Alfaro Huanacuni, Javier A. Chile Gonzalo, Luis Huarachi Coila, Rolando Rivera Zevallos, Fredy Mollo Sucari, Gregorio Chambilla Mamani, José R. Choque Cossi, Modesto Chambilla Loma, Antonio Vilavila Vilcapaza, Pedro V. Astete Pérez, Eliseo Flores Oliva.

Wenceslao Apaza Ñaupa, Rufino Asqui Chambi, Dionisio Fernández Estalla, Oscar Mamani Aguilar, Mauricio Rodríguez Rodríguez, José J. Cervantes Zegarra, Eduardo Moreno Lupaca, Lucila Cruz Saraza, Mauro Dino Achata Gómez, Daniel Quispe Machaca

Comité de redacción: Daniel Quispe Machaca, Rodolfo Sánchez Garrafa, José Luis Ayala.

EL PAIS QUE QUEREMOS. 146

Daniel Quispe Machaca.

El país que queremos construir es destino al actual, pero es el mismo desde el punto de vista dialéctico. En el país se tiene poca conciencia de su extraordinario pasado histórico. En nuestra sociedad actual, existen contradicciones entre la teoría y la práctica, y esa falta de correspondencia, crea una inmensa brecha entre las promesas de la modernidad y nuestra identidad cultural, principalmente.

Sin embargo, el Perú y otras repúblicas de América del Sur, poseen un espacio privilegiado en el mundo. Los aymaras, quechuas y etnias de la amazonía, tenemos además una majestuosa reserva espiritual.

Por tanto, debemos recibir el nuevo milenio con perspectivas para:

Dominar el conocimiento científico y tecnológico.

Rescatar valores y propugnar el intercambio productivo entre lo mejor de la cultura occidental y la cultura andina americana.

Educar en base a nuestros valores ancestrales, al par que los universales Ejercer una pedagogía adecuada en el hogar y la escuela, con originalidad, creatividad y sentido de superación, la misma que debe impulsar la paz social, la verdad la tolerancia y la excelencia.

Por todo ello, es necesario forjar un Plan Estratégico Nacional para un desarrollo alternativo con identidad, orientado principalmente hacia una cultura de paz, de ocupación laboral plena, y calidad de vida para todos los pobladores.

Para encontrar la ruta del despegue de la Nación Peruana, debemos: a) Construir la unión; b)Asumir un cambio de actitud; c) Lograr la vigencia de la identidad cultural; d) Educar y capacitar permanente-mente a toda la población; y e) Preparar líderes con valores auténticos.

Estoy convencido que los aymaras y quechuas somos capaces de gobernar el Perú; ya es tiempo de concretar una unidad política en nuestro accionar dirigido a lograr el manejo de los procesos sociales, desde las sociedades humanas básicas, hasta el Gobierno Central.

El poder, a partir de los próximos años, no debe estar en manos de políticos sin identidad propia, que han representado mal a un pueblo cuya composición es pluricultural.

El poder deberá estar ejercido por el derecho que tenemos los ciudadanos aymaras, quechuas e hispanos, y quienes conforman las sociedades étnicas amazónicas, para forjar el país que queremos, en el nuevo milenio.

JIWASA MARKASA LAYKU.

Daniel Quispe Machaqana qillqatapa.

Marka mathapina sartayañataki mantanwa, mayja marka, kunatixa ukhampachaskiwa uraqipa umuyt'atapakiwa sumatuqiri uñtayata. Aka markanxa jisk'aptayatawa aymaraxa, ukhamaraki, qhichwa, shiphiwunakana sarnaqawipa.

Jichhawrasa mathapiwinakaxa, t'aqxaña muni *modernidad* sata sutimpi ukatsti "identidad cultural" sata sarnaqawimpi.

Ukatsipansa, Piruwa, ukata yaqha markanakampi *América del Sur* sata sutinimpi, takxatiwa jach´a uraqira.

Ukhamarakiwa, aymaranaka, qhichwanaka ukatsti yaqha yaqha *etnias de Amazonía,* utjsituwa : suma jakaña sarnaqawinaka.

Ukatwa machaqa waranqa marxa katuqsnawa akhama uñtañampitaki :

Taqpacha apanaqaña taqikuna yatita uñt'awinaka.

Armt'ata jakawinaka amtxañani; ukatsti yanapkipt'asiña aka markana yatiñanakapampi, ukhakaraki yaqha markata apanita yatiqawinakampi.

Yatiqañanaka, qalltañani markasana jakiwipata chikt'ata yaqha markata apanita jakawinakampi.

Yatiqañanakaxa utasana lurañatakiñapawa, iskuylasana sarnaqanataki, machaqa aru, amstaru sartañataki, jani markapura ch'axwasisa, wali sumatuqiru sarañataki.

Aka taqpacha arsuwinakaxa, maya amtawi Piruwa markataki munasi, marka taypitpacha lurañataki, suma jakañataki jani ch'axwasa, suma jakawi taqpacha jaqinakataki.

Piruwa markana suna thakhipa katjañataki: mayaru mayacht'asiña, p'iqina yatitsa mayjaru suma thakhipa katjañataki: ukhamaraki sumataqiru uñtayañataki, jakawinaksa suma chiqaparu uñtayxaña, ayllu marka jaqinakarusa suma yaqxaña wali aruskipanakampi, p´iqichirinaksa wali suma jakawimpi wakichxaña.

Aymaranaka, Qhichwanakasti, aka Piruwa marka suma apanaqirpachapxtwa, niyatixa uraxiwa taqpachani mayachasxaña, taqpacha markana utjirinaka, ayllunakaxa mayaru tukxaña, ukatha ayllutha Lima markakama. Jutiri maratxa aka Piruwa marka apanaqañaxa, jani markapa uñt´asirixa janiwa

Piruwa apanaqkasphati, jani ukasti, khititixa markapana sarnaqaña yatkiti, ukawa apanaqaspha ukhamaraki yaqha yaqha jakawinaksa yatkiti ukawa aka Piruwa markxa apanaqañapa.

Ukhamsipanwa aka markaxa akxaruxa apanaqataniwa, aymara jach´a yatiñani jaqinakana, Qhichwanakana, kastillanu arsurinakana, ch´umi ch´umi manqhana utjirinakana, kunatakitixa maya suma marka muntana, kuntixa waranqa waranqa machaqa maranakana wali askiniwa.

146. Texto escrito para la edición del libro.

XV. HISTORIA

Los aymaras tienen su propia versión de su historia. Se trata de un tema que en parte ha sido desarrollado en el prólogo, de modo que hay dos versiones distintas. Una proviene de adentro hacia afuera y es la visión propia de los aymaras y, la otra es el resultado de investigaciones de parte de científicos sociales profesionales como etnohistoriadores que han escrito sobre diversos temas de carácter histórico.

No se han consignado muchos capítulos de la historia oficial del Perú, Bolivia, Chile o Argentina, lo que hemos tratado de hacer más bien que, el lector tenga acceso a las versiones que provienen desde adentro. Es por esa razón que bien puede decirse que una cosa es ser un mestizo y otra distinta es ser aymara en medio de una sociedad que avasalla a su mayoría y minorías étnicas.

Aunque es cierto que no hay todavía un libro respecto a la historia del pueblo aymara escrito por sus propios protagonistas; sin embargo, es posible afirmar que no estamos lejos de que alguien emprenda esta difícil pero hermosa tarea. Mas es tiempo que aparezca un historiador que revise todo y naturalmente reescriba desde los inicios, una historia que nos devuelva la memoria y personalidad que se han ido diluyendo a través del tiempo.

La historia no es solamente el relato de hechos cronológicos en los que hay vencidos y vencedores. La historia debe servir para indagar el pasado, reflexionar sobre el presente y diseñar lo que debemos ser en el futuro. Por eso es que una cosa es la historia escrita por científicos sociales con una visión equivocada y distinta es la realidad del mundo aymara; es decir, la verdad sustentada por los aymaras inmersos en una cultura viva y con una distinta visión de los hechos.

Se trata sin duda alguna de dos puntos de vista absolutamente irreconciliables, pero habrá que encontrar el punto medio de equilibrio reescribir todo de nuevo, una historia en la que los aymaras ocupan un espacio reducido y a veces cruzan el tiempo convertidos en fantasmas, como si fueran protagonistas de una cultura enterrada bajo el polvo del olvido.

LOS REINOS ALTIPLÁNICOS DEL TITICACA

Hernán Amat Olazábal.

La provincia del Collao es tan grande y en ella había en aquellos tiempos número grande de gente y señoríos de los naturales muy poderosos.

Pedro CIEZA de LEÓN. (1550).

El Collao Cápac tenía opreso y sujetas más de ciento sesenta leguas del Cuzco hasta los Chichas y todos los términos de Arequipa, y la costa de la mar hacia Atacama *y las montañas sobre los Mojos.*

Pedro SARMIENTO de GAMBOA. (1572).

La cuenca altiplánica del Titicaca constituye una de las regiones donde se operan, con mayor claridad, las relaciones del hombre con el medio ambiente; interacciones que determinan una lucha constante que permite lograr un modo de *equilíbrio* o el proceso homeostático. Este mecanismo interactuante hizo posible la existencia, desde tiempos remotos, de una permanente ocupación humana que trajo como resultado el desarrollo diacrónico de varias culturas o formaciones sociales.

Hace más de 8,000 años que las cuevas y abrigos rocosos de *Pizacoma, Quelcatańa, Mazo Cruz* e *Ichuña* se hallaban habitadas por grupos de cazadores de animales no domesticados y camélidos. J.M. Franco Inojosa (1954) y Máximo Neira (1967) estudiaron los restos de sus instrumentos de piedra y sus expresiones artísticas en pinturas rupestres, en los que observan motivos de sorprendente vitalidad, similares al arte levantino europeo. Hacia 1,000 años antes de nuestra era se desarrolló, al noroeste del lago Titicaca, una cultura aldeana llamada *Qaluyo*, que había alcanzado un notable dominio de la alfarería y sus medios de subsistencia se basaban en el cultivo intensivo de tubérculos (papa, oca, mashua), en el pastoreo incipiente de camélidos (llama, alpaca) y en la pesca de especies lacustres y fluviales (*suche, umanto, karachi*). Posteriormente entre 200 a 100 años antes de Cristo, surge la cultura *Pucara*, caracterizada por su complejidad en las edificaciones de templos ceremoniales y el alto desarrollo de la

escultura en piedra con representaciones de estatuas antropomorfas y estelas grabadas que muestran motivos zoomorfos y diseños geométricos diversos. La cerámica de estilo *Pucara* —coetánea a la de *Mochica, Nasca*— se destaca por la variedad de los motivos naturalistas y estilizados. Las imágenes representadas son el resultado de composiciones armoniosas que expresan escenas de la vida cotidiana y motivos figurados de profundo contenido religioso. La alfarería Pucara evidencia que la llama (Lama glama) ya cumplía funciones de animal de carga. En el aspecto económico los excedentes de la producción, agropecuaria, y una variada dieta alimenticia condujo a un considerable incremento demográfico y a una amplia expansión de asentamiento *Pucara* provistos de edificios públicos de carácter ceremonial.

En los siglos II al VIII después de Cristo, al sur del lago Titicaca, la sociedad *Tihuanaco* se halla en pleno auge cuyos elementos genéticos parecen hallarse en *Pucara*. En la fase clásica de *Tiahuanaco* se descubre el bronce y sus aplicaciones revolucionarán el sistema económico andino.

Hacia el año 900 después de Cristo, como resultado de la expansión de la cultura *Tihuanaco* hacia el norte del Área Andina Meridional, se ingresa al período que hemos llamado de *Integración Regional* (Lumbreras y Amat, 1968). La propagación tardía de Tihuanaco reviste gran importancia, pues, este fenómeno migratorio constituye el inicio del control *vertical* de microclimas. Los cambios cíclicos en las condiciones ambientales de la Meseta del Titicaca y el incremento de otros medios de subsistencia fueron factores determinantes para la búsqueda y ocupación de *nichos* ecológicos en distintas zonas ambientales, dentro de un complejo de relaciones para la práctica de ciertas formas de cultivo (maíz, coca, ají, yuca) excluyentes en el entorno físico o bioma de la puna. Por otro lado, los cultivos en las zonas bajas requerían de una atención permanente por parte de la clase dedicada a la agricultura, en vista de que los productos no se obtenían de una manera vegetativa y a la vez que los *nichos* se hallaban muy distantes del área nuclear. Este factor permitió el desarrollo paralelo de un nuevo sistema de organización social: los *mitma* (mitimaes) o integrantes de las colonias sujetos al control del poder central.

Los testimonios arqueológicos evidencian que la sociedad *tihuanaquense* fue la primera en implantar colonias con fines económicos en los valles costeños de *Ilo, Locumba, Santa* (costa extremo sur del Perú); *Azapa, Quebrada de Camarones* (norte de Chile) y en el Noroeste argentino. Este modo de explotación vertical de *un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas,* planteamiento formulado por el destacado antropólogo John V. Murra (1972), cobró gran importancia y abarcó nichos

ecológicos cada vez más numerosos durante el período *post-Tihuanaco* expansivo, período denominado *Reinos Altiplánicos.*

La desaparición de la influencia de *Tihuanaco* en el Área Andina Meridional deviene en una nueva estructuración de los elementos culturales precedentes. Se observa una cierta unidad en los patrones arquitectónicos de tipo habitacional y funerario; en este último aspecto las *chullpas* de planta circular o cuadrangular, edificados con materiales de piedra y/o barro y provistos con una especie de cornisamiento son los exponentes más generalizados. En la alfarería varios estilos tipifican a una serie de reinos y señoríos teniendo como común denominador diseños geométricos ajustados al empleo de tintes de color blanco y/o negro sobre fondo rojo, llamado por los especialistas *estilo tricolor.*

Se ha venido repitiendo, en forma errada, que los Collao, fue el único grupo étnico que pobló el altiplano del Titicaca hasta antes de la conquista incaica. Los documentos históricos y los testimonios arqueológicos evidencian que aparte de los *collas* hubo varios otros reinos. El historiador Waldemar Espinoza (1972), consultando las relaciones inéditas de *Curacas de Charcas* (1582) de Miranda (1583) sobre la *Relación de Curacazgos* y *Encomiendas del Perú* y la de Capoche (1585), ha elaborado un cuadro, *sujeto a ampliaciones,* sobre reinos *collas* y otros sobre los reinos aymaras. Entre los primeros se incluyen a los *colla* propiamente dichos, a los *Cana, Canchi, Collahua, Chumpipilca, Cahuana, Caruma y Tarata.* De los reinos aymara se señalan a los *Lupaqa, Pacaje, Carabuco, Caranca, Llacxa, Caracara, Asanaque* y *Lipe.*

En efecto, a principios del siglo XII hasta principios de la cuarta década del siglo XV, se desarrollaron reinos poderosos en la meseta del Titicaca, reinos coetáneos con sus similares de *Chimú, Cuismancu, Conchucos, Chachas del Norte; Huanca, Guacho* del Centro y *Chincha, Rucana, Chanca* y *Killke* o *Inca provincial* del Sur.

Los *Lupaqa* conformaron el reino más poderoso del altiplano, ocupaban la margen sudoccidental del Titicaca, entre Puno y Desaguadero, marco en el que prosperaban siete provincias con su capital *Chucuito* y dueños de numerosas colonias en los valles de Arequipa, Moquegua y Tacna; en el norte de Chile, en la ceja de selva *(Pelechuco* y antigua *Apolobamba*) y probablemente en la Quebrada de *Humahuaca* del Noroeste argentino. Las colonias costeñas proveían de maíz, *guanu*, las de ceja de selva el ají y la coca. Los cultivos de tubérculos en los ecosistemas superiores de estas colonias o archipiélagos económicos contrarrestaban la escasez de medios de subsistencia ocasionadas por las sequías o heladas del altiplano.

El reino *Colla* ocupaba las llanuras regadas por los ríos *Pucará, Ramis y Coata*. Tenía como capital a *Hantuncolla*, extenso asentamiento cercano a *Sillustani*. Los *Zapana*, según Cieza de León, fueron los gobernantes de este reino que a juzgar por los restos arqueológicos y documentos históricos, fueron los primeros en ser incorporados al naciente imperio incaico, luego de que *Pachacútec* derrotara a los Chancas en la batalla de *Yahuarpampa*, acontecimiento trascendental que marca el inicio de la expansión vertiginosa de los Incas y el surgimiento del Estado Imperial Incaico. La alfarería de estilo *Collao* que identifica a este reino se caracteriza por el empleo de la pintura negra sobre engobe rojo. Los motivos decorativos son generalmente lineales en ceramios de morfología simple que, en muchos casos, en la zona de *Ayaviri* se hallan asociados a restos funerarios de estilo Inca.

Los asentamientos del reino *Pacaje* se hallaban ubicados en la margen izquierda del río Desaguadero. Los sitios de *Chijuyo* y *Wacuyo*, cerca de *Huata* (Bolivia) son los más representativos.

Los señoríos que ocuparon el noreste del lago y las vertientes orientales de los Andes fueron: Los *Umasuyo* cuyos establecimientos se encuentran entre *Huancané, Moho, Huaycho, Carabuco* y *Achacachi*. La villa más importante es *Quequerana*, ubicada en *Moho*. *Quequerana* estudiado y definido cronológicamente por el autor de la presente nota, constituye un gran complejo arquitectónico. Presenta un estilo de cerámica original basado en el tratamiento de motivos decorativos geométricos en marrón sobre pasta crema y aplicaciones de diseños plásticos e incisos. La distribución de este estilo se orienta hacia la ceja de selva, especialmente en la cuenca de *Chulumani* y *Pelechuco* (Bolivia). En base a estos testimonios inferimos que el señorío *Umasuyo* implantó el control vertical de microclimas en las zonas mencionadas. Sistema que se practica actualmente.

El reino *Larecaja* ocupaba las vertientes del este de la Cordillera Oriental, entre *Sorata, Charazani* y *Camata*. Los *Larecaja* estuvieron estrechamente ligados por lazos de intercambio comercial con los *Umasuyo* y los *Lupaqa*. El área requiere mayores estudios arqueológicos, se sabe que allí existen amplios asentamientos urbanos.

Finalmente los *Collagua*, se establecieron en la sierra de Arequipa; los *Caranga*, al norte del lago *Coipasa* y los Charcas al norte del Lago *Poopó*. Los estudios etnohistóricos de estos señoríos se hallan en sus inicios.

EL REINO LUPAQA

Las informaciones sobre la organización socio-económica y política del Reino *Lupaqa* son numerosas y detalladas, gracias a que fuera considerado en *Cabeza de su Majestad*, o sea que nunca perteneció al sistema de encomienda, sino que fue una de las tres *provincias* elegidas por el Rey Carlos V, primero, y por Felipe II, después las otras dos fueron las de *Yucay* y el *reino Chincha*. Esta situación de privilegio motivó que la burocracia real se preocupara en redactar renovados y minuciosos informes.

Los *Lupaqa*, enemigos tradicionales de los Colla, conformaron un reino poderoso y rico, basado en la economía agropecuaria y dirigida políticamente, al igual que en otras sociedades andinas, por el sistema de gobierno dual o de mitades. Este sistema consistía en que cada uno de los siete pueblos que integraban el reino estaba gobernado por dos *mallku:* un señor *Hanansaya (Checasaya)* y otro señor *Urinsaya (Cupisaya*). A su vez el gobierno central establecido en la capital Chucuito, estaba dirigido por dos reyes o caciques principales herederos de dos dinastías coetáneas llamadas *Cari* para la mitad *Hanansaya y Cusi* para la otra correspondiente *Urinsaya*; este último obedecía al primero por ser el rey *Hanansaya* un personaje de estatus más alto, pues tenía mayor acceso a la energía humana, a los recursos de la tierra y a los rebaños de camélidos. Este sistema adminis-trativo de patrón dual o de dos parcialidades incluía no sólo a los *Lupaqa* de habla jaqi aru, comúnmente llamado aymara, sino a otro grupo étnico: los urus, indios pescadores de ínfimos recursos económicos, desconoce-dores de las prácticas agrícolas *que se mantenían sólo de pescado y totora*.

En 1567, García Diez de San Miguel realiza una visita sistemática en el área *Lupaqa* por disposición de la máxima autoridad colonial, con el objetivo básico de evaluar los recursos tributarios y demográficos. García Diez, encuentra a los jóvenes gobernantes del reino, *Martín Cari* y *Martín Cusi* y recoge valiosas informaciones sobre la vida de los *Lupaqa* antes y durante la dominación incaica y de los cambios operados en los 30 primeros años de la invasión hispánica.

En un *quipu* guardado desde el tiempo de los Incas, el visitador García Diez obtiene el dato preciso sobre el número de indios que tributaban al Inca. En ese documento se registra que las siete parcialidades de los *Lupaqa* estaban formadas por 20,000 unidades domésticas o algo más de 100,000 habitantes, dividida en 15,778 unidades domésticas

aymara y 4,129 unidades domésticas *uru*. Vale la pena señalar que entre las unidades domésticas aymara del distrito de Juli se incluían 153 unidades domésticas de *mitmas* del *Chinchaysuyo* y 20 unidades *mitmas* de Canas en el distrito de *Pomata*.

Uno de los factores del gran prestigio alcanzado por los *Lupaqa* de Chucuito fue el predominio del pastoreo. Las llamas y alpacas representaban un bien de capital esencial. Cada familia del altiplano aspiraba a adquirir plenos derechos sobre estos camélidos como condición fundamental de la participación efectiva en la economía de la sociedad *Lupaqa*. La falta de llamas y alpacas repercutía directamente en el aspecto social y económico, pues su carencia disminuía el prestigio y la actividad de tejer y el intercambio comercial de la industria textil (Murra, 1964).

Pachacútec después de derrotar a los *Chancas*, como ya señalamos, orientó sus objetivos en primer término, a la conquista de ese emporio de riqueza lanar e industria textil que era el reino *Lupaqa,* que además poseía colonias estratégicamente establecidas en oasis costeños y en la ceja de selva. Más tarde los Incas, con el carácter integrador de su política, adoptaron técnicas y recursos desarrollados en el Altiplano. Incorporaron a su sistema económico-social el concepto de *jatha*, expresión de la comunidad *Lupaqa*, equivalente al *ayllu* incaico. *Jatha* significa ante todo el imperativo categórico de trabajar para la sociedad, con participación de la comunidad, como base necesaria para la vida individual y comunitaria.

Se sabe por declaraciones de *Vilcacutipa*, señor de la parcialidad *Anansaya* de *Ilave, el más viejo de la provincia*, en el momento de la entrevista con García Diez (1567), que, *es gobernante de Ilave desde ante que muriese Huayna Cápac* y fue con este Inca a, *pelear con los indios de Tumebamba* (Ecuador) *antes que viniesen los españoles... y que la guerra duró veinte años.* Por otro lado una vez sometidos al imperialismo incaico, los *Lupaqa* suministraban energía humana para la constitución de edificios públicos en el Cusco, según refiere Sarmiento de Gamboa y las mujeres para los trabajos domésticos. Existía un sistema rotativo de indios *lupaqa, umasuyo* y *pacajes* que acudía a los trabajos en las minas de oro y plata de *Carabaya, Porco* y *Chuquiago*, a cambio les deba el Inca *mantas y camisetas de las ricas y comida y asimismo le daban indio y niños para sacrificar a las huacas e hijas de los caciques y principales para mancebas* (García Diez, 1567: Visita hecha a la provincia de Chucuito).

Desde que 1533 el hidalgo Diego de Agüero y el marino Martín de Morguer se convierten en los primeros españoles que pisan el altiplano Andino y descubren el Titicaca, hasta las visitas de Juan Ramírez Zegarra, enviado por el virrey Toledo y la de Luis Osorio de Quiñónez que revisita

el reino *Lupaqa* durante el gobierno del virrey Martín Enríquez (1581-1583), el sistema de control vertical de varios nichos ecológicos se mantenía vigente, mientras que en Lima se hacían grandes esfuerzos para quitarles el control de sus colonias costeñas.

Al tiempo de la invasión de españoles, los *Lupaqa* estuvieron gobernados por Cutimbo y el abuelo de Martín Cari llamado *Apu Cari* que durante el período imperial era el regente o Inca *Ranti* que, *gobernaba como segunda persona del Inca y mandaba desde el Cusco hasta Chile.*

Este sistema del control vertical de microclimas se mantiene con pequeñas variantes, hasta los tiempos modernos, ya sea en los valles costeños y especialmente en áreas de la ceja de selva como es el caso migratorio a *Tambopata.* La honda tradición aymara con fines de lograr el *equilibrio económico* perdura por espacio de siglos.

Revista ***Rumi*** I.C.A. Amat 1877: 10-6.

CHAKU CH'AXWA

Relato de Esteban Yapu Mamani.

Tunka paqallquni maranixayata ukjawa Chaku ch'axwaxa qallti. Jaqinakaxa imnaqasxapxiriwa, najiw Chakuru nuwasiri saraña munapkänti, unisutu katjataxa jaqinakaxa munasa jani munasawa sarapxänxa.

Walja waynakakawa anthapitänxa, 1933 marana, martisa alwaxänwa ukürux nuwasiri sarantañatakixi wali wakichatapxayatwa: awtunakarkamakiwa irpxatawayxapxitänxa. Wali jayataynawa; pa phaxs sarañanwa, wali t'aqjisiñanwa, manq'ata jani manq'atawa t'aqhisipxayäta.

Wali ch'umirakinwa, umatxa sintpini wañkatapxitänxa, ukhamaraki manq'atxa awtjapxitänxa. Nanakaxa ch'axwaña jak'ankapxayatwa, ukatxa qhuxuqirxa ist'xapxaraktwa, ukata nayraqata ch'axwiri sultaruwa uñstanipxitu, q'ala thanthawa purinïna, nanakaru uñjasaxa jacharakïnwa, ukatxa sapxarakituwa, kunati paskäna ukxa, t'aqhisitanakapsa awist'apxarakitänwa.

Chakunxa wali umata jiwañänwa, chhuxsa janiwa inaki chhuxurpayapkänti, mäkiwa umantxapxänxa. Uma thaqkasaxa uraqi p'iyapxänxa, janipuniwa umaxa utjirikiti, uma layku uraqi p'iyasa mantasaxa jaqimppakjakiwa chhaqhixiri. Mä jilataxa pitrulyu uñjarakitayna, uka umasasa jiwxapxarakïnwa.

Awisaxa tantachasipxänwa, llakkañawa jachpxiri. (...) Wali sintiskañawa manq'atjama usuntata ayqurapxirïna; yaqhipanakasti, luqhiratjamawa jani amuyasisa sarnaqxapaxarakïnxa. Jachañaxa waliwa utjänxa, kunati, uraqirakiki aparxapxitanxa, juk'ata juk'ata inimijuna wiphalapakiwa uñstxarakïnxa.

Ukhamaraki mayni sultaruxa wali llakkaña kuñtapxitänxa. Jupaxa ukanxa wali llakitawa, sintkañawa jilatanakasana jiwatapatxa jachasisa awist'apxitänxa; inimijunataxa awiyunanakampixa sintkaña jiwarayiri; jiwatanakaxa p'iqis jani p'iqini, chikatata jaljata, jani kayuni, jani amparani ukhamawa uñstiri, siwa.

Awiyuna puraxa ukhamaraki liwiqasipxanxa, awiyunaxa nina aqasisawa liwiqtanxirixa. Awiyuna aqnaqiririnakaxa q'ala nakhatatarakiwa liwiqtanxapxiri; Yaqhipanakasti, nina taypinraki k'illimrantata tukusxapxiri; jakapachatanakaxa, wali t'aqhisipxänxa, janirakiwa jupanakaruxa yanapt'añjamakänti, nanakaxa inakiwa wali t'ijunaqapxirïta, siwa.

Ukatxa wali manq'ata awtjapxitänxa, kunasa manq'añakinwa: jararakhusa jamp'atusa, (...)

Pata jaqinakawa nayraqatxa sarapxayatxa, awisasti, pinku umxatayapxiritu, pata jaqinakaxa jani axsaräsasiwa sarantapxayätxa; ukatsti, waljpachapaninakarakiwa jani armanaka apnaqana jani yatipkänti, jupanakpachakiwa jaqurtpxänxa; mawsiraxa wali ch'amampiwa mat'aqt'iri, awisaxa jupanakpachakirakiwa jiwarasipxänxa.

Ukharuxa q'ara kasta jaqinakasti, qhipataka jutapxänxa; jupanakaxa wali llajlläpxanwa; usuntxapxiri, thuqhupxiri, ukata uka pasasasti, uspitalarukiwa mantxapixiri, ukatxa jupanakaxa Chikiyawuruwa jani kuna kamachäsisa kutt'anxapxänxa. Jupanakasti, wali alawasipxänxa; jupanakaxa walsa nuwasiniwäpkaspa ukhama kuntasipxänxa; k'arimpi yapt'asa kunawa arusipxiri.

Manq'ata, umata jiwaririnakaxa utjarakinwa, juk'ampi manqhanxa lupixa nakhantirxamänwa. Uka uraqsa janirakiwa suma uñt'apkayatti, lupisa, ch'umisakasa nanakatakixa inimijurakinwa. Jani suma uñt'asaxa, sinijanakaruxa waljanirakiwa jiwarxapisiri.

Arumaxa umata pharjatapxayatwa, uma thaqhiriwa sarapxayatxa, mä phuch'uñjasaxa wali kusisipxayatxa; ukatxa umasa wayt'atawa kuttxapxayatxa. Uka yatisaxa waljaniwa umaru sarapxäna, ukanxa inimijumpiwa jikthaptapxatayna. Inamayakiwa qhuxuqiyapxayatxa, mä ratukiwa ukhama pasänxa, ukata inimijunakakiwa uñstanxänxa, nä chika arumänwa, ukna wali jiwarayasipxtxa. Ukanxa munisyunxa q'ala pist'ayasxapxayatxa, inimijusa pist'ayasxarakinwa. Jani munisyuna utjipanxa kuchillumpkamawa jiwarayasxayatxa, ukasa p'ak'intarakiriwa; jani uka utjipanxa ch'akumpi takimpiwa jiwayasiñkama nuwjasipxiritxa.

Mä akatjamataki nayaxa arumaxa tiliphunistampi parliri sartawayta; ukhamata naxa akhama siri ist'ayatxa: Janiwa nuwasxapxaniti....., paypachana markana jilirinakapawa askichxapxatayna.

Chukiyawuruxa chika uruwa purxapxayatxa. Istasyunanxa jaqixa waljaniwa suyapxatayna. Sultarunakxa santurjamawa phamillanakapaxa ichhaqapxänxa.

Ukhamaki uka nuwasiwinxa pasaniwayta.

Revista ***Jayma*** 3,7,9, 1984-86.

Esteban Yapu Mamani, Chukiyawu.

LA GUERRA DEL CHACO. (1932-35)

Tenía 17 años cuando empezó la guerra del Chaco. La gente se escondía: no querían ir al Chaco a pelear. La personas que eran pescadas como omisos quieras o no, se iban.

El año 1933 muchos jóvenes fuimos acarreados a un mismo lugar. Era un martes por la mañana. Para entonces estábamos bien preparados para ir a pelear. Nos subieron a los autos. ¡Qué lejos había sido! El viaje duró dos meses. Hubo mucho sufrimiento, a veces comiendo a veces sin comer.

Era muy boscoso. Por falta de agua pasábamos mucha sed y por falta de comida andábamos hambrientos. Nosotros estábamos cerca del campo de batalla y escuchábamos los disparos. Más tarde nos aparecieron los soldados que habían peleado desde antes: andaban todos harapientos; al vernos lloraron, nos dijeron qué es lo que pasaba y nos contaron sus sufrimientos.

En el Chaco nos moríamos de sed. Ni siquiera los orines, desperdiciábamos: había que beberlos al instante. Incluso el pasto comíamos; también comíamos correas, zapatos viejos. Buscando agua, pero el agua nunca aparecía; por el agua se entraban en los pozos y ahí se perdía gente. Dicen que un compañero (lit., hermano) encontró petróleo y, por beberlo, se murió).

A veces se reunían y lloraban que daba pena (...) Era triste ver cómo se quejaban los enfermos por falta de comida. Otros andaban fuera de sí, enloquecidos. Había mucho llanto, pues, los paraguayos) iban ganado terreno y, poco a poco, aparecían sólo banderas enemigas.

Un soldado nos contó una historia muy triste. Muy triste estaba él. Con mucho sentimiento nos contó cómo murieron nuestros compañeros. Los aviones enemigos mataban que daba lástima: los muertos, unos con cabeza y otros sin cabeza, partidos por el medio, sin pies: así quedaban —dice.

También se derribaban entre aviones: El avión que caía envuelto en fuego y los pilotos caían totalmente quemados. Otros morían carbonizados en medio de las llamas. Los que llegaban a sobrevivir sufrían mucho, pues no había cómo ayudarles. Nosotros correteábamos por todas partes pero inútilmente —dice.

Pasábamos mucha hambre. Cualquier cosa era comestible: lagartijas, sapos.

En primera línea íbamos los *jaqis* del altiplano. A veces nos daban a sorber pisco. Los altiplánicos íbamos sin miedo. Con todo eran muchos lo que sabían manejar armas y esos eran los que caían. El máuser pateaba con fuerza y a veces ellos mismos se mataban. Más atrás estaban los *q'aras,* la gente blanca, venían en retaguardia. Ellos eran muy cobardes; se enfermaban, bailaban; si algo les pasaba, entraban al hospital y así, sin que les pasara nada, se regresaban a *Chukiyawu* (La Paz). Ellos se alarmaban mucho. Como si mucho hubieran peleado, contaban sus hazañas aumentando algunas mentiras.

Estaban los muertos de hambre y sed. Más adentro el sol era como para quemarse. Además no conocíamos bien el terreno. Para nosotros el sol y hasta el bosque también eran enemigos. Por no conocer bien, muchos murieron en las ciénagas.

Una noche la sed nos atormentaba. Salimos en busca de agua. Encontramos un pozo y, llenos de alegría regresamos cargando el agua. Al saberlo muchos fueron por agua, pero ahí se encontraron con el enemigo. En vano disparábamos. En el ratito todo pasó, después sólo se veían enemigos. Era cerca de la media noche. Ahí nos mataron a muchos. Se nos agotaron las municiones. Hasta el enemigo estaba sin municiones. Al no haberlas, nos matábamos a puro cuchillo, pero estos también se rompían. Cuando no había nada más, nos peleábamos a puñetes y patadas hasta matarnos.

Una noche, sorpresivamente, me levanté y fui a hablar con el telefonista. Entonces escuché que decían: ya *no hay guerra.* Los jefes de ambos países ya habían hechos los arreglos

Llegamos a La Paz al medio día. En la estación era mucha la gente que nos esperaba. A los soldados sus familiares los levantaban alzados como a santos.

Así nomás pasé la guerra.

Jayma. Nro: 3,7 y 9 1984-1986. La Paz.

Relato de Esteban Yapu Mamani, 77 años.

1952 *MARA CH'AXWAWI*

1952 ikjasa, naxa akankapinstxaya, akjana utt'atapinistxay. Ukata sultaruwa q'ala muyuntxixa, kalwaryu uñkatasitsa, akakama, Achuqallkama. Janiwa mantaykisa mistuykarakisa, q'ala anantapiniya. Jalla ukata ma qawqharupi arsinal kunphiyataynaxa —siwilanakaru, kunjamatxaya kunphiychi— armaya ma qawqhaniru kunphiyataynaxa. Ukatay mistunipxixa; ukjax akan phurmantatachi, mistunisawa q'ala churantixa, mayninakaxa chhuktxapxiya.

Ukataya manakaxa q'ala mistxapxtxa, warmisa chachasa, karaj tikimpiy jan mistunirinakx apsxapxixa, nanak paspaya apsusxapxtxa; thiyatawa. Uka sultarunakaxa janixaya amuyaxkxhitixa. Katatunakar may takisaw liwintxapxi, sapata apsupxi, q'ala kayuki jisk'a jalsunsilluni mayaki thuqnaqayapxchixa, paspar jiwayañakx jiwarayapxchixay, inimijuchixaya, sunsirpini lurjapxta ñiyasa, warankuru liwintirisa liwintarakchi, yaqhipar pantalun apsupxi, q'ala kay jawq'asa alisipxi, kapitananakarusa kunanakarusa tukjiya ñiyasa; jichha ukhamaspa jistpi.

Uka riwulusyunanxa rijimintunakaya q'ala jawsantayuxa, uka pirsirinti, Uryulajuytjarakinsa, ukawa q'al sultarx irpantayanixa: *Jaqixa suwliwasyuna lurani*, sasaya yatchi. Jaqix sayt'xapinirakiya, janiya isklawuña munxitixa.

Ukatxa chacha warmiya sartxchxa, janiya mayjxa uñjkanti: *Awira jumaxa kunatsa jani misttaxa aka inimijuyakix karaju*. Utanaksa thaqxanwa, taqhipaxa imantapxarakchinxaya, ukata ukanakxa waysunipxiy, jawtaychixaya: *Kunats imantta karaju, inimijuchixaya*, jischi, jaqixa lukuptatachi.

Ukjaruxa sultaruxa tukusxchixaya, ukatxa aynacharu apxapxi, uka tininti, kurunil, kapitan ukanakx q'al wawjama irpxixa, jani pantalunani, jani sapatuni, q'ara kayuya alisnaqapxixa, jawq'antasa, yaqhipx pachparuw waliyt'apxixa, yaqhipx takjapxi. *Inimijuchixaya. Jumaxa jaqi jiwayaña axsartati*, jischixaya...

Ukata Reforma Agraria tiktawayxixa, Nacionalización de las minas, voto universal, ukatxay warmis wutxanxa, nayrasti utjanti kunarakisti, Ukatxa uka Pas Istinsuruxa janiya uñjkitixa, Silisaw antis

nuwasinxa, jupaw p'iqichana, siya. Ukataya jawsaskapxixa, wutuna janatapa layku.

Leandro Condori Chura, 83 maraniwa.
Umasuyuna, Chukiyawu. Esteban Ticona qillqt'i, 1985.

Xavier Albó 1992: 126.

LA REVOLUCIÓN DE 1952

En 1952 yo ya estaba aquí, ya vivía aquí. Los soldados lo rodearon todo, desde el frente del calvario hasta aquí, hasta *Achoqalla*. No dejaban entrar ni salir. Todo quedó cercado. Dice que a unos cuantos les habían confiado el arsenal —¿cómo será que a civiles lo confiaron?— hasta armas habían confiado a unos cuantos. Entonces salieron de ahí, aquí formaron y entregaron todas (las armas). Otros huyeron.

Entonces salimos todos nosotros, hombres y mujeres. A los que no salían, ¡carajo!, a patadas los sacábamos por la esquina. Los soldados ni se dieron cuenta. A los prisioneros los botaban dentro a patadas, les sacaban los zapatos, los hacían trotar descalzos con sólo calzoncillos. Ahí mismo mataban a los que había que matar, pues eran enemigos. Hicimos bastantes zonceras. A unos los arrojaban a los barrancos, a otros se les sacaba el pantalón y se les hacía correr descalzos a golpes. A los capitanes y a otros se los liquidó. Quisiera que así fuera ahora.

En esa revolución se llamó a todos los regimientos. El presidente era Urriolagoitia, quien, al enterarse de que la gente tramaba una revolución, trajo acá a todos los soldados. La gente se levantó porque no querían ser esclavos.

Por eso salieron hombres y mujeres. Si a alguno no lo veían, (le increpaban:) *¡A ver, tú! ¿por qué no sales contra el enemigo? ¡carajo!* Hasta en las casas buscaban, pues algunos se ocultaban. Los sacaban y los hacían llamar. *¿Por qué te ocultas, carajo? Seguro eres enemigo*. La gente se volvía loca.

Al fin se acabaron los soldados. Luego los llevaron abajo. A los tenientes, coroneles, capitales, a todos los llevaron como niños, sin pantalones, sin zapatos los hicieron corretear descalzos, azotándoles. A algunos ahí mismo lo balearon, a otros los patearon. Eres enemigo —Tú, ¿acaso tienes miedo de matar a la gente?— les preguntaban.

Después se dictó la Reforma Agraria, la nacionalización de las minas, el voto universal. Por eso ya votan los hombres y mujeres. Antes, ¿acaso ocurría? Paz Estensoro no vio nada. Siles es el que peleó: él lo encabezó, según dicen. Después lo llamaron a Paz, porque había ganado la votación.

Relato de Leandro Condorí, de 83 años, provincia. Omasuyos. La Paz.
Recopilado por Esteban Ticona, en 1985.

Xavier Albó 1992; 127.

WARMINAKAN ASINTAN SARNAQATAPA

Uksaruxa chachaxaxa palawrata apituxa nayxa. Jani uñt'asisakiya kasarasipxta. Arumaki kunawsä jaqixa alliranttani, ukhama ukhakiya nayxa palawrata apsuyxitu. Tiyunakaxana awuyluna uywatakiyata, ukata ukaru umarawayxa, ukata nayxa apsuwayxituxa; churasxapxitu tiyunakaxaxa. Phaxchana Mulinuruwa apituxa nayxa, jach'a asintataynaya.

Kumunaxa janiwa askixa lurañakitixa; kiwasatakikiwa luraskañaxa. Yapunakxa juntutaya lurasipxta, phamilla phamillyaya. Phamillpacha akhama pampapunipi, mirintirixa liju, akhama jach'a phukunakaruwa phaysuniri ukhama mirintixa. Ukhamawa nayrjatpachapuniwa, asta kuna karnawalanakana, Inspirituriwa nanakanxa phistaxi; ukanakanxa asta juntuta phayasiña, manq'aña juntutupuni. Ch'iji pampawa utji, ukaruwa apta naya phuku apaqawayaña, ukana manq'apxi, ukata umarasipkaraki.

Asintanxa janiya, wali lurañapuninawa; asta manakaxa isitsa ñapuniwa q'ala tukusxapta. Jupanakatakikixaya, asintatakixaya luratachixa, nanakatakixa janiya. Tuminkumpi sawarumpikiya luratataxa, q'añu t'axsuqt'asitas, timpuxa utjkitixa, ukhamawa. Ña las sinkuwa sarañaxa wanu apsurixa. Kimsa mirinta akhamanaki q'ipxarusiwayrita, ukaruxa wawampi paltxatasiwayrita, muchu icht'ataraki, ñapuniwa umaru jalantirita. Ukhama, chacha pampanaka sarañachiya, uka pampa muyt'añachiï, awatiñanaka paqaljamawaya, kimsaqaljamawaya, awatiñanaka. Ukata wanu apsuñaxa. Ukata jawq'axa ña k'ajtanki sararaki asta yaputa yapu. Yapxarkama arkuntatachï, ukata uka sarapxarakiritxa. Ukata ña mirintaxa ukhamaraki chint'awañaraki, wanuxa ukhamaraki, asta yapuchañaxa ña las sinkuxa sukaxa waysuñaxa asta ukhamaraki ukaxa: mä ilurini, mä wanurini, asta yuntani, ukhamawa ukaxa.

(...) Nakiya isthapiyiritxa, uka asintaya ukhamaru tukuyataynaxa, asintachitaynaxaya. Tuminkumpi sawarumpikiya, janiwa qapt'asiña utjkiti. Ukhamanawa. Chikutini, chikutikiya thuquyaxkixi jilaqatanakaxa, ukaxa mayurtumu sata, ukaxa kawalluta.

Ukhamxaya jisk'anakxa ant'awaychituxa tatapaxa. Nayakipuniya uywarstsa, mayniri phuchitaxa ususirita ukxa q'pxarurita, tata!..., ukhamxaya jiwawaychi chacha. Ukjata, liju kunjamraki jichhaxa annaqä, sas; maya qapuña katta, jalsuta jalantkama, liju... Ukata kumunajaruwa

kut'xta. Yapu asta ukhamaraki phat'aki phat'a, amparampikiya. Ukata achuyasta, ukata ch'uñsa uñt'ta.

THOA, Mujer y resistencia comunitaria, 1986. Marta colque, 75 maranjamawa. *Phajchani Molino.*

LA MUJER EN LA HACIENDA

Al pedirme la mano mi marido me trajo a esos lados. Sin conocernos nos hemos casado. De noche cualquier persona se hunde. Así me sacaron por mera palabra. A mí me habían criado mis tíos y mi abuelo. Les dieron de beber y ya me casaron, mis tíos me entregaron. Me llevaron a *Pajchani Molino*, que resultó ser una hacienda grande.

En la comunidad no había exceso de trabajo. Lo que hacíamos era para nosotros. Hacíamos las chacras entre todos, familia por familia. Como una gran familia todos merendábamos en la misma pampa, cocinando en ollas grandes. Siempre fue así desde fiesta cocinábamos juntos y comíamos entre todos. Íbamos a una pampa llena de pasto. Yo llevaba la olla y ahí comían, bebían.

En la hacienda, no. Había mucho trabajo. Casi nos quedábamos sin ropa. Para ellos no más, para la hacienda no más algo, lavábamos la ropa sucia, si había tiempo. Así era. Ya a la cinco de la madrugada había que ir por abono. Yo acostumbraba ir cargada con tres meriendas en la espalda, con mi hijo encima del bulto y la pequeña en los brazos. Por poco no me caía en el agua. Así había que ir a dar toda la vuelta por la pampa donde estaban los hombres. Los sitios de pastoreo era como siete u ocho, de ahí sacábamos el abono. La trilla era igual: se iba a la primera luz chacra por chacra. Había que ir hasta la chacra donde estaban apilando el grano. Para todo había que empaquetar merienda. Para abonar, igual. Para arar, también, a las cinco había que terminar un surco: uno ponía la semilla, otro el abono, otro con la yunta. Así era.

(...) Yo sola era la que vestía (hacía ropa). Porque la hacienda acababa rápido con la ropa. Era toda una hacienda. Sólo sábados y domingo (teníamos libre). Ni había tiempo de hilar. Así era. Con chicote, a puro chicote nos hacían bailar los *jilaqata* (capataces). Y el que llamaba mayordomo a caballo.

A estos, así chiquitos me los ha dejado su padre. Yo sola los he criado. Cuando recién había dado a luz a una de mis hijas y la cargaba en la espalda, ¡Dios!... mi marido ha muerto. Yo decía: *Ahora, ¿cómo los voy a criar?* Empecé a hilar, empecé a tejer desde el alba hasta al anochecer... Luego he regresado a mi comunidad. En la chacra, cava que cava, sólo con mis manos he hecho producir, he visto mi *ch'uñu* (...).

***THOA* Mujer y resistencia comunitaria**, 1986. Marta Colque, 75 años. *Pajchani, Molino.*

XVI. EL IDIOMA AYMARA

Los estudios científicos respecto al idioma aymara son recientes en comparación a su antigüedad uso y vigencia tanto en el Perú, Bolivia como en parte de Chile y Argentina. Ahora si podemos afirmar que, se trata de una lengua que se debate al mismo tiempo en medio de una verdadera crisis, asedio, defensa y relativo desarrollo.

Durante la colonia y la República no ha sido tratado como parte de nuestra personalidad plural y colectiva. Sin embargo, debido al influjo de las ciencias sociales y lingüística, recién aparece una especie de reconocimiento, aunque tardío, respecto a su validez, presencia y proyección aunque un tanto incierta.

Hoy día ya se puede hablar de lingüistas que tienen un gran dominio y conocimiento del aymara. No cabe duda que Martha Hardman, Lucy Brigg, Juan de Dios Yapita, Juana Vásquez, Rodolfo Cerrón Palomino y Alfredo Torero, le han dado consistencia y permitido a la vez que, los aymaras puedan escribir y expresarse a través de textos impresos.

Consideramos que es importante leer el testimonio suscrito por Juan Francisco Deza Galindo, pues trasunta toda la ideología que contenía la pedagogía oficial, una educación de orden paternalista, pero sin contenido ideológico, capaz de formar a la persona para que transforme su realidad.

Aparece con nitidez la presencia del gran maestro peruano Julián Palacios Ríos, se recupera para la historia de la cultura aymara la figura de Manuel Z. Camacho, quien en las paredes de su vivienda en *Utawilaya,* convertidas en pizarras empezó a enseñar a leer y escribir a los niños aymaras, a partir de 1910, época en que estaba prohibido que tuvieron acceso a la lectura y escritura precisamente para que nunca reclamaran sus derechos civiles y ciudadanos.

DIVISIÓN DEL MUNDO: LAS LENGUAS

De las lenguas que estaban sujetas al imperio del Incas.

Diego de Molina.

El tronco, y progenitor de las gentes deste Reino y de quien se cuenta en sus fábulas que procedieron los incas, fué *Manco Cápac*: dicen algunos que este Rey salió con su familia de la cueva de *Pacari Tampu,* habiéndose escapado del diluvio por mandado del *Cámac*, pues el Hacedor, o criador; y el poderío desde el Reino vino a dar por sucesión en el poderoso inca, quien tuvo por su corte y cabeza de su Reino al Cusco, y sujetó cuatro suyos como pequeños Reinos; que fueron *Collasuyu, Chinchaysuyu, Antisuyu, Cuntisuyu,* a los cuales mandó supiesen la lengua de su corte del Cusco, por ser diferente la de cada nación.

Colla Suyu

Este Reino cae entre el Cusco y Potosí, los *Collas* gente muy estimada, y querida del Inca por estar fundados los sumptuosos edificios de *Tiaguanacu* en el riñón de los collas, y tener por su tradición, que en ellos hizo el *Cámac* todas las cosas; por lo cual le hicieron los gigantes aquellos grandiosos edificios, y duran hasta hoy. La lengua materna de estos, es la aymara, en cuya imprenta gastaron en Roma los impresores muchas aes: la general es poco usada entre ellos, y ésta sólo corre en *Chuqui apu*, y otros lugares con quien comunica, y con los del Cusco y su comarca.

Chinchay Suyu

Esta provincia es desde *Guamanga* hasta más delante de Quito, donde se incluyen cuatro obispados, y aunque en algunas partes usan la lengua materna, como son los valles de *Truxillo*, Lima, *Chachapuyas, Guamachuco, Conchucos*, con todo, saben la general: los de los valles saben la española porque comunicaron de ordinario con los chapetones; estos son los pescadores y olmos que hablan su materna y no la general, aunque se les entiende algo. Los de Quito y su partido, la corrompen ya con letras de más, ya con letras de manos. *Guánuco* con todo su distrito y el arzobispado de los Reyes, aunque hablan la del Cusco, les falta en mucho la congruencia y en muchas cossas diferencian a la cortesana del Cusco.

Anti Suyu

Esta provincia se incluye debajo de los cuatro *suyos*, porque son los Andes del Cusco, y la travesía de Chile, Sancta Cruz de la Sierra, *Chiriguanaos, Xexenes, Tinganeses, Payansos, Guatahucuis* de *Guanaco, Tabalosos* y *Motilones* de *Chachapuyas, Pixaos*, y *Maynas* del Reino, y los más del Nuevo Reino de Granada, que por ser gente belicosa, y montuosa está lo más por conquistar, que aun que temblaban del poder del Inca, y le ofrecían oro, y cossas de estima, coca, y plumería de diversos pájaros para los sacrificios, y adoraciones, mas no le reconocían, ni pagaban tributo, sino solamente los que estaban cercanos a los nuestros, que los más son ya xpianos y siruen de fronterizos y saben algo de la española, por la comunicación de los nuestros, y la materna dellos es obscura, y como son muchas naciones, y Reinos distinctos, son varias las lenguas.

Cunti Suyu

Estos servían al inca de *mitmas* para otras prouincias donde los transponían para seguridad de los demás, señal de fidelidad. Los *cuntisuyus* de Arequipa, y los *cuntisuyus* del Cusco hablan la lengua Aimara de los *collasuyus*, y no ignoran la general. También se advierte que por todas las partes y lugares que el inga había de pasar, y hacer noche cuyos caminos reales están en pie hasta nuestros tiempos, trillados cerros, y riscos, plantados con lossas, y pedrería, y casas de soberbia cantería, que de un día para otro hacían por la suma de indios conque trabajan, estos están desde el Cusco hasta el Reino en que están los *tampus* reales; los que asistían en estos lugares y guardaban los depósitos del inca, de sus regalos y vestidos, los cumbis y plumería, sabían la lengua del inca, por ser fuerca saberla, so pena de castigo, para dar racón de cada cossa; y por estos la sabían también los cercanos, como ve verifica no saberla los que estaban remotos, porque como no hauía de passar el inga por sus cassas no se les daba mucho de aprenderla, que como hijos del miedo hacen por algo que sea de virtud.

Molina 1928: 208-210.

JAQI ARU: LA LENGUA HUMANA

Marta James Hardman.

La lengua aymara es miembro de la familia jaqi, una familia linguüística que tenía antaño amplia extensión en la región andina que, se encuentra reducida a tres lenguas: Jaqaru y kawki, en la serranía de Lima en el Perú, y la lengua aymara, en la amplia extensión hasta hoy en el sur, por Tacna, Moquegua, y Puno en el Perú; por el norte de Chile, en Bolivia, donde es la lengua materna de un tercio de la población (Briggs 1979, Hardman 1981, Yapita y Vásquez 1975, y en impresión).

La lengua aymara, como todas las lenguas jaqis, es del tipo que a veces de dice *inflecsivo,* es decir, tiene muchas desinencias o sufijos y las palabras suelen ser largas. De los sufijos hay muchos. La sufijación en aymara es rica y variada, ofrece a los habitantes un tesoro de recursos lingüísticos, los cuales se explotan en forma extensiva. Quienes pueden jugar, utilizar y manipular los recursos de su lengua bien y en forma efectiva reciben la estimación y la aprobación de las demás personas.

Según la situación, y tomando en cuenta que la primera responsabilidad es observar siempre lo debido en cuento al respeto a las personas, se aprecia mucho el poder hablar con elegancia, con humor, con alusión, con juegos de palabras, con metáforas y condimentado. Por otra parte, el hablar mal se sanciona en forma negativa porque se considera manifestación de pereza, de mala voluntad o de falta de respeto a las personas. Lo de hablar mal puede incluir usar frases cortas, con las palabras cortas y, sobre todo, el poner al lado los *postulados lingüísticos* de que hablaremos más abajo.

La importancia del rol que juega el lenguaje dentro de la cultura aymara no es cosa esotérica, sino una realidad concreta en las interacciones de otros con la gente aymara: éstos tienen reputación de taciturnos. Pero en gran parte tienen tal reputación esta gente tan locuaz porque a quien no sepa hablar bien hay que aplicarle sanción, es decir, cortarle la conversación. Por el estereotipo que existe, tenemos que suponer que de entre los españoles (entre otros) muy pocos sabían hablar bien.

Jaqi arü – Lengua Humana.

Hoy en día la lengua aymara es una lengua de las llanuras de los Andes, por las riberas del lago Titicaca, hacia el sur, En Bolivia, hasta el salar de *Uyuni* y el lago Poopó por algunos valles, tanto al este boliviano como hacia el oeste y por el sur por el Perú y por el norte de Chile. Como hemos dicho, la lengua aymara es miembro de la familia lingüística denominada *jaqi*. Hoy en día tres lenguajes de esta familia todavía se hablan en los Andes: el *jaqaru*, el *Kawki* y el aymara. Actualmente las primeras dos lenguas tienen un reducido número de hablantes en las serranías del Departamento de Lima, en el Perú. A principios de este siglo esta familia lingüística teníamos amplia extensión dentro del Departamento de Lima mismo, por lo menos hasta Canta y por muchos pueblos en la provincia de *Yauyos*. Si miramos en las épocas más remotas podemos reconstruir una extensión mucho más amplia: hacia el norte, por lo menos hasta Cajamarca, y en la época del horizonte *Wari*, por todos los Andes como lengua de intercambio comercial.

Hoy en día, entonces, aunque el aymara sea la segunda lengua andina en número de hablantes y en extensión geográfica, es, de todos modos, sólo un saldo de lo que era en épocas anteriores.

Jaqi aru, el título de este ensayo, es ligeramente *lengua humana, jaqi gente humano, aru lengua*. Hay partes de la nación aymara donde no la llaman aymara, sino *jaqi aru*. Y muchos jóvenes que hoy en día la llaman aymara indican que sus abuelos decían *jaqi aru*.

El origen de la palabra aymara como nombre de la gente y de la lengua es oscuro, pero hay una posible etimología. En la lengua hermana, que no tiene otro nombre sino *jaqaru* (lengua humana) sí existe el vocablo aymara; quiere decir *haragán, ocioso*. Se aplica sobre todo en insulto entre jóvenes cuando se enamoran. *Ocioso* en el aymara jayra, mientras en jaqaru jayra es *bailar*, lo que es *t'uquña* en aymara.

Entre la familia *jaqi* el trabajo y el baile son, quizá, los dos conceptos de más alta valoración. Son los conceptos que más fuerte reacción emocional pueden evocar en la gente.

De ahí no es difícil imaginar que entre dos grupos que se hablan en forma mutuamente inteligible, y dada también la organización de *Alasaya* y *Masaya* (Murra, 1968' Sherbondy, 1982) —los barrios de arriba y de abajo, que siempre son rivales— lo que empezara como apodo de un grupo al otro terminara como nombre, perdiendo en la trayectoria del tiempo su significado original —y todo significado fuera de lo de nombre— y de ahí se extendiera hasta incluir a un grupo mucho más grande.

Como indica el título de este ensayo, hay movimiento de recuperación entre jóvenes por lo pasado, para recuperar el sentido original y lo que fuera el nombre original de la lengua.

Dentro de este movimiento también es interesante la palabra aru. En la lengua hermana *jaqaru aru* es *lengua, palabra* y también *hablar*. En aymara actual es *lengua* o *palabra*, pero va acompañada con otro sustantivo que la modifica: *Jaqi aru, aymar aru, inklis aru, kastillan aru,* etc. *Hablar* ya es *parlaña*, préstamo del castellano. Más abajo hablaremos de la importancia del lenguaje en cuanto al concepto de humano; aquí lo anticipamos con el mismo verbo *hablar*.

Es precisamente en lo de las vocales donde más se hace la burla de quienes no hablen *bien el castellano*. Por ejemplo, a través de muchos años aparecía a diario en los periódicos de Lima un chiste intitulado *Serrucho*, donde uno de la sierra dice por ejemplo, *a los mochachus de tu barrio les deje qui te habías idu...* Los sistemas son diferentes, y sólo se podrá tener maestría sobre ambos sistemas si es que se puede saber que los dos sistemas no son lo mismo y en qué consisten las diferencias. Así argumentan, con conocimiento de causa, los tres autores aymara citados.

Las peleas del alfabeto tienen mucho que ver con la educación, como explicaremos más abajo. Las controversias no encuentran fin todavía, pero como dice Layme:

Si hoy se sigue discutiendo diversos alfabetos es porque ellos no pudieron estructurar un alfabeto para las lenguas nativas durante aproximadamente más de tres siglos y medio. Por ello un aymara–hablante creó el sistema fonémico a base de los tantos alfabetos de la Colonia y la República; para poner fin a esta anarquía de sistemas para las lenguas nativas (Layme. 1980:19).

Entonces el alfabeto aymara tiene 26 consonantes, tres vocales y alargación vocálica, para un total de 32 en la lista: a ä ch" ch' i ï j K K" l ll m n ñ p p" p' q' r s t t" t' u ü w x y.

(.....)

Aymaranakax iyawsañasaw aymaranakan aski luratapparux, yaq' anakax janis iyawskpan (Layme, 1980:8).

Los aymara debemos aceptar lo que ha hecho la gente de habla aymara, aunque no lo acepten *personas de afuera*.

Para los españoles, el aymara no era habla de *cristiano*. Y cristiano equivalía para ellos *hombre* (no *mujer*, porque la mujer no valía tanto entre los españoles). La gente aymara, al encontrarse ante este prejuicio , denegó su propio verbo aruña a las formas de hablar que son menos que humanas (malentendiendo *hombre* por *humano*) y adoptó *parlaña*, palabra ya perdida en el mismo castellano. *Aruña* ya es el canto del gallo, o si no, agregando sufijos puede ser, por ejemplo *renegar*, reñir es *arusiña*.

Así que una publicación aymara salida en los últimos años tenía como su lema al principio:

Parla*kkipasipxañanakasakipunirakispawa*

Después de los primeros números noté que se había cambiado, involucrando el mismo impulso de ratificación al valor de la lengua ancestral que vemos en el título de este ensayo, a lo siguiente:

Aru*skipasipxañanakasakipunirakïspawa*

Yo sé que es deseable y obligación de todos, también ustedes, que nos comuniquemos.

Xavier Albó, 1988: 155-164.

LA COMUNICACIÓN ENTRE LOS ABORÍGENES AYMARAS. ALFABETIZACION, CATELLANIZACIÓN Y EDUCACIÓN BILINGÜE

La escritura en el altiplano a través de la historia.

Francisco Deza Galindo

El aborigen aymara mediante las pinturas rupestres de las cuevas de *Kututu, Pallqa, Qallucha, Qallura, Qampa y Tukunta* situadas en el distrito de *Pisacona* y las de la gruta de *Qillqatani* en *Chichillapi* distrito de *Masocruz,* nos ha dejado datos primigenios en lo que puede considerarse como el primer capítulo de la historia de esta parte de nuestro territorio haciéndonos conocer, cómo realizaban sus cacerías, qué animales originarios existían, qué ritos practicaban y cuáles costumbres tenían; luego, gracias a figuras humanas, de animales, de cosas y de misteriosos signos esculpidos en piedra en las construcciones megalíticas de *Pukara, Taraco, Tiahuanaco, Sillustani* y otras, nos refieren el grado de adelanto que habían alcanzado en arquitectura, escultura y astronomía; y por último, en las tumbas y restos arqueológicos desparramados en todo el altiplano, utilizando figuras y trazos geométricos grabados en rocas y reproducidos en los adornos o *saltas* de los tejidos, en las decoraciones de los aríbalos, de las tinajas y de la alfarería de uso común, nos han dejado mensajes que aún no han sido descifrados. En las lenguas aymara y quechua existe la palabra *qillqa* que significa escritura y en el aymara, la arcaica *ulliña* que significa leer, pero debemos admitir que no poseyendo alfabeto, la escritura que tenían era solamente ideográfica.

Durante la conquista, las lenguas aymara y quechua de Puno llegaron recién a escribirse en diciembre de 1533, cuando los españoles Diego de Agüero y Pedro Martínez de Morguer arribaron por primera vez al altiplano del Titicaca y tuvieron que anotar los nombre nativos de las personas, lugares y cosas, utilizando el alfabeto castellano.

Durante el coloniaje los misioneros católicos desarrollaron abnegada labor de catequización aún en comunidades asentadas en lugares lejanos y desconocidos; el primero en arribar al altiplano en 1534, fue el dominico Fray Tomás de San Martín que durante su corta permanencia en Juli, de paso de Potosí, dispuso destruir los cinco adoratorios indígenas ordenando sustituirlos por templos católicos. Al poco tiempo llegaron a Juli, misioneros de la Compañía de Jesús que aprendieron no sólo a hablar

sino a escribir el aymara, empleando el alfabeto castellano. Este grupo de misioneros jesuitas tradujeron al aymara, el catecismo, devocionarios, sermones y colaboraron en la reimpresión que se hizo en Lima en 1584, en la imprenta de Antonio Ricardo, del incunable trilingüe castellano, quechua, aymara de 774 páginas titulado *Catecismo del Concilio de Lima o Catecismo de Indios,* cuyo único ejemplar se encuentra en la Biblioteca Diocesana de Cuenca – España. En esta época adquirieran celebridad los jesuitas Ludovico Bertonio y Diego Torres Rubio, por publicar el primero en 1603 y 1612, *El Arte Breve de la Lengua Aymara* y el *Vocabulario de la Lengua Aymara* y el segundo en 1616, el *Arte de la Lengua* Aymara.

En la época de la independencia ajusticiados, Túpac Amaru y Micaela Bastidas en el Cusco; Tupac Catari y Bartolina Sisa en Peñas y la Paz; y Pedro Vilcapasa en Azángaro; fueron proscritos que quechua y el aymara en sus formas escrita y oral por considerarlas como el nervio y la médula de la rebelión indígena en 1781 quedando ambas lenguas desde entonces, en recesión.

Durante los primeros decenios de la república, decayó el interés por las lenguas nativas y sólo esporádicamente investigadores extranjeros escribieron interesantes estudios de inglés, francés o alemán, varios de los cuales, aún no han sido traducidos. En lo referente a la lengua aymara, destacan Honorio Mossi (1862), Ernest W. Middendorf (1891), Max Hule (1902) y Clements Robert Markhan (1907). En esa época merece especial mención, el grupo de misioneros franciscanos FIDE que en 1905 publicaron, el *Vocabulario Políglota Incaico* con cuatro variedades del quechua y una del aymara.

La alfabetización, castellanización y educación bilingüe durante el presente siglo en Puno.

La alfabetización, la castellanización y la educación bilingüe en el departamento de Puno, han seguido un proceso que habiéndose iniciado junto con el presente siglo, aún continúa.

En 1901, el indígena Manuel Allqa Camacho conocido como Manuel Z. Camacho o simplemente Camacho, a su regreso de Chile y cuando aún no se pensaba crear escuelas en el campo, fundó en su casa de *Utawilaya* la primera escuela rural en el departamento para enseñar a sus paisanos de toda edad, a leer, escribir y hablar el castellano; a mejorar sus hábitos de vida, pasajes de la Biblia y además, a curar sus dolencias en base a lo que había aprendido, siendo topiquero en el hospital Dos de Mayo de Lima. Los párrocos, hacendados y vecinos de *Ácora y Chucuito* al no encontrar fundamento para prohibir la inverosímil labor de Camacho, lo vincularon con la sublevación de indios que en 1901 se

produjo en Pomata, logrando encarcelarlo durante dos años hasta que debido a las gestiones del mayor Teodomiro Gutiérrez Cuevas – *Rumi Maqui* y Manuel González Prada que asumieron la defensa de los indígenas, la Corte Suprema absolvió en 1903 a todos los procesados del alzamiento de Pomata. Libre Camacho, reinició sus labores en *Utawilaya* a la vez que insistió ante sus amigos los *Adventistas del Sétimo Día*, para que establecieran una misión en *Platería*. En 1906 enviaron al pastor Albino Allen para que informara y éste, aquilatando la importancia de la obra entre los aymaras, propuso ante la Junta de la Unión Sudamericana y traslado a Puno del pionero de la labor evangelizadora Ferdinand Stahl que se encontraba en Bolivia, obteniendo que en 1910 fuese trasladado este misionero a *Platería*. La labor alfabetizadora de Camacho y los servicios médicos, sociales y religiosos de Stahl y su familia, obtuvieron en tres años una patética transformación de los nativos de la zona que habían olvidado la coca, el alcohol y las fiestas religiosas; que vivían aseados,, que pintaban sus casas y concurrían a la escuela y a los servicios religiosos concitando la protesta de los negocian-tes, hacendados y vecinos que el 3 de marzo de 1913, encabezados por el obispo de Puno Valentín Ampuero, fueron a *Platería* a desbaratar la obra de Stahl y de Camacho y al no encontrarlos, rompieron las puertas de sus viviendas, destrozaron los muebles y ante la negativa de los indígenas a arrodillarse delante del obispo y besarle la mano, éste ordenó maniatarlos y conducirlos presos. Enterado Camacho dio alcance al obispo y le echó en cara su mal proceder siendo también apresado y conducido junto con los demás, a Chucuito y al día siguiente a Puno donde quedaron encarcelados. Los periódicos *La Unión* y *El Siglo* de Puno, *El Comercio* y periódicos de todo el país, enjuiciaron los hechos generando una corriente de opinión a favor de la libertad de creencias y de conciencia; en Lima, entre otros, el Presidente de la *Asociación Pro Indígena* y director del periódico *La Autonomía,* Pedro Zulen y en Puno el V.M. de la *Logia Masónica Cuna de los Incas N° 39*, doctor Isaac Deza Barrantes, éste enjuicio al obispo por abuso de autoridad, usurpación de funciones y violación de domicilio consiguiendo que la Corte Superior lo condenara la prisión pero como éste apeló a la Corte Suprema, Camacho tuvo que viajar a Lima donde el doctor Santiago Giraldo logró que el Congreso de la República se ocupara del asunto y que la Corte Suprema sentenciara a la pena de cárcel al obispo quien para eludir la condena viajó a Roma. La importancia de estos hechos escriban primero, en que la labor alfabetizadora y culturizadora iniciada por Camacho, se expandió por todo el departamento a través de las escuelas adventistas sostenidas por los propios indígenas y con maestros salidos de sus mismas comunidades; luego, lo más trascendental, que los hechos iniciados por un indígena

puneño culminaron el 11 de noviembre de 1915, con la modificación por el Congreso del artículo cuarto de la Constitución del Perú, reconociendo la libertad de cultos en nuestro país.

En 1905, siendo presidente del Perú don José Pardo y Barreda se dio la ley que declaró obligatoria y gratuita la educación elemental, iniciándose la alfabetización y castellanización compulsiva de los aborígenes, con la creación de las escuelas rurales en las que se enseñaba a leer y escribir el castellano y se prohibía el uso de la lengua materna del alumno, en el aula. Las primeras escuelas rurales en el departamento de Puno fueron las de *Cota y Pallalla*, creadas en contraposición a las escuelas adventistas que ya existían en esos lugares y siguiendo esta norma, se expandieron las escuelas adventistas y las fiscales en las comunidades aymaras y quechuas y después, a partir de los años cuarenta y por razones políticas, las escuelas fiscales rurales fueron incrementadas por todos los gobiernos, hasta llegar al punto de saturación.

En 1905 los misioneros franciscanos de los Colegios de Propaganda FIDE DEL PERU publicaron el *Vocabulario Políglota Incaico,* con voces del castellano y de las variedades del quechua del Cusco, Ayacucho, Junín y Ancash y del aymara.

En 1910, Carlos Rey de Castro, delegado del Perú ante el Congreso Científico Internacional Americano de Buenos Aires, presentó una ponencia titulada *Los idiomas primitivos de América,* cuyas cinco conclusiones publicadas en un folleto, impactaron entre los indigenistas y estudiosos, originando encendidos debates a nivel nacional. Con este motivo surgió en Puno, el anhelo de escribir el quechua y el aymara, sólo que cada uno ideaba su propio alfabeto, introduciendo confusión y desconcierto, en la ortografía de ambas lenguas.

En 1914, el entonces alumno de la Escuela Normal de Lima señor Julián Palacios Ríos, fundó en dicho centro de estudios, la Academia Quechua – Aymara instando a los futuros maestros que hablaban dichas lenguas, a idear un alfabeto para escribirlas. En ese mismo año el señor Francisco Chuquihuanca Ayullo, quechuista, asesorado por el señor Julián Palacios, aymarista, dio a luz en el número 5 de la revista *La Escuela Moderna* el *Alfabeto Syentifico Qeshwa-Aymara* o *alfabeto inka* de 37 letras, de las que cinco vocales y diecisiete consonantes eran comunes al castellano, al aymara y al quechua; cinco vocales fuertemente espiradas y diez consonantes eran propias sólo del quechua y del aymara, quedando suprimidas, las consonantes H-C-V-X-Z del alfabeto castellano. Con este alfabeto se podía escribir el quechua, el aymara y el castellano con orografía modificada o sea, adaptada al *alfabeto inka.*

Para valorar los alcances del *alfabeto inka*, transcribimos a continuación seis reglas ortográfico-prosódicas aplicables al quechua, al aymara y al castellano latinoamericano escrito, con las innovaciones propuestas por Chuquihuanca Ayulo.

1. El kada sílaba no puede aber más de una bokal.
2. El número de sílabas de una palabra se kwenta por el número de sus bokales.
3. No ay letras mudas.
4. No ay en el alfabeto INKA las letras H-C-V-X-Z del kastellano.
5. Toda palabra se eskribe komo se pronunsia.
6. Las palabras grabes o sea las ke tyenen el asento tóniko en la penúltima sílaba, no lleban pintado el asento, pero sí, las agudas y esdrújulas en la bokal respejtiba.

El alfabeto INKA, es el primer alfabeto serio para escribir el quechua y el aymara y como tal, el que ha servido de paradigma a todos los alfabetos propuestos desde entonces hasta ahora, para escribir las lenguas nativas no sólo en Puno, sino en todo el país.

En 1932, el profesor señor Julián Palacios publicó el *Cancionero Andino para Niños Indios*, en castellano, quechua y aymara utilizando el *alfabeto inka*. El cancionero tuvo amplia difusión en las escuelas quechuas y aymaras del Departamento de Puno.

En 1933, en Juliaca, Manuel Núñez Butrón fundó el periódico eventual *Runa sonqo* como complemento a la labor de sanidad rural que con gran éxito, desarrollo a través de la organización *Rijch'ari,* en la provincia de San Román. El periódico *Runa sonqo* al tener como lema: *El que sabe, debe enseñar a leer al que no sabe*, introdujo un procedimiento novedoso para enseñar a los campesinos quechuas que aspiraban a leer dicho periódico porque en él se publicaba los informes de los sanitarios *Rijch'aris*, los nacimientos, defunciones, enamoramientos, peticiones de mano, los *sirwinacuy,* casamientos, artículos sobre higiene, en contra de los vicios, manera de prevenir y curar algunas enfermedades, etc. Algunos de los cuales se publicaba en forma bilingüe, contribuyendo en forma original, a la alfabetización de los indígenas de la provincia de San Román.

El 16 de junio de 1935, los profesores Julián Palacios R., Francisco Deza Galindo, Nora Luz Díaz de Deza, Maximiana Molina Galindo y Anselmo Molleapasa Coello, fundaron la Academia de las Lenguas

Aymara y Quechua de Puno acordando elaborar antes que todo, un alfabeto que llegue a unificar la caótica escritura de las lenguas nativas. Elegido el profesor Palacios como director, propuso adoptar el *alfabeto inka*, pero los otros miembros opinaron que sería mejor componer un alfabeto fonético.

En junio de 1939, los profesores Palacios, Deza y Molleapasa fueron nombrados como miembros de la Primera Brigada de Culturización Indígena y a los tres meses de estos nombramientos, Palacios fue ascendido a inspector de las *Brigadas de Culturización Indígena del Perú* asumiendo el profesor Deza, el cargo de jefe de la *Primera Brigada de Culturización Indígena.*

En 1940, los miembros de la Primera Brigada de Culturización Indígena, *publicaron la* Cartilla de Divulgación del Alfabeto quechua–aymara, *de 32 signos para difundir el alfabeto fonético que había elaborado, imprimiendo con este alfabeto, lección bilingüe castellano-quechua y castellano-aymara que junto con la cartilla, fueron distribuidos gratuita y profusamente en todo el departamento.*

Ese mismo años de 1940 el jefe de la *Primera Brigada de Culturización Indígena*, para demostrar que es posible alfabetizar y castellanizar a los niños indígenas enseñándoles simultáneamente a leer y escribir su lengua materna y el castellano, fundó la escuela de *Uxirani* encargando su conducción a la profesora María Asunción Galindo.

De 1940 a 1947 el profesor Deza asumió la dirección de la Academia de la Lengua Aymara y Quechua de Puno.

En 1941, los profesores Deza y Molleapasa evaluaron la experiencia realizada en Ojherani comprobando aquello que hay había presentido, que el alfabeto fonético de la Primera Brigada, sólo servía para alfabetizar a los niños de habla nativa más no, para castellanizarlos.

En 1943, después de estudiar y consultar con los campesinos que habiendo estado en la escuela podían realizar anotaciones en quechua o aymara y también, con estudiosos de las lenguas nativas, el jefe y el auxiliar de la brigada tomando como base el alfabeto del castellano compusieron el alfabeto bilingüe de 32 signos con el que se podía escribir el aymara y el quechua de Puno y creyeron que se podía también castellanizar al niño aborigen.

En 1944, suprimidas las brigadas por gestión de los latifundistas que motejaban a sus miembros como soliviantadores de los indígenas, el jefe de la *Primera Brigada de Culturización Indígena* fue nombrado como jefe de la *Brigada de Alfabetización* con sede en Puno, con la obligación de dirigir la

campaña en todo el departamento; desde este cargo, uno de sus logros a favor de la alfabetización, fue la de agregar al alfabeto bilingüe aymara y quechua de Puno de 32 signos, las ocho letras que representan a los ocho sonidos peculiares del castellano, obteniendo el alfabeto trilingüe DE 40 signos que posibilita escribir el castellano, el aymara y el quechua de Puno, sin afectar en lo mínimo, las respectivas reglas ortográficas de estas tres lenguas. En un amplio informe presentado al Ministerio de Educación, el Jefe de la Brigada de Alfabetización del departamento de Puno, fundamentó la conveniencia de adoptar el alfabeto trilingüe en todas las escuelas del departamento.

En este mismo año de 1944, se expidió la R.S. creando la Escuela de Experimentación Educacional de *Uxirani* nombrándose por R.M. como directora, a la profesora María Asunción Galindo y como auxiliar, a la profesora Nora Luz Díaz de Deza quienes utilizaron en la experimentación con positivos resultados, el *alfabeto trilingüe.*

En 1945, tuvieron lugar los siguientes sucesos:

El 31 de marzo, el jefe de la *Brigada de Alfabetización* fue nombrado como jefe de la *Colonia Indígena de Trabajos Colectivos* de Vilquechico, dependencia del Ministerio de Fomento; en este cargo el profesor Deza, para comprobar la eficacia del alfabeto trilingüe en la alfabetización de adultos, estableció anexa a la colonia textil, una sección vespertina de alfabetización en la que las obreras y obreros analfabetos, aprendieron a leer y escribir correctamente el aymara y el castellano, utilizando el alfabeto trilingüe.

El 24 de junio, Deza Galindo en la parte aymara y Molleapasa Coello en la parte quechua, publicaron el *Vocabulario Trilingüe Castellano, Quechua y* Aymara, presentando a consideración de los indígenas alfabetizados y de los estudiosos mestizos, el alfabeto trilingüe de 40 letras con el que se puede escribir, las tres lenguas que se hablan en el departamento de Puno.

Del 17 al 23 de diciembre, se realizó la Conferencia de Educación Rural de *Huarisata* con la participación de 20 educadores, doce bolivianos y ocho peruanos entre los que estaba el jefe de la Colonia Indígena de Trabajos Colectivos de *Viquechico.* En esta conferencia que se realizó en cumplimiento del Convenio de Arequipa firmado por los ministros de educación doctor Luis E. Valcárcel del Perú y mayor Jorge Calero de Bolivia, se señaló para la educación primaria rural siete años de duración y se crearon, las constelaciones de escuelas rurales o *Núcleos Escolares Campesinos* para la hoya del Titicaca Peruano boliviano.

En 1946, Consuelo vda. de Torres Luna, publicó dos libros inéditos de Alfonso Torres Luna titulados *Libro Segundo para Maestros Rurales*; uno, en castellano quechua y otro, en castellano aymara escritos con un alfabeto aymara quechua de 25 letras con similar contenido; en ellos el autor relata los diez Mandamientos de la Ley de Dios, y temas sobre educación moral y cívica, geografía e historia del Perú.

Ese mismo año, con la finalidad de verificar los resultados obtenidos en la escuela de Uxirani, el servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación –SECPANE– y el Instituto Lingüístico de Verano ILV., realizaron durante los meses de octubre y noviembre, la experiencia de enseñar a leer y escribir en lengua materna, en la comunidad aymara de *Camacani*, a cargo de Jorge Alberto Paniagua Daniels.

En 1947, El jefe de la Colonia Indígena de Vilquechico profesor Deza, con retención de su cargo, fue nombrado como coordinador general de los *Núcleos Escolares Campesinos* de Puno y Cusco y conjuntamente con él, Jorge Alberto Paniagua, fue nombrado como coordinador de la *Enseñanza de la Lectura en Lenguas Nativas,* a fin de que ambos, orienten la organización de los 12 N.E.C de la hoya del Titicaca y de los 4 N.E.C. de la cuenca del *Vilcanota* e investiguen la posibilidad de implementar la educación bilingüe en los *Núcleos Escolares Campesinos.*

De 1957 a 1959, los miembros de la Academia de las Lenguas Aymara y Quechua de Puno, teniendo en cuenta que la alfabetización, castellanización y aculturación del aborigen de toda edad no sólo se consigue enseñándole a leer y escribir, sino fundamentalmente culturizandolo, transmitiéndole conocimientos básicos en castellano, quechua o aymara que le posibiliten solucionar sus problemas cotidianos, fundaron la *Radio Revista Semanal Trilingüe Pututu* que alcanzó gran sintonía entre los campesinos del departamento de Puno que para escucharla, adquirieron sus radio receptores transistores a pilas.

En 1961 el obispado de Puno y la congregación de padres Maryknoll organizaron las Escuelas Radiofónicas bajo la dirección del R.P. Roberto Kearns, con el objeto de proporcionar al campesino del departamento, nociones sobre moral cristiana, educación, salud, agricultura, ganadería, industrias caseras, higiene, etc. Mediante la radio transmisora *Onda azul,* y radiorreceptores de onda cautiva que entregaban a grupos de indígenas que presididos pro su respectivo promotor, se comprometían a reunirse en un local determinado de su comunidad, casa, escuela, iglesia, determinados días de 5 a 8 en las mañanas o en las noches, para atender las lecciones que se le ofrecían a través de la radio. Equipos de profesores aymaras y quechuas grababan las lecciones a transmitirse y aprovechaban

de la presencia de los promotores que frecuentemente los visitaban, para impartirles sugerencias relacionadas con el apoyo que debían ofrecer a los componentes de sus respectivos grupos. Las lecciones transmitidas en onda cautiva, podían ser captadas también por los campesinos que poseían receptores a pilas, cuyo uso se generalizó en el departamento en los años cincuenta, con motivo de la difusión de la radio revista *Pututu.*

En 1968, gracias al apoyo de la organización *CARITAS* funcionaron en algunas escuelas del campo, los jardines rurales para infantes de 3 a 7 años de edad, con los sugestivos nombres de *Wawa utas* y *Wawa wasis.* Estuvieron al margen de la organización oficial hasta 1972 en que el Ministerio de Educación, instauró el Programa Piloto de Educación Inicial no Escolarizada, patrocinando en este grado inicial el aprendizaje de la lengua castellana en concordancia, con lo dispuesto para toda la educación primaria en las escuelas rurales.

En 1975, mediante el Convenio Perú República Federal Alemana, se inició el *Proyecto Experimental de Educación Bilingüe Puno,* encargándose de su conducción, el Instituto de Investigación y Desarrollo INIDE, la Dirección Departamental de Educación de Puno y la Agencia de Cooperación Técnica de la República Federal Alemana GGTZ con sus equipos de coordinadores, asesores y especialistas. Luego de investigar la realidad social lingüística del altiplano, de capacitar al personal docente y de preparar los materiales indispensables, la experiencia comenzó con niños del primer grado de primaria y se fue ampliando durante quince años, hasta impartir la educación bilingüe en los seis grados de la primaria. Ahora, son los profesores de los niveles superiores del sistema educativo, colegios de educación secundaria, escuelas e institutos técnicos, universidades, etc. Los que tienen la oportunidad de valorar las ventajas que ostenten los alumnos que han cursado los seis grados de primaria en escuelas de educación bilingüe, así como las de los alumnos procedentes de escuelas rurales primarias de educación común. Al vencimiento del plazo estipulado en el Convenio, la educación bilingüe ha dejado de ser un simple proyecto experimental, convirtiéndose en un programa importante y esencial que será ejecutado a nivel nacional, por la Dirección de Educación Bilingüe, que sin duda, aprovechará los aspectos positivos de esta experimentación y no los soslayará, como ha sucedido con los obtenidos en el campo de la educación experimental bilingüe, realizados en las escuelas de *Uxirani, Camacani* y en la sección vespertina de alfabetización de la *Colonia Textil de Vilquechico* en el departamento de Puno y de otras también importantes, que han tenido lugar a nivel nacional.

La Primera Brigada de Culturización Indígena

Las Brigadas de Culturización Indígena fueron creadas, por D.S. de 09 de mayo de 1939 del Ministerio de Salud Pública, Trabajo y Previsión Social, a iniciativa del director de Asuntos Indígenas Juan Luis Mercado, para que culturicen a los aborígenes monolingües de Puno, Cusco, Ayacucho, Junín, Huaraz y Cajamarca en sus propias comunidades, utilizando sus respectivas lenguas nativas.

La *Primera Brigada de Culturización Indígena* cuyos integrantes pertenecían a la Academia de las Lenguas Aymara y Quechua de Puno, provistos de un potente equipo de altavoces iban a las concentraciones multitudinarias reunidas en plazas, mercados rurales, ferias pueblerinas, festividades religiosas y en locales escolares rurales, ofreciendo según los lugares, charlas en quechua o en aymara sobre historia patria, geografía del Perú, civismo, educación, puericultura, salud, higiene, alimentación, economía, agricultura, ganadería, industrias caseras, artesanía rural, etc.; en dichas charlas también se elogiaban los adelantos logrados hace milenios por los aymaras, al domesticar la llama y la papa, al construir andenes, waruwarus, canales de riego, fortalezas y *chullpas*; se les sugerían técnicas de la cultura occidental que por ser adaptables al medio rural, podían mejorar sus modos de vivir y trabajar. Al concluir cada actuación se distribuían cartillas y volantes bilingües en castellano aymara o castellano quechua que los indígenas que habían estado en la escuela, leían sorprendidos porque hasta entonces, habían creído que su lengua materna sólo se hablaba y no se escribía. En las comunidades a las que los miembros de la brigada eran invitados, permanecían varios días realizando visitas domiciliarias en las que lograban hacer levantar los fogones a conveniente altura, construir tarimas o poyos para que las camas fueran elevadas en relación al piso, hacer barrer las habitaciones, enlucir y pintar las paredes interiores y exteriores, limpiar los pozos; a los niños y adultos que accedían, se les recortaba el cabello, se les regalaba jaboncillos, peines, semilla de eucalipto, se les sugería reconstruir o construir andenes; y por último, durante estas visitas se realizaban encuestas acerca del alfabeto que utilizaba la brigada para escribir el aymara y el quechua, recogiendo valiosas sugerencias.

Concebida la idea de establecer dos escuelas experimentales para enseñar a los niños a leer y escribir una en aymara y otra en quechua, se buscó en las diferentes provincias del departamento a maestros que quisieran hacerse cargo de esta labor encontrando oposición cerrada, pues manifestaban que estaban convencidos de que el único medio para *civilizar al indígena e integrarlo a la nacionalidad*, era enseñarles a sus hijos a leer y

escribir en castellano y que pretender utilizar para ese fin el aymara o el quechua, era un tremendo disparate. Entre los maestros opositores, estuvieron algunos de prestigio como Daniel E. Velazco y Daniel Arteta, que desde el órgano del magisterio de la provincia de Chucuito *Unanchiri,* expresaron sus opiniones contrarias a la enseñanza de la lectura y escritura iniciales en lengua nativa.

Debido al parentesco con el jefe de la brigada, se ofrecieron para hacerse cargo de la experiencia en aymara, las maestras de las escuelas de *Pallalla, Yanaque* y *Chinchera,* María Asunción Galindo, Nora Luz Díaz de Deza y Maximiana Molina Galindo decidiéndose en reunión conjunta, que fuera la primera de las citadas quién de inmediato se puso en contacto con la comunidad de *Uxirani* que había sido designada, procediendo a capacitarse en el manejo del alfabeto fonético ideado por la primera brigada. Durante las vacaciones lectivas de 1939 los miembros de la brigada en compañía de la maestra Galindo, visitaron una a una las 57 casas de la quebrada de *Uxirani* encontrando a 48 niños de ambos sexos en edad escolar, luego con un grupo de ellos ensayaron durante varios días, el método que se emplearía en la enseñanza de la lectura y escritura en aymara vislumbrando el éxito que se obtendría. Durante 1949 la brigada logró que los indígenas edificaran una sala amplia destinada a múltiples usos entre ellos, el de servir de local escolar; que los padres de familia construyeran para sus hijos con los cajones de madera en los que se transportaba latas de kerosén, carpetas unipersonales; que un padre con casa frente al nuevo local se comprometiera a proporcionar vivienda a la maestra.

La experiencia se realizó con formalidad en los meses de enero y febrero de 1941 con resultados sorprendentes como lo testificaron entre otros, el señor Embajador de la República de México doctor Moisés Saenz, el Director de Asuntos Indígenas doctor Juan Luis Mercado; el Inspector de las Brigadas de Culturización Indígena profesor Julián Palacios Ríos y el director de la sección normal de San Carlos, Luis Rivarola, quien en compañía de los maestros del Cursillo de Capacitación y de los alumnos de dicha Sección Normal, presenciaron el dictado de una clase de lectura y escritura inicial en aymara.

En 1944 las Brigadas de Culturización fueron transferidas del Ministerio de Salud Pública, Trabajo y Previsión Social, al Ministerio de Educación, el que las convirtió en Brigadas de Alfabetización.

Conclusiones:

Hemos concluido este tema en este segundo tomo de la obra *Jaya mara aru*, y manifestamos:

1. La simple alfabetización y castellanización de los niños aymaras, no contribuye a resolver los problemas del aborigen; es necesario emprender simultáneamente, la culturización y capacitación integral de los comuneros y padres de familia, mediante la palabra expresada en su propia lengua.
2. El maestro rural se encontraba, como aún ahora lo está, desamparado; necesita de la colaboración de un equipo móvil, formado por maestros con evidente interés en los problemas rurales, que dominen las lenguas nativas y hayan demostrado adecuada capacitación pedagógica, a fin de que con la debida frecuencia, ayuden al maestro a solucionar los problemas escolares y capaciten y culturicen a los habitantes de las respectiva comunidad.
3. Si la maestra María Asunción Galindo, a pesar de su innata vocación magisterial y de su acendrado cariño por el indio aymara no hubiera contado en la escuela de *Uxirani,* con el asesoramiento permanente que le brindaron los miembros de la Primera Brigada de Culturización Indígena y los de la Academia de las Lenguas Aymara y Quechua de Puno, no habría alcanzado el éxito que obtuvo ni ascendido hasta la cima de la fama, como pionera de la educación bilingüe en el Perú.

La Escuela de Experimentación Educacional de Uxirani.

La Escuela de Experimentación Educacional de *Uxirani* fue creada por R.S. de 20 de marzo de 1944 para alfabetizar y castellanizar en clases diurnas, a los niños en edad escolar y en clases vespertinas, a adolescentes y adultos de ambos sexos; se les asignó dos plazas docentes en las que fueron nombradas las profesoras María Asunción Galindo como directora y Nora Luz Díaz de Deza como auxiliar, quienes además de tener que enfrentarse a la nueva modalidad de trabajo escolar bilingüe, tuvieron que hacer frente a la incomprensión y al escarnio de quienes en la ciudad y aún dentro del magisterio, ridiculizaban la enseñanza de la lectura y escritura en lengua nativa.

El 24 de abril de 1944 por R.D. 4415 se dio el reglamento que normaba las actividades de la escuela en cuyo art. 3 se disponía que en el primer año, se enseñara a leer y escribir en lengua nativa, en el segundo en castellano y aymara y en el tercero, exclusivamente en castellano. En la práctica y de conformidad con la metodología proyectada por la Brigada

de Alfabetización del departamento, se iniciaron la alfabetización, castellanización y culturización de los niños en forma simultánea reconociendo desde el primer año, la completa interdependencia de las lenguas castellana y aymara así como de las culturas occidental y nativa sin preeminencia de ninguna de ellas, sobre la otra.

Las labores se iniciaron en el local comunal. La brigada de alfabetización continuó las gestiones iniciadas en 1944 por la brigada de culturización para la construcción del local escolar las que culminaron con las transferencia a la escuela, de las tres *jaymas* que el Estado poseía en *Uxirani* y con la dación en 1947 de una partida de S/. 20,000.00 con la que se construyó en una de las *jaymas*, el local que comprendía aulas, taller, cocina, comedor, vivienda para el personal además de las parcelas destinadas a granja, huerto y jardín utilizándose las dos *jaymas* restantes, para chacra escolar. Oportunamente el Servicio Cooperativo Peruano Norteamericano de Educación SECPANE dotó a la escuela de herramientas para los trabajos de agricultura, vajilla y utensilios de cocina para el refectorio, máquinas de coser para el taller y el Ministerio de Educación, de mobiliario.

La directora del plantel perfeccionó el método de alfabetizar, castellanizar y culturizar a los niños aymaras el que quedó definido en 1948, con las siguientes características: el método consta de cuatro partes o fases, cada una corresponde a cuatro diferentes grupos de alumnos que se van formando, de acuerdo a la evaluación personal y permanente de sus avances en el proceso de aprendizaje de la lectura y escritura bilingües; cada alumno posee su respectiva ficha de evaluación personal. Relatamos a continuación en apretada síntesis, las actividades que se desarrollan en cada una de las fases del método.

Primera Fase.— Las lecciones se inician con juegos, canciones, rondas y paseos utilizando exclusivamente la lengua aymara; se enseñan las cinco vocales mediante palabras cuyas sílabas iniciales sean una de ellas; afianzamiento de este aprendizaje y enseñanza de las consonantes simples utilizando carteles y tarjetas con sílabas, palabras y dibujos; en esta fase como en las siguientes, cada alumno compone su propio libro de lectura, con pliegos sueltos que colecciona y se alterna las clases, con canciones, ejercicios de caligrafía, dibujo, trabajo manual, tareas en el jardín y huerto, rondas, juegos, paseos y excursiones.

Segunda Fase.— Enseñanza de las consonantes duplicadas y combinadas así como de los números; la enseñanza se torna bilingüe, desde el momento en que los alumnos sugieren palabras castellanas como *iskuyla, piluta, kastillanu, sumiru, laranja, cuarirnu, wantira*, etc. Brindando la

oportunidad para corregir la pronunciación defectuosa primero, en forma individual y luego, en coro a fin de ir educando los órganos de la fonación de los alumnos; enseñanza de la escritura con letra de imprenta; enseñanza de las palabras castellanas con sonidos peculiares y de frases útiles y comunes como buenos días, hasta luego, nos vemos, con permiso, no fastidies, hasta mañana, etc; en cada fase contando con la colaboración de los padres de familia, los alumnos realizan labores de tricot, de jardinería, horticultura y trabajos de artesanía, de acuerdo con sus aficiones y aptitudes.

Tercera Fase.— Continúa la lectura y escritura de palabras castellanas con sonidos peculiares; de palabras que incluyen diptongos que no existen en el aymara y de aquellas en cuyas sílabas hay la combinación de las vocales, con consonantes líquidas y licuantes; cada alumno confecciona vocabularios bilingües aymara castellano y castellano aymara, describe por escrito vestidos, enseres, animales, cosas etc.; y realiza, traducciones de frases del aymara al castellano y viceversa; habituación del alumno a la lectura no sólo en castellano sino en aymara utilizando cuentos, leyendas, dichos, chistes, etc., bilingües.

Cuarta Fase.— Lectura corriente en cualquiera de las dos lenguas sobre temas de agricultura, ganadería, salud, higiene, artesanía rural, civismo, puericultura, etc. (se utilizaron los volantes bilingües que distribuía la Primera Brigada de Culturización); tareas en el jardín, huerto, taller, chacra, refectorio, enseñanza del programa oficial empleando cualquiera de las lenguas.

La maestra María Asunción Galindo dictó su última lección al Perú multilingüe, el *Día del indio* DE 1951 logrando, aunque sólo después de su muerte, merecido renombre en el campo de la alfabetización y castellanización.

El Ministerio de Educación por R.M. 6989 de 20 de agosto de 1952 dio el nombre de Escuela María Asunción Galindo, a la escuela de *Uxirani* y por R.M. 492 de 29 – V-1978 al Colegio Nacional de Mujeres de Juli, el nombre de Colegio Nacional María Asunción Galindo.

Mientras el Ministerio de Educación no aquilate el valor científico de las experiencias realizadas en *Uxirani, Camacani y Vilquechico* y no las actualice implantando la educación bilingüe en todas las escuelas rurales del país, éstas continuaran siendo las agencias de una colosal empresa de mudanzas, encargada de incentivar el éxodo rural.

Los primitivos habitantes del altiplano a través de petroglífos, de pinturas rupestres, de adornos pintados en alfarería y reproducidos en las

saltas de los tejidos, nos han dejado mensajes que aún no están debidamente interpretados.

Debe darse educación bilingüe, no sólo en las escuelas rurales, sino en las escuelas, colegios y universidades de los departamentos en los que como en el de Puno, se encuentran arraigadas las lenguas nativas.

En el departamento de Puno las radiodifusoras deben difundir programas trilingües en castellano, quechua y aymara en los que se traten temas sobre salud, civismo, educación, agricultura, ganadería, industrias caseras, etc.

Para escribir las lenguas nativas en el continente se utilizó el alfabeto del castellano desde 1492 con motivo del encuentro de los dos mundos; en el Perú, desde 1532 a causa de la conquista y en el actual departamento de Puno, desde diciembre de 1533 en que llegaron dos españoles de altiplano del Titicaca.

Recién ahora, después de más de cuatro siglos, se pretende que los millones de indígenas que por haber estado en la escuela realizan anotaciones en aymara o quechua utilizando el alfabeto castellano, aprendan a escribir su lengua materna con un alfabeto científico.

El alfabeto científico vigente desde el 18 de noviembre de 1985, tiene las consonantes K-W, no tiene las vocales E-O y emplea la letra X castellana, para representar un fonema nativo; por estar oficializado, este alfabeto está siendo empleado en las escuelas bilingües ocasionando grave daño, al proceso de castellanización de los niños aymaras y quechuas del departamento de Puno.

Por más pequeña que sea una comunidad, tiene derecho a exigir que se enseñe a leer y escribir a sus hijos en lengua materna y siendo ésta, en el departamento de Puno, el aymara o el quechua castellanizados, en las escuelas rurales debe emplearse el alfabeto trilingüe para evitar que tanto el profesor como los alumnos, utilicen en el aula tres alfabetos, uno de 28 letras para escribir el castellano, otro de 34 letras para escribir el quechua y un tercero de 32 letras, para escribir el aymara.

Los órganos de la fonación humana son capaces de generar 275 fonemas, de los cuales sólo se necesitan 40, para hablar el castellano, el aymara y el quechua de Puno.

El alfabeto trilingüe no es fruto de congresos, juntas o conciliábulos de expertos, sino el resultado de investigaciones, encuestas y experimentaciones realizadas entre los indígenas quechuas y aymaras del departamento, durante los años de 1939 a 1945.

Según la ley N° 1218-85 ED que oficializa los alfabetos para el quechua y el aymara, *los préstamos deben ser escritos según las normas de ortografía nativa,* por lo que en las escuelas bilingües, relacionando los sistemas fonológicos y gráfico se enseña a los niños a leer y escribir, gran número de palabras castellanas defectuosamente pronunciadas como kastillanu, inkuila,sawaru, wurradura, sajwana, etc. distorsionando las palabras del castellano al igual de lo que sucede, en el dialecto que se habla en los mercados y en las transacciones entre indígenas y mestizos que no dominan el castellano los unos y la lengua nativa los otros.

Francisco Deza Galindo 1992: 25-41.

EL ARU

Alfredo Torero.

Con el nombre de *aru* (*aru*: lenguaje, según el *Vocabulario de Lengua Aymara* de Ludovico Bertonio) designamos, (como se indicó antes), al grupo lingüístico que comprende las actuales lenguas aymara, *jaqaru y kauki*, y al que Marta Hardman de Bautista, excelente lingüista especializada en el estudio denomina este grupo, de *jaqi*.

Nosotros hemos preferido el nombre *aru* a fin de evitar justamente el de *jaqi aru* (*jaqi aru*, del cual *jaqi* es abreviación) por cuanto éste nunca fue el nombre de la lengua, al menos no de la aymara.

Bertonio da para la expresión *haque aro* el significado de *lengua de los indios,* no de *lenguaje humano* o *lenguaje del hombre,* como se pretende últimamente que se denominó a ese idioma en tiempos precolombinos. Como resultante de la conquista española *jaqi* había reducido su sentido de *hombre* al de *indio*, en oposición con *virakhocha, español*, según lo indica claramente Bertonio. Este consigna, en cambio, la expresión *aymara aru* para nombrar propiamente a la lengua aymara.

Lengua Aymara, Lengua romance: Aymara aro, Castilla aro.

Lengua aymara el que la save Aymara aroni, y assí dicen Castilla *aroni, Cusco aroni, Roma aroni.*

La situación es exactamente la misma en quechua, donde *runasimi* nunca se usó antiguamente para nombrar a este idioma, sino, desde el establecimiento del poder español, para calificar a cualquier *lengua de los indios* frente a la castilla simi *lengua de Castilla.* González Holguín dice:

Lengua de los indios. Ruma simi o runap simin.

La significación de runa como *indio*, distinto de viracocha *español*, queda destacada:

Indio. Runa. Ymdia huarmi.

Español Viracocha. Española. Viracochap huarmi, o señora.

Las lenguas *jaqaru* y *kawki* se hablan en la provincia limeña de *Yauyos* en los pueblos de Tupe y *Kachuy*, respectivamente y la aymara en parte del altiplano Perú boliviano, desbordando hacia las vertientes

marítimas de la Cordillera Occidental en los departamentos peruanos de Moquegua y Tacna y el extremo norte de Chile.

El área de dispersión del grupo era muy diferente en la antigüedad, según lo muestran valiosas evidencias. Particularmente, su domino en los Andes Centrales fue antes mucho más amplio que el actual. Sólo que su dialectalización había avanzado ya en el siglo XVI a un grado tal que no se llegó a reconocer por entonces la unidad lingüística del grupo, pese a que una de sus lenguas, la aymara, de gran importancia social, pronto logró ser bien estudiada y empleada por las autoridades coloniales para el gobierno y la evangelización de los nativos.

Además de los estudios lingüísticos modernos, principalmente los de Marta Hardman, que han probado el parentesco del aymara del Collao con el *jaqaru* y el *kawki* del Perú central, el rastreo en documentos antiguos, en especial los escritos en los primeros cien años de la ocupación española, permite reunir información adicional acerca de estas hablas sobrevivientes, pero, sobre todo, obtener preciosos datos para la identificación de otras posibles variedades *arus* ahora desaparecidas, y establecer así la historia de la dispersión del grupo.

Hallamos, en primer lugar, que la lengua aymara, ahora circunscrita a los Andes Meridionales, era usada también sobre un extenso territorio en los Andes Centrales todavía en el siglo XVI.

Según una *relación geográfica* de antigua provincia de *Vilcas Guamán,* del año 1586, en casi todos los curatos de esa región —que comprende las actuales provincias de Cangallo y Víctor Fajardo del departamento de Ayacucho— se hablaba la lengua aymara, al lado de la *lengua general quechua.*[147] Pero en este caso parece que el empleo del aymara había sido introducido allí por colonos o mitimaes, puesto que la misma relación expresa: *Hablase generalmente en esta provincia la lengua general que se llama quechua, la cual les mandó hablar el inga Guaynacapac a todos los indios de este reino; aunque entre ellos hay otras diferencias de lenguas, traídas de donde tuvieron su principio y origen.*

Sin embargo, por la misma época encontramos el aymara ya como *lengua propia* de los naturales desde no lejos de la provincia de *Vilcas Guamán*, al suroriente de ésta: en la *relación geográfica* del Repartimiento de *Atunsora*, año de 1586, se dice que los *Soras*, que habitaban en las vertientes del río del mismo nombre, entre los departamentos de Ayacucho y Apurímac,, *al presente hablan la lengua general quchua* (sic) *del Inga*, pero, *tienen otra lengua natural suya, que es la lengua aymara. Y tienen añade otras lenguas en que se hablan y se entienden, que se llama* (sic) *hahuasimi, que quiere*

decir lengua fuera de la general. La misma relación reitera en otro pasaje: "hablan las dos lenguas generales quechua (sic) *y aymará y la que dijimos llamarse hahuasim.*[148]

En relación hecha, también en 1586, por el corregidor de las provincias de *Condesuyos* y de *Chumbibilcas*, se menciona una *lengua quechua* que indudablemente no debe ser confundida con lo que actualmente entendemos por ese nombre y que seguramente era en realidad otra designación de la lengua aymara: *los indios de esta comarca hablan algunos de ellos en su lengua quechua y la mayor parte en lengua general del Inga.*[149] Más adelante se indica que esos indios *hablan diferentes lenguas* y se dan referencias de las usadas en varios pueblos importantes de las dos provincias apareciendo una nueva mención, la de la *lengua chumbibilca*: en *Alca hablan algunos la lengua quechua y otros la general del Inga*; el *Llusco* y *Quinota, hablan algunos de ellos la lengua aymará y otros la general del Inga*; en *Capamarca* y *Mapay algunos dellos hablan la lengua chumbibilca y otros la lengua general del Inga*; en *Colquemarca* y Santo Thomas *hablan la lengua chumbibilca, y en general algunos la lengua quechua del Inga;* en Bellille y Chamaca *hablan la lengua chumbibilca y algunos la general del Inga*; en *Libitaca,* finalmente, *hablan la lengua chumbibilca, y la general del Inga.*

El habla *chumbibilca,* tanto como la quechua *no del Inga*, no era posiblemente más que otro nombre de la lengua aymara; o ambas eran, a lo más, variedades dialectales del aymara, tal como, en Collao, las variedades *Lupaqa*, *Pakaxi*, etc., se reducían a *una misma lengua*, según Ludovico Bertonio. En la citada relación de 1586, se da, en *lengua chumbibilca,* algunas explicaciones del significado de ciertos nombres de pueblos que coinciden con la aceptación de esos mismos vocablos en el diccionario aymara de Bertonio.

Según otra relación del mismo año de 1586, algo al sur de *Condesuyos*, en la antigua provincia de los *Collaguas*, ya en el límite con los Andes Meridionales, se empleaba igualmente la lengua aymara como *propia y natural*, al lado de otras no identificadas que, por la situación geográfica, eran, tal vez, dialectos puquinas: *los de Collagua usan generalmente la lengua aymará y la tienen por su propia natural, aunque algunos pueblos de los collaua, como son los de Pinchollo e Calo e Tapay, usa y habla cada pueblo diferente del otro, muy bárbara y que si no son ellos sí no la entienden, aunque están unos pueblos muy cercanos de otros y no por eso dejan estos pueblos de hablar la lengua aymará, que es la lengua general.*[150]

Al este de los Soras, en la provincia misma de los *Aymaraes* —que ocupaba gran parte de las montañas del actual departamento de *Apurimac,* particularmente las del curso alto del río Pachachaca— se hablaba

aymara todavía en 1795, de acuerdo una información recogida por Paúl Rivet.[151]

Finalmente, ya hemos visto que Bertonio incluía a principios del siglo XVI entre las *naciones* que hablaban aymara a los *Canas* y *Canchis*. Los *Canas* ocupaban el curso inicial del río *Vilcanota* o Urubamba y desbordaban hacia el extremo noroeste del Collao. Los *Canchis* poblaban las orillas del *Vilcanota* desde el pueblo de Cacha hasta más al norte de la ciudad del Cuzco.

De este modo, la ciudad de los Incas, la capital del Tahuantinsuyo, quedaba realmente inmersa en territorio indiscutiblemente aymara todavía en pleno siglo XVI. La quechuización de la zona se hablaba por entonces, evidentemente, en pleno proceso aún, y era un fenómeno relativamente reciente. El aymara, finalmente desplazado de la región, iba a dejar, sin embargo, una poderosa marca en la fonología y el léxico del actual quechua cuzqueño.

El término quechua (o *quechua*), como ya indicamos, designó históricamente a dos entidades lingüísticas distintas: tanto el *aru* aymara o una variedad de éste, cuanto a la lengua que hasta hoy lleva tal nombre. Extinguido el aymara en los Andes Centrales, desapareció el uso del nombre de quechua para la primera referencia; pero su empleo aparece todavía, sembrando confusión, en los documentos del primer siglo de la ocupación española, como se advierte en la relación geográfica de la provincia de *Condesuyos*, que hemos citado. El cronista indígena Guamán Poma, por ejemplo, designa como *quichiua aymara* al dialecto aymara que hablaba la tribu o *nación* de los quechuas y como *chinchaysuyo quichua* al dialecto quechua extendido en parte de la región del *Chinchaysuyo*.

Para Guamán Poma, no obstante, el aymara seguía siendo a comienzos del siglo XVII la lengua principal de la tribu de los quechuas, como se desprende de una afirmación suya (en la que la palabra *vocablo* es sinónima de idioma): *de manera que las cuatro partes (del Tahuantisuyo) tienen sus vocablos y taquies y los quichiuas aymarays y collas y algunos condes tiene un vocablo.*[152]

Aparte del dialecto aymara, cuyo domino territorial hemos delimitado hasta aquí, otros varios dialectos del grupo *aru* se hablaron en los Andes Centrales, todavía incluso en el siglo XVI. Parece indicarlo así una abundante toponimia asignable al aru, que se descubre por el norte hasta al menos la provincia limeña de *Huarochirí* y el valle del *Mantaro*. Sin embargo, en el siglo XVI esos dialectos divergían ya a tal punto de las hablas aymaras que no se logró reconocer su parentesco, excepto quizá en un caso en que el alejamiento lingüístico fue percibido como *corrupción*

idiomática: en la ya citada *Descripción de la Provincia de Vilcas Guamán*[153] se informa que en el *curato de Chuiqui y sus anexos* (pueblos de *Chuiqui y Apongo*) *hablan los naturales dellos la lengua quechua y la aymará corrupta*. Para los demás casos, es indudable que sólo el examen de una documentación lingüística más o menos abundante podría brindar completa seguridad acerca de la pertenencia al grupo *aru*. Esto ha sido conseguido por los estudios modernos en cuanto a las dos lenguas que sobreviven en el Perú central (en la provincia de *Yauyos*), el *kawki* y el *jaqaru*. En crónicas y relaciones diversas se recoge, no obstante, cierta información que permite identificar con razonable seguridad como miembros del mismo grupo a otras hablas hoy extintas.

Así, los documentos mencionan una *lengua particular* que los indígenas usaban, además del quechua, en la provincia de *Huarochirí* y, quizá también, en *Canta (8)*, se le identifica como idioma del grupo *aru* por ciertas expresiones como *auquisna* y *chaycasna* —respectivamente, *de nuestro padre y criador* y *de nuestra madre*— intercaladas en la recopilación de mitos y leyendas de *Huarochirí* que hizo recoger por escrito en quechua huarochiriense el padre Francisco de Ávila a fines del siglo XVI. [154] Pero el empleo de este idioma en las provincias de *Huarochirí* y Canta no se remontaba al parecer sino a dos o tres siglos atrás, y había extendido presumiblemente a esas regiones por invasores de la vecina provincia de *Yauyos*.

En las serranías del departamento de Ica y el sur del departamento de Ayacucho se encuentra en los documentos de la época la mención de ciertas lenguas *particulares antiquísimas* a las que se nombra *hahuasimi* (denominación que ya habíamos encontrado antes en la relación del Repartimiento de *Atunsora*). La *Descripción de la Tierra del Repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real*, del año 1586, dice al respecto: *Hay en este repartimiento mucha diferencia de lenguas, porque los de la parcialidad de Antamarca tienen una de por sí antiquísima y los Apcaraes otra, y otra los Omapachas, otra los Huchucayllos, y estas lenguas no tienen nombre cada una de pos sí, mas que todos ellos dicen a su propia lengua hahuasimi, que quiere decir lengua fuera de la general, que es la del Inca, que en común usan de ella en esta provincia y repartimiento, y en la que todos se entienden y hablan.*[155]

Ahora bien, muchos de los términos —nombres de pueblos y de plantas, principalmente cuya significación se explica en las páginas de la *Descripción*, son notoriamente *arus*, e, inclusive, se registran, con ligera o ninguna variación fonética o de significado, en el Vocabulario Aymara de Ludovico Bertonio. Del nombre de la localidad de *Omapacha* se indica que *quiere decir, en lengua antigua de los propios indios particular, tierra de aguas, por haber copia de manantiales.* Y, precisamente, *oma* (*uma*) significa *agua* en

todos los idiomas *arus* conocidos. Puede igualmente ser indicio de habla *aru* en esa región otra noticia que la *Descripción* contiene... *marca en su lengua antigua propia quiere decir pueblo.*

Al norte y noroeste de los *Lucanas Antamarcas* habitaban los *Atunrucanas*, en el actual departamento de Ayacucho y cerca de la unión de este departamento con los de Huancavelica e Ica. En su territorio subsistían también en 1586 las lenguas *hahuasimi* al lado de la del Inga, según informa la *Descripción de la Tierra del Repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati*[156]... en este repartimiento hay muchas diferencias de lenguas, porque cada cacique tiene su lengua, aunque todos hablan y se entienden en la del Inga; y a las lenguas diferentes de la del Inga en que se hablan y entienden, la llaman *hahuasimi*, que quiere decir *lengua fuera de la general, que es la del Inga, que todos en común usan esta lengua general del Inga, y en la que tratan y hablan con los españoles y se entienden con los indios.*

La explicación que del significado de algunos topónimos suministra el documento hace pensar que también los *Atunrucana* y *Laramati* empleaban ciertos dialectos *arus*. Se dice, por ejemplo, que,.. *el pueblo de Santiago de Cochani se llamó así, porque hay unas lagunas alrededor del pueblo, y los indios en su lengua llaman a la laguna cocha, por donde se derivó Santiago de Cochani, que quiere decir Santiago de las Lagunas.* Ahora bien, aunque *cocha* (*laguna*) es vocablo que pudo darse igualmente en dialectos quechuas o *arus*, la terminación *ni,* en cambio es morfema de derivación nominal exclusivo de los dialectos *arus*, y usado frecuentemente en *aru* aymara, con el valor de *que tiene o posee* o de *asociado con* (equivalente del quechua *yuq*). No hay en ni, ciertamente un morfema de pluralidad, pero la expresión total seguramente permitió distinguir a esta localidad entre los demás pueblos serranos similares por el hecho de tener ella a varias lagunas en torno de sí.

Del pueblo de Santa Lucía de *Azqui* dice la *Descripción* que *se llamó así, por ser temple bueno, que azqui quiere decir en lengua de los indios buen sitio, y no dan otra razón.* Ningún diccionario quechua registra esa palabra, pero en el *Vocabulario Aymara* de Bertonio se encuentra el vocablo *asqui* con la acepción de *bueno*. El término sigue en uso en el aymara moderno.

Por otro parte, la relación nombra a un jefe local anterior a la ocupación incaica de la zona, quien se llamó *Caxa Angas*i y que quiere decir *espina azul* (*caxa espina, angasi azul*); aquí el orden de sustantivo y adjetivo es propio del *aru,* no del quechua; además, el Vocabulario de Bertonio, aunque da *larama* para la significación de *azul,* consigna la expresión *larama ancasi, lo más profundo del mar, laguna o río muy hondo, y lo más alto del ayre, o cielo,* en lo que parece recurso a la redundancia semántica para designar un *azul profundo*.

Por los indicios arriba consignados, estimamos que algunas, si no todas, las hablas *hahuasimi* mencionadas en las relaciones geográficas eran dialectos *aru*; tal vez si el propio nombre de *hahuasimi* que es les daba no significaba realmente *lengua fuera de la general* (wawa *afuera*; *simi lenguaje en quechua sureño)*, como dice una de las relaciones citadas, sino *lenguaje imperfecto* (con el vocablo aymara w*awa* que, según Bertonio, quería decir *imperfecto*, *cosa mal labrada, mal texida*, etc).

En el siglo XVI, la situación del *aru* se presentaba así, como la de una lengua de avanzada dialectalización, desplegada como un inmenso arco tendido a lo largo de la Cordillera Occidental, por el norte desde las provincias limeñas de *Huarochirí* y *Yauyos* y, por el sur, hasta Bolivia meridional, incluyendo los valles, interandinos del sur del Perú y gran parte del altiplano Perú boliviano. El más extendido de sus dialectos era el aymara, hablado en el sur y el sur este del territorio antes delimitado, desde la cuenca del Pampas. Los demás dialectos (*jaqaru, kawki,* algunos o todos los *hahuasimi*) se hallaban reducidos a meras hablas locales.

Paúl Rivet elaboró un mapa de la expansión primitiva del *aru* en el cual pone a la ciudad del Cuzco en el límite entre *aru* y quechua por la sierra, pero extiende el dominio *aru* hasta cerca de la ciudad de Lima por la costa;[157] la dificultad en el mapa de Rivet —por lo demás, confeccionado a base de documentación muy completa para la época— estriba en que no deslinda diferentes etapas en la expansión del aru. Lo mismo había sucedido a Middendorf, quien, sin embargo, probó con argumentos suficientes la precedencia de la ocupación *aru*, frente a la quechua, en el sur del Perú, especialmente en la región del Cuzco.[158] Por lo demás, ambos autores como otros muchos hasta hoy usan el término de aymara para designar a toda la familia lingüística aru, sin hacer el deslinde entre las diferentes lenguas del grupo.

La zona original de partida del *aru* debe buscarse, en nuestra opinión, en los Andes Centrales, porque allí se le encuentra en su mayor variedad lingüística, o, inclusive, en toda su variedad lingüística, por cuanto las hablas *aru* aymaras, actualmente empleadas sólo en los Andes Meridionales, eran *lenguaje particular y propio* también en el sur de los Andes Centrales hasta al menos el siglo XVI. Además, el estudio de la difusión del *pukina*, expuesto en el apartado anterior, nos había conducido a sostener la precedencia de *pukina* frente a aymara en los Andes Meridionales y la relativamente reciente entrada de este último idioma en el Collao.

De la aplicación de la glotocronología a los subgrupos *aru* realizada por Martha Hardman resulta que jaqaru y aymara son los que presentan la mayor separación temporal. Homogenizando el tratamiento de sus datos

con el procedimiento que empleamos por nuestra parte para la glotocronología del quechua, obtenemos la cifra de 14.9 siglos de divergencia mínima, o sea, descontando de 1970, los años 480 d.C. El cotejo de *kawki* y aymara da una cifra varios siglos menor: 11.3 sd.m., o sea, 840 d.C. Esta diferencia entre cada una de las lenguas *aru* de *Yauyos* con el aymara del Collao en cuanto al tiempo de separación se corresponde, afirma Hardman, con los resultados de sus otros estudios comparativos de estos idiomas: lingüísticamente, el kauqui es más próximo al aymara que el jaqaru.

Sobre la base de la clasificación lingüística y de la glotocronología, podemos deslindar, entonces, ciertas fases en la expansión del *aru*: una primera, la del *proto aru,* en el siglo V.d.C. o antes (cotejo *jaqaru* aymara); una segunda, ya por una variedad del *aru*, la *proto-kawka / aymara,* en el siglo IX d.C. a más tardar; finalmente, la del proto-aymara, en tiempos que precedieron en algunos pocos siglos al establecimiento del imperio incaico. Naturalmente, hemos seguido la línea del aymara porque se poseen mayores datos al respecto. La determinación de las ganancias territoriales de otros dialectos como el que, al parecer avanzó desde *Yauyos* a *Huarochirí* unos siglos antes de la conquista española requeriría de precisiones como la previa identidad del dialecto que hasta el momento es imposible obtener.

Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas.
IDEP - 1975. Torero: 230-238)

147. *Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman por el ilustre Señor don Pedro de Carbajal...* (1586), en B.A..., Vol. I de Relaciones Geográficas de Indias, pp. 205-219.
148. *Descripción de la tierra del Repartimiento de Atuncolla...* (1586), en B.A.E., Vol. I de Relaciones Geográficas de Indias, pp, 220-225.
149. *Relación fecha por el corregidor de los Chumbibilcas don Francisco de Acuña.* (1586), en B.A.E. Vol. I de Relaciones Geográficas de Indias, pp. 310-325.
150. *Relación de la provincia de los Collaguas...* (1586), en B.A.E. Vol. I de Relaciones Geográficas de Indias, pp. 326-333.
151. Rivet, Paúl; *Bibliographie des langues aymara et kichua,* Vol I. Insitut d'Ethnologie, París, 1951, p.X.
152. Guaman Poma, op, cit., p. 327.
153. *Dioses y hombres de Hurochirí,* p. 245.
154. *Dioses y hombres de Huarochirí., p.* 66.
155. *Descripción de la tierra de Repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real...*1586: en B.A.E., Vol I de Relaciones Geográficas de las Indias, pp. 237-248.

156. *Descripción de la tierra del Repartimiento de San Francisco de Atunrucana y Laramati...* (1586): en B.A.E. Vol I de Relaciones Geográficas de Indias. pp. 226-236.
157 Rivet, Paúl: Bibliografhie.... Vol. I pp. IX-XI y Carte III.
158. Middendorf, Ernest W.; *Las lenguas aborígenes del Perú.* Ed. Instituto de Literatura. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1959, pp. 56-102.

DIFERENCIA ENTRE EL AYMARA HABLADO EN BOLIVIA Y PERU

Lucy Th. Briggs.

El aymara es un idioma que ha sido denominado *jaqi* por la estudiosa norteamericana Martha Hardman o bien un idioma *aru,* según la denominación preferida por el lingüista peruano Alfredo Torero. Estas dos son palabras aymaras, *jaqi* quiere decir gente, ser humano y *aru*, idioma, lengua, palabra. Primero, antes de pasar a hablar de las diferencias que hay al interior del aymara quisiera señalar los puntos en común; esto es, quisiera referirme a algunos de los rasgos que comparten los dialectos que he podido estudiar hasta ahora, para luego referirme a lo que se viene haciendo en la dialectología aymara.

En lo que se refiere al número de hablantes de esta lengua se calcula que en la actualidad hay por lo menos tres millones de aymara hablantes en Bolivia, Perú, y en el norte de Chile y de Argentina. Claro está que debemos hacer la salvedad que en el norte de Chile existen sólo unos cuantos miles y aún no contamos con información alguna que precise el número de aymara hablantes que habitan en el norte argentino.

Los estudios tempranos que se hicieron del idioma aymara se remontan al siglo XVII. Los primeros análisis de los jesuitas Bertonio y Torres Rubio aun hoy constituyen verdaderas obras dignas de estudio, pese a la época en que fueron redactados. Bertonio, en particular, escribió varios libros: un diccionario, dos gramáticas y otros libros más que contienen mucho de valor que hace todavía falta estudiar. Claro está, ellos no sabían de la lingüística como la conocemos hoy, no conocían de la distinción fonética-fonética; tuvieron problemas con el análisis del sistema fonológico del aymara; pero, sin embargo, tomaron en cuenta muchos detalles importantes y nos han dejado documentos muy valiosos para estudiar.

Los estudios modernos del aymara empiezan realmente en el siglo XX aunque hubo alguna gente que anteriormente hizo esfuerzos por estudiar esta lengua pero no tenían las herramientas necesarias que les permitieran hacer un estudio verdaderamente científico. Los primeros estudios existentes de los cuales tenemos conocimientos son los de la lingüista norteamericana Ellen Ross, los de los padres de Maryknoll, los de especialistas de la Universidad de Florida —grupo del cual formo parte— los del

Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos de Bolivia (INEL) y los del Instituto de Lengua y Cultura Aymara de Bolivia (ILCA). También aquí en Puno, en el marco del Proyecto Experimental de Educación Bilingüe, se están haciendo importantes estudios dialectológicos, se ha publicado un diccionario aymara castellano que incluye variantes, y en los mismos materiales educativos producidos para el uso de los niños aymara hablantes en las escuelas rurales se incluyen glosarios con sus equivalentes en el dialecto de la provincia de *Chucuito* y en la de *Huancané.*

Rasgos generales del idioma aymara.

En primer lugar debemos mencionar que en la fonología de esta lengua no se observa tanta variación como con otras lenguas amerindias; con la única excepción tal vez de un fonema que hemos podido detectar en el aymara hablado en Chile, en el de Oruro-Bolivia y en el de *Tarata* Perú, pero que no se encuentra ni cerca de La Paz, ni en Juli, ni en Huancané, ni en Puno en general; aunque sí se lo encuentra en la localidad de Zepita, cerca del Desaguadero. Todavía hacen falta mayores estudios para determinar cuáles son los lugares en los que este fonema realmente ocurre. Se trata del fonema velar nasal/n/, que en el castellano aparece como alófono de /n/ en posición final de sílaba (n), como en la expresión (*pankonkeso*) *pan con queso.* Este sonido ocurre en un sufijo de alta frecuencia en el aymara de las zonas mencionadas; se trata del sufijo de primera persona de posesión, así en vez de decir:

/utaja/mi casa

Se dice/utanma/mi casa

Como se sabe, el aymara es un idioma sufijante por excelencia, una lengua polisintética; esto es, es un idioma que va añadiendo sufijos, los mismos que, tienen una particularidad importante: cada sufijo exige que la vocal anterior, o bien se retenga o bien se suprima. En el caso de nuestro ejemplo anterior *utaja* vemos que la vocal que precede al sufijo *ja* es mantenida, mientras que en el caso de *manq'(a)sa (aunque sea comida)* ésta se suprime, *manq'sa.* Este fenómeno de elisión vocálica es sumamente frecuente en el aymara. Como resultado de dicho fenómeno se pueden dar secuencia de hasta siete consonantes seguidas. Este es un rasgo característico a todos los dialectos del aymara.

Otros rasgos general que debemos mencionar está relacionado con el uso de determinados sufijos. Tenemos dos clases de sufijos muy importantes, una de ellas alberga a los sufijos llamados independientes y la otra a los sufijos oracionales. Entre los sufijos independientes tenemos a los siguientes:

— ki — pu, — ni, — ra, — ki

que en castellano equivaldrían a algo como, *seguramente*, *nomás, siempre, también.* Estos sufijos se dan muy a menudo en las palabras aymaras.

Los sufijos oracionales son aquellos que definen la oración en aymara y pueden acompañar tanto a una raíz verbal como a una raíz nominal. Una oración en aymara puede estar constituida por una sola raíz seguida de un sufijo oracional, por ejemplo:

¿misati?¿Es una mesa?

*Misawa.*Sí, es una mesa.

En estos ejemplos el sufijo —ti es marcador de pregunta simple y *wa* de afirmación. Ambas expresiones constituyen oraciones completas en aymara.

Otra particularidad de esta lengua reside en que cualquier verbo puede nominalizarse y todo sustantivo verbalizarse; esto puede también ocurrir recursivamente. Así, puede darse el caso de una palabra muy extensa que comienza siendo sustantivo y que luego se transforma en verbo para volver a convertirse en sustantivo. Tenemos el ejemplo de una palabra bastante extensa que siempre nos gusta mencionar, se trata de:

Aruskipasipxañanakasakipunirakispawa.

que, en castellano equivaldría a algo así como: *siempre debemos comunicarnos entre todos, unos con otros.* Esta es una sola palabra, pero también es una oración. (Nótese la presencia del sufijo oracional —*wa*).

Además de estos fenómenos morfológicos debemos referirnos también a los postulantes lingüísticos de esta lengua. A este respecto quisiera referirme al artículo que sobre el tema escribiera. Martha Hardman en *El reto del multiligüismo en el Perú,* editado por Alberto Escobar. Estos postulados lingüísticos naturalmente difieren de los del castellano y subyacen al uso de todas las variedades del aymara.

Los postulados lingüísticos del aymara son los siguientes:

— La presencia de cuatro y no de tres personas gramaticales: naya (yo), *juma* (tú o usted), *jupa* (él o ella) y *jiwasa* (tú y yo, o usted y yo).

— La distinción entre humano y no humano, distinción que se encuentra en los verbos y en los nombres, en la semántica y en las reglas de cortesía del aymara.

— La diferenciación entre conocimiento directo o personal y conocimiento indirecto y no personal. No es lo mismo decir:

Jupax p'iqin jaqiwa.

El es un gran hombre.

Jupax p'iqin jaqitaynawa.

El había sido un gran hombre.

Cuando decimos: *El es un gran hombre*, implica que el hablante afirma eso a partir de su propia experiencia. Pero cuando se dice: *Había sido un gran hombre*, el hablante está dejando por sentado que él lo supo de segunda mano o que, descubrirlo fue, hasta cierto punto, una sorpresa. Pareciera ser que esta distinción también se establece en el castellano hablado como segunda lengua en el altiplano peruano-boliviano.

Algunas variaciones del aymara

En base a los estudios que hiciera entre los años 1972 y 1976, pude identificar tres regiones dialectales del aymara: una zona norte, una zona sur y una zona central o intermedia, que realmente no constituye una zona totalmente distinta, sino más una región de confluencia de los otros dos dialectos. En Moquegua y en *Tarata* encontré ciertos rasgos que pertenecen bien al dialecto del norte o al del sur, pero que en estas regiones aparecen simultáneamente.

También hay otro elemento que debemos tomar en cuenta: el aymara hablado en las cercanías de la ciudad de La Paz y el dialecto de la zona norte se asemejan en cierta forma, mientras que el aymara hablado en zonas más lejanas, sea en la periferia, sea al norte, al sur, al este o al oeste de esta ciudad también comparten ciertos rasgos.

En general, ciertos fonemas del aymara son inestables. Estos son los que varían entre un lugar y otro, una región y otra. Las vocales: /a/, /i/, /u/ varían en algunas palabras; es decir, en el contexto de un mismo vocablo se puede encontrar /a/ en un lugar y /u/ o /i/ en otro.

Por otro lado, las consonantes sonoras /l/, /ï/, /m/, /n/, /ñ/; la consonante velar nasal /ŋ/, las semiconsonante /w/ y /y/ y la consonante vibrante /r/ también son intercambiables; es decir, pueden darse variantes, por ejemplo:

*masuru wasuru*ayer

Se dan también variantes entre /n/ y /l/, como en,

*nayralayra*ojo

En algunos lugares hay metátesis cambios en el orden de las sílabas como en,

ch'ullulluch'uchullo (gorro de lana)

También se nota inestabilidad en el uso de las fricativas /s/, /j/, /x/, en las africadas /ch/, /ch'/, en las oclusivas post velares /q/, /q"/ y /q'/.

Los fonemas más estables son las oclusivas bilabiales /p/, /p"/ y /p'/ y las alveolares /t/, /t"/ y /t'/, aunque se dan variaciones en los que se refiere a la presencia o ausencia de aspiración, como en el caso de *jupa* y *jupha*. En algunas regiones el primer vocablo quiere decir *él / ella* y el segundo *quinua*. Mientras que en otras el uso va a la inversa, *jupha* para *él / ella* y *jupa* para quinua.

La variación más amplia a nivel morfológico se encuentra en los sufijos de variación verbal; esto se debe en parte a la inestabilidad fonémica, pero también a procesos de analogía dentro del dialectalismo. En todos los tiempos verbales los sufijos flexionales que muestran mayores variaciones son los de 1a. a 2da. Persona, de 3a. a 2da. a la. El hecho es que en aymara cada tiempo verbal tiene 9 sufijos flexionales y cada uno de ellos indica no sólo el sujeto de la acción sino también la persona que recibe la acción: decir *yo le dí a él, chursmawa,* no es lo mismo que decir *churtwa*.

Se da también variación en vocablos para referirse al tiempo; por ejemplo, para denominar al día que viene después, *mañana*, encontramos *arumanti, irqara, qaruru, qarawa,* y, en otros lugares, también *q'alti, q'alqa.*

La agrupación dialectal señala norte, sur y periferia se basa sobre todo, aunque no totalmente, en lo fonológico. Y si bien a este respecto estamos hablando de algunos pocos sufijos, se trata de morfemas que son muy comunes. El grupo norteño es el que incluye las áreas cercanas al lago Titicaca, parte del sur del departamento de La Paz a las zonas de Juli, *Socca* y Huancané, en el departamento de Puno.

El grupo sureño comprende Oruro y Potosí, en Bolivia, y el norte de Chile. Un rasgo que diferencia a estos dos grupos es que en el norteño suele haber una variación libre, hasta cierto punto, entre la fricativa velar /j/ y la fricativa postvelar /x/. Esto ocurre por ejemplo en el sufijo de primera persona: algunos dicen utaja y otros *utaxa (mi casa).* En cambio, en

el sureño hay una diferenciación fonológica muy clara estos dos sonidos, uno se produce en la parte anterior de la boca, muy adelantado, y el otro en la posterior, hacia atrás. Allí se dice muy claramente (*utxaña*). En el norte de Chile esta variación de /j/ a /x/ no es total, por cuanto allí estamos hablando de fonemas diferentes; se da distinción o contraste en algunos ambientes; si embargo, con el morfema de posesión de primera persona se trata más bien de un caso de variación; en cambio, en el grupo sureño la distinción es más clara.

El grupo norteño, que como he mencionado, no constituye propiamente un grupo, está conformado por dos localidades: *Calacoa*, en Moquegua, y *Sitajara,* en *Tarata. Calacoa* tiene rasgos norteños y en *S tajara* se dan rasgos más sureños.

La metodología que seguí en este estudio se inició con una suerte de sondeo informal. Yo sabía que en ciertos lugares de Bolivia y Perú se hablaba aymara y, de manera casual, me enteré que había algunos lugares que los aymara hablantes identificaban como zonas en las que el aymara era marcadamente diferente al de La Paz, dialecto que fue el primero que estudié con Juana Vásquez, del Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos de Bolivia.

A los lugares que visité, llevaba una grabación del Sr. Juan de Dios Yapita, otro de mis profesores de aymara. Eso me sirvió como introducción, como presentación, ante las diferentes comunidades visitadas. Así, terminé por conocer diversos lugares del Perú y Bolivia en los que se hablaba aymara. En esa época no sabía que también se hablaba aymara en Chile y ahora allí hay personas estudiando esta lengua en la Universidad de Tarapacá.

Como es natural, el aymara de La Paz recibe también influencias del castellano; si embargo, en ese dialecto se mantienen algunas reliquias del aymara antiguo que persisten en el habla de hoy. Así ocurre con la expresión *nanax nawki (nuestro padre),* que hoy día se diría *nanaken awkixa* . En la periferia de la ciudad de La Paz, en las zonas más alejadas, se encuentra la supervivencia de formas más arcaicas; esto, por ejemplo, ocurre en Huancané y en los dialectos sureños.

Quisiera ahora señalar algunos ejemplos de cada uno de estos grupos. En el norte, el sufijo posesivo de primera persona puede darse con /j/ o /x/, *utaja* o *utaxa*. Luego el sufijo que en castellano puede traducirse como *con*, es – *mpi, jumampi*; mientras que en el sur se encuentra *nti.* En el norte se da un sufijo que podríamos denominar como *incompletivo*, que aparece siempre con el negativo. Para decir *no hay*, se dice *janiw utjkiti.* Este sufijo a veces funciona también como morfema que indica una acción

delante de otra, *sacar afuera, adelanta.*

Luego, existen dos formas verbales muy complejas. Se trata del desiderativo y el reprochador. En el Norte, en todos los lugares, se encuentran combinaciones de formas; es decir, no hay un solo paradigma sino más bien varios. Así, en el caso del término saña (*hablar, decir*) cerca del lago Titicaca para decir *yo dije*, se dice *sista* o *jista,* mientras que en otros lugares sería solamente *sta.*

Hay ciertos dialectos norteños que poseen rasgos que otros no tienen; uno de ellos es por ejemplo el sufijo mama, usado para el futuro. Por ejemplo aquí en Puno se dice *churamama (yo te daré a ti*), en La Paz *churäma,* con una vocal larga. Lo mismo ocurre cuando se dice *dale a él,* en Puno se dice *churtma* y en La Paz *churä.*

Estas diferencias también se observan en la morfología. En La Paz el sufijo de imperativo requiere de una vocal que lo preceda. Allí se dice *huram (dale) chura* es la raíz verbal y m el sufijo, en cambio en Puno equivalente es churma.

En Puno se dan también algunos sufijos que no aparecen en La Paz. Por ejemplo, en los cuentos y narraciones en el lado peruano es común oír algo como *iritayna, sariritayna , churiritayna,* etc. esto es, una combinación de *iri + tayna* en cambio en La Paz solamente se utiliza *tayna.* El sufijo *iri* puede también ser nominalizador en aymara. De darse esta forma, en el sector boliviano la vocal se alargaría y entonces tendríamos dos variantes.

Sariritayna (puneña) *sariritayna* (paceña)

En el sur, en vez de las formas *s + k* para el progresivo lo que se encuentra es solamente *s.* Por ejemplo en una expresión como *yo estoy dando* o *yo estaba dando* es *churasktwa* en La Paz y *churktwa* en Oruro. Allí hay también ausencia de si o ji en el verbo saña (decir). En ves de *jista* o *sista* se diría *sta*; en vez de *jisma* o *sisma, snta (yo te dije).*

En todos los dialectos sureños no se utiliza el sufijo *ka, ja,* o *xa* en el verbo para marcar el negativo. A veces el sufijo ka indica negativo, como en *janiw churkiti.* En Oruro, por ejemplo, se dice (*ja*) *niw atti (no puedo).* Allí no se da ni *ka* ni *ja.* La raíz verbal es en este caso *atiña (poder).* En Salinas Garci Mendoza, al sur de Oruro para decir *no sé,* en vez de decir *janiw yakti,* como en Puno, se dice *janiw yattti*; morfológicamente aparecen tres t, como se juntan, no se oyen todas.

En cuanto a aspectos semánticos, citaremos sólo algunos ejemplos. En el sur *atiña* significa *poder*; en el norte, *llegar ahora* o *acequia.* En los

dialectos norteños se utiliza ahora el préstamo castellano *puriña*, el mismo que tal vez haya desplazado a *atiña*. *Jalaña* quiere decir *volar* en el sur y *correr* en el norte; *puquña* significa *producir* en el sur y *madurar* en el norte, usándose allí *achuña* para *producir*.

Otro rasgo interesante es el relacionado con el uso del sufijo *ñäni*, para marcar el futuro, como en *churañäni (tu y yo vamos a hablar)*, *saranäni (tu y yo vamos a ir)*. Hay lugares como los que se encuentran en las alturas de Moquegua, donde se recurre más bien a un sufijo con vocal larga *ätan*. En vez de *churañäni* se dice *churätan*, y en lugar de *saranäni, saratän*. Esto lo detecté analizando una antigua canción en la que se dice *sarawjätan (vamos a ir)*. Cuando pregunté por la forma *saranäni,* se me informó que *näni* connotaba una acción concluida, perteneciente al pasado. Un solo sufijo puede entonces llevarnos a un cambio de significado.

Pasemos ahora a revisar rápidamente algunos rasgos periféricos compartidos por los demás dialectos. Tanto en el norte como en el sur se sonorizan las oclusivas después de nasal; en vez de decir *tunka (diez) y qunquri (rodilla)*, se dice *(tuŋga)* y *(quŋguri)*. Lo mismo ocurre con algunos verbos, en lugar de decir *tinktwa (me caí)*, se dice *(tiŋgtwa)*; esto es, la oclusiva automáticamente se sonoriza después de nasal.

Conclusiones:

Primero quisiera señalar que, a pesar de las diferencias que hemos anotado aquí entre el aymara de Bolivia y el del Perú, tratando de determinar si éstos pertenecen al dialecto norteño o al sureño, al periférico o central, no es posible llegar a la conclusión de que existe un dialecto aymara peruano y otro boliviano. Como es de esperar, se ve claramente que la frontera política no constituye en sí la frontera lingüística.

Lo normal en el habla es la variación y ésta se da tanto en Alemania como en España y Estados Unidos. Así, por ejemplo, la pronunciación del inglés en los Estados Unidos varía mucho de un lugar a otro.

Por otro lado, si bien es necesario mencionar que la variación es producto de la separación geográfica y política se dan casos en los que a pesar de la separación geográfica se encuentran similitudes sorprendentes de rasgos. Por ejemplo, cuando visitaba diversas localidades aymarahablantes quedé muy sorprendida al ver que el aymara de *Sitajara* (Tarata, Perú) tenía muchas semejanzas con el de Oruro, a pesar de la distancia geográfica. Por otro lado, he podido observar que el aymara de La Paz es más parecido al aymara de Juli, en Perú, que al de *Pacajes*, en Bolivia.

Asimismo en *Sitajara* (Moquegua) escuché algunas palabras mencionadas por Bertonio pero que no he encontrado en ninguna otra parte; en vez de *imilla (joven, chica) y warmi (mujer),* allí se dice *mimillian* o *marmi.*

La variante del sur de Oruro tiene los sufijos más completos que he podido encontrar. En cuanto a las formas para el dativo y el reprochador este dialecto muestra más diferencias que las que señalara Bertonio en su gramática. Me parece que los verbos y sus formas constituyen una de las áreas más interesantes de indagación para los estudios dialectológicos del aymara. A este respecto, por ejemplo, quisiera comunicarles que en Juli encontré sólo en un mismo hablante hasta cuatro variantes de un solo sufijo. Esto no debe sorprendernos; constituye un hecho normal en aquellas situaciones en las que todavía no se cuenta con una variante escrita estandarizada; y, éste, como sabemos, es el caso del aymara. Ante la falta de un referente escrito la variación, normal en toda lengua, se afirma.

Para terminar quisiera referirme a la necesidad de continuar con este tipo de trabajo, formando equipo con investigadores y especialistas locales; estableciendo nexos entre las instituciones de Bolivia, Perú y Chile interesadas en el estudio del aymara. Aquí la responsabilidad que le toca cumplir a los nuevos egresados del Programa de Postgrado de la Universidad Nacional de Altiplano de Puno, es muy grande.

Nota del editor:

El presente trabajo de L. Briggs es una versión reconstruida de la charla que dictara en el Seminario Regional de Lingüística Andina y Educación, a partir de sus notas y de las grabaciones que se hicieran. Asumo la responsabilidad por cualquier omisión o diferencia que la autora pudiera anotar. Al transcribir fonológicamente las muestras en aymara he optado por seguir las convenciones utilizadas por la Escuela de Florida, a la que pertenece la autora; mientras que al momento de la escritura propiamente dicha de ejemplos en aymara, he seguido más bien las convenciones de los alfabetos oficiales de Perú y Bolivia. (Luis Enrique López).

Lucy Brigs.*Pesquisas de lingüística Andina*, 1988: 153-162.

ENSEÑANZA DEL IDIOMA AYMARA COMO SEGUNDO IDIOMA

Juan de Dios Yapita.

El idioma aymara se habla en los altos Andes de Sudamérica, principalmente en Bolivia, Perú y parte de Chile. Hablan esta lengua más de dos millones de personas (Hardman 74).

Características del idioma aymara. El idioma aymara es polisintético y suficante: ejemplo de una palabra aymara:

Aruskipasipxañanakasakipunitakispawa.

Estamos obligados a comunicarnos.

Forma parte de la familia *jaqi* (Hardman 74).

En este idioma no hay verbo ser ni artículos: Tiene algunos postulados como el conocimiento personal.: ejemplo: *jutanwa* (ha venido). Esto se utiliza cuando le consta la persona. No personal, ejemplo: *jutataynawa* (había venido); no le consta; se lo han contado. Tangible, ejemplo: *chu'qi* se puede tocar, ver oler. Intangible, ejemplo: el saludo. Ejemplos en oraciones.

Mä kustal ch'uq apayansma. Te mandé un costal de papas.

Igualmente es importante el aspecto *humano,* ejemplo: La persona humana. *No humana,* ejemplo; los animales. Por otra parte los signos de interrogación se representan morfológicamente, tales como *ti, sa,* y *chä,* ejemplo:

¿Jutätati? ¿Vas a venir?
¿Kunasa? ¿Qué es?
¿Jumätachä? ¿Es usted?
Ti, sa, chä, respectivamente.

Algunas consideraciones acerca del estudio del aymara.

Desde la conquista española, hasta 1966, los estudios del idioma han seguido el modelo latín, al igual que otros idiomas. A partir de ese año indicado el enfoque de estudio de esa lengua toma principios de ciencia lingüística, situándose en ese sentido, el estudio serio y responsable de la

lingüística aymara en un plano más alto. A través de las instituciones como el Instituto Nacional de Estudios Lingüísticos INEL, el equipo aymara de la Universidad de La Florida, E.U.A., y el Instituto de Lengua y Cultura Aymara. Actualmente en el Departamento de Lingüística e Idiomas de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia), aparte de los cursos de servicio, que se venía dictando, a partir del presente año entrarán en funcionamiento las carreras de lenguas nativas a nivel de licenciatura, con lo que se han dado pasos gigantescos a favor de la revitalización de lenguas y culturas nativas.

Los trabajos producidos por las instituciones indicadas actualmente llegan al servicio de las personas e instituciones que tienen interés en elevar y buscar la verdadera identidad nacional boliviana.

ALFABETO FONÉTICO DE LA LENGUA AYMARA.

FONEMAS CONSONÁNTICOS.
Oclusivos:
Simples ptchkq
Aspirados p'' t'' ch'' k''q''
Glotizados p't' ch' k'q'

Continuos:
Fricativos s jx
Laterales lll
Nasales m nñ
Semiconmsonantes wy
Vibrante r

FONEMAS VOCÁLICOS i ua

Alargamiento vocálico

AA1968QJDYQ.Juan de Dios Yapita M.

CONSONANTES

Los sonidos oclusivos simples son /p/, /t/, /ch/, /k/, y /q/. Con excepción de /q/, son similares a los del idioma castellano. El sonido de /q/ se produce tocando la parte posterior de la lengua contra el velo del paladar.

/p/ Sordo bilabial oclusivo.

El sonido /p/ es simple, no es aspirado. Es similar a la p española como en paso, pala, papa. Tanto inicial como intermedia es igual la pronunciación. Ahora indiquemos ejemplos en idioma aymara: *para* (la frente), *pata* (encima).

/t/ Sordo dento – alveolaroclusivo.

Este sonido similar al del castellano, como en taza, tapa. Ejemplos en aymara: *tama* (rebaño), *tata* (señor, don, tima (enemigo).

/ch/ Sordo alveo – palatalafricado.

Este sonido es similar al del castellano, como en mucho, macho, techo. Ejemplos en aymara: *chacha* (hombre), *chusi* (cobertura tejida de lana).

/k/ Sordo velar oclusivo.

Este sonido es similar al del castellano, como en kilo. Ejemplos en aymara: *llaki* (pena preocupación), *kusa* (buena), *Kuna* (qué), *Kupi* (derecha).

/q/ Sordo postvelar oclusivo.

Ejemplos en aymara: *quqa* (árbol), *qullu* (montaña), *qutu* (montaña).

Los sonidos /p'/, /t'/, /ch'/, /k'/ y /q'/, son sonidos aspirados oclusivos. Los primeros cuatro sonidos ocurren en el idioma inglés en posición inicial, aunque no son exactamente en el idioma aymara como en el inglés; difieren fonéticamente.

/p'/ Aspirado sordo bilabial oclusivo.

En el sonido /p'/ es aspirado. Tome una hoja de papel y cerrando los labios sople fuerte. Con la fuerza del aire que se expulsa, la hoja de papel se moverá. Ejemplos en aymara: *p"ara* (seco, seca), *p'ala* (soga hecha de paja), *p'äña* (combustible para la cocina).

/t') Aspirado sordo dento – alveolar oclusivo.

Este sonido es similar a /t/ del inglés cuando ella ocurre en posición inicial, con la diferencia de que en aymara la lengua hay que colocarla en una posición frontal y entre los dientes.

Ejemplos: *t'aya* (frío, fría), *t'iya* (extremo, canto), *t'amaña* (ir lento).

/ch'/ Aspirado sordo alveo-palatal africado oclusivo.

Este sonido se produce como la /ch/, pero con aspiración. Practique este sonido imitando a su profesor. Ejemplos: *ch'ama* (granulado), *jich'a* (ahora).

/k'/ Aspirado sordo velar oclusivo.

Este sonido es similar a la /k/ del inglés en posición inicial, como en cat, key. Ejemplos en aymara: *k'aya* (aquél, aquello, aquella), *k'usu* (espeso, espesa), en líquido, *k'ula* (terrón de tierra).

/q'/ Aspirado sordo postvelar oclusivo.

Este sonido se produce como la /q/, sólo que el momento de la emisión se realiza la fricción. Ejemplos en aymara: *q''ana* (claridad), *q'uru* (malo, mala), *q'illa* (ceniza), *q'ixu q'ixu* (relámpago).

Los sonidos /p'/, /t'/, /ch'/, /k'/ y /q'/ son glotalizados oclusivos. No ocurren en castellano ni en inglés.

/p'/ Glatalizado sordo bilabial oclusivo.

Este sonido se produce cerrando los labios, y con una presión súbita se abren los labios como si algo reventara. Ejemplos *p'akiña* (quebrar un palo pequeño), *p'usuta* (hinchado, hinchada).

/t'/ Glotalizado sordo dento-alveolar oclusivo.

Este sonido no ocurre en castellano ni en inglés. Se produce chocando la punta de la lengua contra los dientes, se abren éstos súbitamente y con presión. Ejemplos: *t'arwa* (lana), *t'uña* (menudo, menuda), *t'ant'a* (pan).

/ch'/ Glotalizado sordo alveo-palatal africado oclusivo.

Este sonido se produce como la /ch/, pero con glotalización. Ejemplos: *clama* (fuerza), *ch'imi* (menudo, menuda), *ch'umi* (bosque), *ch'usu* (liviano).

/k'/ Glotalizado sordo velar oclusivo.

Este sonido no se asemejan a la k del castellano ni del inglés. Para producirlo con facilidad imite a su profesor o a algún hablante nativo. Ejemplos en aymara: *k'ari* (mentiroso, mentirosa), *k'umiña* (criticar), *k'usa* (chicha de quinua).

/q'/ Glotalizado sordo postvelar oclusivo.

Este sonido se produce como el /q/, pero con glatalización. Imite a su profesor o a un hablante nativo. Ejemplos: *q'uma* (limpio, limpia), *q'añu* (sucio, sucia), *q'ala* (completamente todo).

/s/ Sordo dento – alveolar fricativo.

Este sonido es sibilante, similar al del idioma castellano, como en seso, Sara, paso. Ejemplos en aymara: *saraña* (ir), *samana* (aliento), *samaña* (respirar).

/j/ Sordo glotal fricativo.

Este sonido es similar a la h del inglés, como es his, house. Es decir, más suave que el sonido castellano, como en joven. Ejemplos en aymara: *jisa* (sí), *janiwa* (no), *juma* (tú, vos, usted), *jutam* (ven).

/x/ Sordo postvelar fricativo.

Este sonido se pronuncia algo como una jota antigua castellana, como en Xavier, México. En aymara ocurre solamente en una posición intermedia, no ocurre en posición inicial. Ejemplos: *jaxu* (picante), *luxuta* (congelada con la helada), *laxa* (completamente oscura).

/l/ Sonoro dento-alveolar lateral.

Este sonido es similar al del castellano, como en mala, lado, lima. Ejemplos: *qala* (piedra), *p'ala* (soga hecha de paja), *laqa* (rápido).

/ll/ Sonoro alveopalatal lateral.

Este sonido es similar al del castellano, como en llama, silla, llanto. Ejemplos en aymara: *llaki* (pena, preocupación), *lluku* (bozal), *llust'a* (resbaloso, resbalosa).

/m/ Sonoro bilabial nasal.

Este sonido es similar al del castellano, como en masa, mesa, mozo, mano. Ejemplos en aymara: *maya* (uno), *manu* (deuda), *miri* (que se reproduce).

/n/ Sonoro dental nasal.

Este sonido es similar al del castellano, como en nada, nariz, nudo, nido. Ejemplos en aymara: *nasa* (nariz), *yana* (apellido), *naya* (yo).

/ñ/ Sonoro alveo-palatal nasal.

Este sonido es similar al del castellano, como en niño, niña, maña. Ejemplos en aymara: *ñusata* (podrido), *ñut'u* (bien molido como harina).

/w/ Sonoro labial resonante.

El sonido /w/ es semiconsonante. Ejemplos en aymara: *wasa* (otro, otra), *wari* (vicuña), *waka* (ganado vacuno).

/y/ Sonoro alveo-palatal resonante.

Es semiconsonante, similar al del castellano, como en yodo, yugo, yo. Ejemplos en aymara: *yapiña* (uncir el yugo), *yuqa* (hijo), *yapaña* (agregar).

/r/ Sonoro vibrante.

Este sonido es similar al del castellano, como en cara, toro. Ejemplos en aymara: *saraña* (ir), *mara* (año), *wari* (vicuña).

VOCALES

El sistema de vocales en el idioma aymara consta solamente de tres fonemas: /i/, /a/, /u/. Estas son las vocales básicas, y tienen variantes o alófonos que ocurren según el ambiente consonantal. Muchas veces la /i/ y la /u/ son intermedias, algo como las vocales de las palabras *sit* y *put* en inglés. Por otra parte, las consonantes postvelares /i/ y /u/ a que se abran. En tales cosas la /i/ suena como /e/ en castellano y la /u/ como la /o/ en castellano. Pero ortográficamente el idioma aymara se escribe con tres vocales.

/i/ Alta frontal

Ejemplos en aymara: *isi* (ropa), *miri* (se reproduce), *ali* (planta), *iqiqu* (equeqo), *q'ini* (clase de papa), *q'ipi* (atado).

/a/ Bajo central.

Ejemplos en aymara: *alaña* (comprar), *aljaña* (vender), *apaña* (llevar).

/u/ Alta posterior redondeada.

Ejemplos en aymara: *uju* (tos), *uru* (día), *usu* (enfermedad) *uxu* (habla del niño para referirse a la sopa), *uqu* (almuerzo ligero para el niño pastor), *q'umaña* (abrazar), *q'uma* (limpio, limpia).

Alargamiento vocálico

El alargamiento de las vocales se representa con una diéresis, escribiéndola en la parte superior de la vocal. Ejemplos en aymara: /ï/, /ä/, y /ü/. En palabras se tiene *jilïri* (él o la que es mayor), *sarä* (iré), *k'umü* (llevaré cargado un burro).

PARA FACILITAR EL APRENDIZAJE DEL IDIOMA AYMARA SE PROPORCIONAN A CONTINUACIÓN MAS EJERCICIOS DE PRONUNCIACION

Consonantes bilabiales /p/, /p'/, /p'/, /m/, /w/ /p/ /p"/ /p'/ /m/ /w/ /s/ t/ t'/ n/ t"/ l / r / ll 7 ñ / y / k' / K" / j / q / q' / q" /x

Posicional inicial.
para=la frente
pata=encima
paya=dos
pataka =cien
Pãna=nombre del lugar (toponimia).
paqari=toda la noche
pisi=corto (en vestimenta)
pusi=cuatro.

Posición intermedia.
sapa=uno solo
tapa=nido
yapa=añadidura
qapu=rueca
llapa=lugar plano suave
supaya =diablo
japu=terrón convertido en ceniza
lupi=calor del sol

Posición inicial.
P'isi=gato
P'ala=soga hecha de paja
P'uyu=pluma (aves)
P'uju=vertiente de donde se bebe agua
P'ayaña=cocina
P'awaña=sembrar (grano)
P'ara=seco, seca.

Posición intermedia.
lap'apiña=flamear
q'ap'a = dinámico, dinámica
q'up'iña=expedir una fragancia
Rap'aku=Rafael

Posición inicial.
p'isqi=comida a base de quinua
p'usuta =hinchado, hinchada
p'allqa =bifurcado Que tiene forma de V
p'ataña =quitar algo con los dientes. En caso de un ave, con el pico.

Posición intermedia.
Lap'a=piojo

Posición inicial.
muyuña=girar, dar vueltas
miraña =reproducirse
mara=año
murmu=mediano (productos agrícolas)

Posición intermedia.
tama=rebaño
tima=enemigo, enemiga
llumi=ropa muy baja

Posición inicial.
wawa=niño, bebé
wasa=otra, otro
waka=ganado vacuno
wallpa =gallina

Posición intermedia.
t'arwa=lana
challwa=pez, pescado
Consonantes dento-alveolares t, t'', t', s, n, l, r.

Posición inicial.
tapa=nido
tama=rebaño
taki=patada

Posición intermedia.
pata=altiplano, arriba
wataña=zurcir
sataña=cultivar
llata=fuente (cerámica)

Posición inicial.
T'ant'a =vieja (ropa)
T'aya=frío, viento
T'ayacha=comida cocida congelada
T'iya=canto, extremo
T'alaña=sacudir
T'uru=grueso, gruesa
T'usaña=escupir

Posición intermedia
Tant'a =vieja (ropa)
q'at'a=cuesta
q'at'u=mercado
jat'a=semilla
jit'iña=recorrer

Posición inicial
t'arwa=lana
t'isaña=escarmenar
t'apaña=ir de mala gana
t'ant'a=pan
t'imp'u=variedad de comida
t'una=menudo, menuda
t'iskuña=correr

Posición intermedia.
Mit'ani =uno de los sirvientes que tenía el patrón
lust'a =resbaloso
sut'i=nigua
jat'iña=rascar
p'at'aña=remover el suelo con la picota

Posición inicial.
Sapa=uno (a) solo (a)
suti=nombre
sut'a=campesino que ocupaba un cargo en una hacienda
saña=decir, expresar
sixi=estera para guardar productos
sawuña=tejer

Posición intermedia.
masi=clase (persona humana)
Qasa=apellido
Chusi=cobertura tejida de lana de color
läsi=acompañantes en un matrimonio

Posición inicial.
nasa=nariz
nina=fuego
naya=yo
nuwaña=pegar

Posición intermedia.
Chana=Apellido
utani=que tiene casa (propietario (a)
chani=precio, valor

Posición inicial.
laruña=reír
luraña=realizar algún trabajo, hacer
liyiña=leer
lasu=lazo

Posición intermedia.
Parlaña =hablar, conversar
alaña=comprar

Posición inicial.
ratuki=rápido
rimiña=remendar

Posición intermedia
mara=año
saraña =ir
laruña=reír
jariña=lavar

Consonantes alveo-palatales /ch/, /ch'/, /ch'/, /ll/, /ñ/, /y/.

/ch/
Posición inicial.
churaña=dar, entregar

chira=pepa
chacha=hombre, esposo

Posición intermedia.
jachaña=llorar
jucha=culpa
kachaña=caminar a paso lento de mala gana.
/ch'/

Posición inicial.
Ch'ama=granulado
Ch'uwa=nombre de lugar (toponimia)
Ch'iri=crespo

Posición intermedia.
Jich'a=ahora
Juch'a=muy cocido, aguanoso
/ch'/

Posición inicial.
ch'imi=muy menudo, menuda
ch'umi=bosque
ch'ama=fuerza, difícil
ch'usa=vacío
Posición intermedia.
juch'usa=delgado
mach'a=escasez

Posición inicial.
llaki=pena, preocupación
llapa=lugar plano y suave

Posición intermedia.
malla=plomo
palliña=escoger
qallu=cría (animales)
jallu=lluvia
ch'alla=arena

Posición inicial.
ñut'u=molido impalpable
ñusata=podrido

ñiq'i=barro
Ñachu=apellido

Posición inicial.
yuqa=hijo
yapa=añadidura
yapiña =uncir el yugo
Yusa=Dios

Posición intermedia.
paya=dos
maya=uno
yaya=expresión cortés y cariñosa para niños
Consonantes que por su punto de articulación son velares: /k/, /k"/, /k'/.

Posición inicial.
kayu=pie
kachaña=ir a paso lento, con desgano
kutiña=volver
killiña=arrodillarse

Posición intermedia.
llaki=pena, preocupación
chaka=puente
suka=surco
chäka=tallo seco de la quinua o habas

Posición inicial.
K'aya=aquel, aquello, aquella
K'usu=espeso, espesa (leche)
K'unu=nieve

Posición intermedia.
T'ak'i=camino
P'ak'inu=Joaquín

Posición inicial.
k'ari=mentiroso, mentirosa
k'umu=encorvado, jorobado (a)
k'it'a=un adolescente que va sin comunicar a sus padres
k'isimiri=hormiga
k'isirmita=hormiga

Posición intermedia.
jak'u=harina
jak'a=cerca
lik'i=sebo

Posición inicial.
janiwa=no
jïsa=sí
jina=vamos
jilata=hermano
juma=tú, vos, usted
jakaña=vivir (estar en vida)
jiwaña=morir
jalaña=correr

Posición intermedia
Ch'aja=afónico
t'aja=cabello enredado
k'ajllu=abra
k'aja=coqueluche

Consonantes que por su punto de articulación son postvelares.

Posición inicial
qura=hierba
quri=oro
qullu=cerro, montaña
qunuña=estar sentado
Qumpi=nombre de lugar (toponimia)
quyu=variedad de papa
quta=lago

Posición intermedia.
taqini =entre todos (humanos)
laqa=rápido, alto
saqa=transparente (tela)

Posición inicial.
Q'ana=claridad
Q'umaña=abrazar
Q'una=moledora de granos
Q'uru=malo, mala

Q'ump"iña=tapa de la olla

Posición intermedia.
Luq'i=loco
Jaq'i=precipicio
Yaq'a=otra, otro
Yanq'a=perversidad

Posición inicial.
q'uma=limpio, limpia
q'ara=pelado, pelada
q'añu =sucio, sucia
q'usu=melindrosa (o)
q'ut'u =bocio
q'ixu q'ixu=relámpago
q'ipi=atado, bulto
q'asa=grieta

Posición intermedia.
laq'a=tierra, polvo
laq'u=gusano
janq'u=blanco, blanca
manq'a=comida
mirq'i=usado, usada
muruq'u=redondo (a)
q'uwa=hierba para condimento y medicamento

Posición intermedia.
laxa =completamente oscuro (a)
lixli=flaco (mal alimentado raquítico)
jaxu=picante
luxuta=congelado
laxra=lengua (órgano)
ch'uxu=orín
ch'uxri=hematoma
ch'axraña=peine andino que usan las mujeres
ch'axwa=promontorio de piedra
lixwi=seso.

Juan de Dios Yapita. 1981: 17-39.

¿KUNATS AYMAR ARUT QILLQT'AÑANI SISTANXA?

Juan de Dios Yapita.

Amirikpachana, ukhamaraki iwruptuqinsa jaqipa jaqixa janiwa mä aruki parlkiti. Jaqixa qutthaptata qutthaptata nayratpachasa jakasiritayna arupata arupata parlt'asisa. Ukhamarusa jaqixa janiwa mayjankakirikaynati kawkas sartasipunirïtaynawa. Chachaxa kawkikamasa puritaynawa. Ukham sarnaqasaxa kunsa yatxatakipunitaynawa. Jichhakamasa ukhamakipuniskarakiwa.

Jichhaxa liyiriki liyiriki yatpachatanwa: Kawkinsa jaqixa janjawa mayakikapunispati. Janjawa mä wawakipunixa kawkhansa sartapksnati. Taqikunasa ukhamarjama uchatjamawa, luratjamawa, ukhamarjama uñtt'ayatjamawa. Kunjamasa luq'usa uywasa jisk'ani jach'ani utjixa; ukhamjamarakiwa jaqixa utjatapa. Jila ch'amanixa pisi ch'amaniri apnaqi mä kunakikaspasa ukhama.

Aka uraqpachana taqiniti sipana taqi kunanixa, jakhutakïpacahawa. Ukhamaraki amuyt'irisa mä qawqhanikirakïpachawa. Jach'a markanakanxa jaqixa akham sarakiwa arstharaki : Qamirixa janiwa uñjayaskiti. Qamirixa janiwa kuna qullqsa apnaqhaspati. Qamirixa janiwa uñthatakiti sasawa sapxaraki. Jach'a markanakanxa ukhamäkpachawa.

Uka mä qawqhanixa, kunxaya jupanakaxa munchi, kunjamxaya jaqiru irptaña munchi, kumxaya jikxataña munchi, ukhamarjamawa thakhi uñtayi, thakhi jistharayi uka thakinjama jaqixa aywi jani kawksaru saranukusa. Yaqhipaxa amuyumpi sarchi, yaqhipasti ukhahamaki jani amuyt'asisa aywirakchi. Ukhama sasawa sumpacha yatxatt'atanakaxa arsthï. Ukhamaraki arutuqitsa: Kawknïri aruxa taqi aruta sipan jupanakana arsutächi uka arraki yatichayapaxi. Jani arupäki ukanakxa chhaqtayañaruwa tirapxi. Jupanakatakixa jani arunakapäki ukanakaxa mä qalararu thakhi ch'amt'ayasa sarañakaspasa ukhamjamawa. Ukata pachpata sartiri nayra jaqina arunakapxa chhaqtayaña munapxi sasawa yaqhipaxa arst'araki.

Jiwasaxa kamssnasa ukhamanak yatisaxa: Jiwasanakaxa waljanisipktanwa, pachpa aruni. Pachpa arunïsasti kunasa lurañaspa: Qillqt'asiñanakaspawa. Sapa maynisa amuyunïtanwa. Uka amuyunakasxa papilaru qillqt'añsaspawa. Ukanaki uñxatt'asawa sullkawirinakasa juk'ampi amuyt'apxarakispaxa. Yaqhipaxa qillt'ata uñxatt'asaxa inasa

sapxchispa: Jupaxa ukhama amuypacha. Nayaxa akham amuytharakta sasa. Ukasa walikipunirakispawa. Aliqa parlasmayaki yattwa yattwa saskañanixa; jaqixa yatpachati sakipuniwa saskarakstaspaxa. Ukhama yatisaxa aymara aru parlthasirinakaxa aymarata qillqt'asiñanakasakipunirakispawa. Ukhamawa kawkhansa aymara aruxa yäqatapunirakispaxa.

Revista. ***Yatiñasawa.*** Juan de Dios Yapita Nro: 37, 1987.

¿POR QUÉ ES IMPORTANTE ESCRIBIR EN AYMARA?

Juan de Dios Yapita.

En toda América, como en Europa, las gentes no hablan un idioma único. Los grupos humanos desde tiempos antiguos han vivido hablando cada uno su propio idioma. Asimismo la gente no vivía en un único lugar sino que se trasladaba de una a otra parte. El hombre había llegado hasta lugares inimaginables y así aprendió de todo. Así había ocurrido hasta ahora.

Ahora es de esperar que quienes leemos realmente sepamos leer: la gente es distinta de un lugar a otro. Si andamos juntos como niños pequeños, no es probable que lleguemos a ninguna parte. Todo parece puesto para que sea así.

Así como entre los bichos y animales los hay grandes y pequeños, así también parece ocurrir entre la gente. El que tiene mayor poder maneja al que tiene menos, como si se tratara de un objeto cualquiera.

En este país son contados los que tienen mucho. Los que piensan deben ser aún menos. En las grandes ciudades la gente dice: *Al rico no se le ve. El rico llega a manejar plata. No conocemos ricos* —dicen. Así parece que pasa en las grandes ciudades. Esos pocos marcan el camino tal como ellos quieren, conduciendo a la gente a su gusto y según sus objetivos. Así abren el camino y la gente hormiguea por él sin desviarse. Alguna tal vez andén consciente; pero otros andan amontonados sin pensar. Así dicen las investigaciones.

Lo mismo ocurre con la lengua. Obligan a enseñar solamente la lengua que hablan ellos, como si no hubiera otra. Se proponen hacer desaparecer la que no es de ellos. Para ellos la lengua ajena es como andar por el camino pedregoso. A partir de eso, algunos dicen que quieren hacer desaparecer las lenguas nativas.

¿Qué podríamos decir nosotros al darnos cuenta de esto? Somos muchos los que tenemos la misma lengua. Compartiendo nuestro idioma propio, ¿qué deberíamos hacer? Deberíamos escribir entre nosotros sobre lo nuestro. Tenemos cada cual nuestro propio pensamiento y deberíamos escribir estas ideas en el papel. Las generaciones futuras al ve estos escritos adquirían mayor conciencia. Algunos, al leer tales escritos tal vez digan: *él piensa así; yo pienso de otra forma*. Eso también sería bueno. Si nos limitamos

a ir diciendo que sabemos, la gente se pregunta: *¿Sabrá realmente?* No va estar repitiendo siempre lo mismo. Conscientes de esto, quienes hablamos aymará mucho conviene que además escribamos en aymará. De esta forma también nuestro idioma será realmente respetado en todas partes.

Revista. ***Yatiñasawa.*** Nro: 37, La Paz, 1987.

PERU MARKANA AKSA JAQI ARU YATICHAWI[159]

LA ENSEÑANZA DE LA LENGUA ABORIGEN EN EL PERÚ

Felipe Huayhua Pari.

Kamisa aka Pirwa markana, walja arunaka jupapxi, ukhamarjama kuna yatiña utasa, universirara satasa, yatichirinakasa yatichañapawa.

Como en el Perú existen varias lenguas, todo centro de estudios, la universidad y los profesores deben instruir.

Payapacha arutha jaqiru yatichañaxa, kamisa aru uñt'irirusa, jani aru uñt'irirusa, ukaxa Educación Bilingüe satawa. Pirwa markanxa nayra pachatpachasa jukapunitaynawa kunaymani amuyani jaqinakana yamphi arunakapa, kamisa aru pukina, kallawaya, jaqaru, aymara, qhichwa, ch'umi jaqinakana arunakapasa, ukhama.

La enseñanza en dos lenguas, así a los que conocen como a los que no conocen, se llama Educación Bilingüe. En el Perú desde tiempos remotos existían diferentes culturas como el aru pukina, callawaya, jaqaru, aymara, quechua, las de los selváticos, etc.

Inkanaka taqina arunakpsa yayaqapxa: na jani q'uqiyasisa; ukhamatha qhichuwa uñt'añasa wakisirinawa jach'atha jisk'ama; maya aruxa yatiqatanxa pachpa aru parliri jaqi taypina.

Los Incas respetaron las lenguas sin destruir, por eso el conocimiento del quechua era necesario desde grandes hasta pequeños; una lengua se aprendía entre los hablantes.

Ispañulakanaxa Pirwa markaru purintaniwsinxa jaqinakana arunakapa k'atampi yatiqaña munapxa:na. Uka tata kuranakasa yusa awkiru taqi jaqina uñt'añapatakixa, aksa jaqina arupatha jak'ampi yatichawina. Ukhamaraki parlapxa: nasa, qillqapxa:nasa kastillanu aru tatiqañapataki.

Los españoles, al llegar al Perú, querían aprender las lenguas aborígenes. Los curas para hacer conocer a dios a todos los hombres enseñaban (el evangelio) en la lengua aborigen. Así mismo predicaban, escribían para que (los indios) aprendieran la lengua española.

Qhipa ripuwblika sata pachanxa, iskuyla taypitha kastillanu aruxa k'atampi yatichasina, gamunalismo satayrixa janiwa jaqinakana kastillanu aru yatiñapa munka:nti, ukatha jupanaxa liyiñsa janiwa yatichapkaraki: nati.

Después, en tiempo de la República por medio de la escuela la lengua castellana se enseñaba más, mientras el gamonalismo no quería que el indio aprendiese castellano y por eso no enseñaban a leer.

Leguiaxa, Piwra p'iqinchirjamaxa jaqiruxa suma unjaña muna: na, juparu arkirinaxa antisaxiwa jaqiruxa lurjalla apsusiña, aliqa ina lurayasiñataki.

El presidente Leguía quería tratar bien a los indios, mientras que sus seguidores más bien deseaban esclavizar a los indios.

Aka 1950 uka markanakansa kastillanu aru yatichañaxa phuqasi: nawa, ina lurañasa apawachata:xanwa. Aksa jaqinakana yatitapasa chhaqtayatanwa. Militara timpunxa, kuna qillqata taypitsa jaqina arupasa amtata:nawa. APRA timpinxa Educación Bilingüe satasa k'uchutha k'uchu puri: na, kawkhankisa paya aruxa jukki ukawjana.

Por la década de los 50 la enseñanza del castellano se cumplió, y el trabajo gratuito fue suprimido. El conocimiento de los indios fue liquidado. En tiempo de los militares por medio de leyes las lenguas nativas fueron tomadas en cuenta. En tiempo de APRA la educación bilingüe llegó de rincón a rincón, a los lugares donde se hablaba dos lenguas.

Jichha timpunxa janikiwa amtata: xisa, kamisa iskuylanakansa jach'a yatiña utanakansa, janikiwa Pirwa markana utjatapasa amtata: xiti, janikirakiwa yatichiririusa, kamisa yatichaña: chi ukasa yatiyata: kiti.

En este tiempo ya no hay interés, en las escuelas y centros superiores ya no hay interés, ni siquiera se acuerden del pasado ni se prepara a los profesores.

Khaya 1551, 1667, 1583 maranakanxa Lima markana uka Concilio satana yamphi kuranakawa tantasipxa:na tata kuranaxa, aksa arunakatha wali amtapxa:na; uka taypitha yusaru uñt'ayañataki. Ukhamatha Juan Santacruz Pachacuti Yamki Salcamaygua, sata chachaxa jaqinakatha qillqh'a: na.

Allá por los años 1551, 1667, 1583 se reúnen en el Tercer Concilio Limense, religiosos de diversas tendencias, se acuerdan de las lenguas aborígenes; por medio de ellas hacen conocer a dios. Así mismo Juan Santa Cruz Pachacuti Yampi Salcamaygua, cronista indio, escribe acerca de los indios.

Akhamaraki Felipe Guaman Poma Ayala sata chachasa, Jerónimo Oré sata tata kuraxa jaytt'arakstu khaya 1598, 1607 marana qillqanakapa, kamisa Franciso Ávila mistisu, 1616 marana, Ramos gavilán sata kurasa, khaya 1582 marana, aymara jaqinakana sarnaqawipatha qillat'araki:na.

Así también Felipe Guamán Poma de Ayala, y el padre Jerónimo de Oré (1598-1607) nos dejaron sus escritos, como los hizo el cura mestizo Francisco de Ávila en el año 1616, y también el sacerdote Ramos Gavilán (1582), escribió sobre las costumbres de los indios aimaras.

Ukhamaraki Ludovico Bertonio sta tata kurasa, khaya 1603 maratha paqallqu qillqatapa jaytt'arukstu, paya aymara gramatika, ukatha 1612 maranraki maya gramatikampi maya bukabulariyumpi. Ukhamaraki Torres Rubio sata tata kurasa, khaya 1616 marana, maya gramatika qillqt'arakina.

De igual manera el padre Ludovico Bertonio desde 1603 escribió siete obras: dos gramáticas (1603); escribió una gramática y un vocabulario en 1603. Así mismo el sacerdote Torres Rubio escribió en 1616 una gramática aimara.

Ukhatha Ernst Middendorf sata puriniristi jaytt'arakstu yaqhiparu uñtata gramatika 1890 maramkiwa. Ukhatha amstaruxa jichachakamasa kunaymaniru uñtasiwa aymaratha qillqataskaraki, kuna Biblia tuqisa, riwistakicha, gramatikacha, diksiyunariyunakacha, kunaymani litranakampi, kunaymani amtañampisa.

Después, el visitante Ernest Middendorf nos dejó en el año 1890 otra versión de una gramática aimara. De allí en adelante están apareciendo diversos trabajos sobre la lengua aimara, como la Biblia, revistas, diccionarios que utilizan diferentes ortografías y expresan diversos pensamientos.

1991 uka marana, San Markusa uniwirsirarana, Departamento de Lingüística satana, jukayapxtha Aymara Básico I, Aimara Básico II jichhakamasa ukawa yatichata: ski. Yaqha aymara uñt'añaxa jukarakiwa, kamisa Lingüística Aru; Lingüística Histórica Andina, Gramática de una Lengua Andina II (Aymara), Dialectología Andina, Gramática Contrastiva sata yatiñaka.

En 1991, en la Universidad de San Marcos, en el Departamento de Lingüística se implantó el curso de *Aymara Básico I* y *Aymara Básico II*, que están vigentes. Tenemos otros cursos de la especialidad como Lingüística Aru, Lingüística Histórica Andina, Gramática de una Lengua Andina II (aymara) Dialectología Andina, *Gramática Contrastiva.*

Aymara aru yatiñanxa tunka suxtani jalawa juki, sapaqata jaljanxa pusi chiqatha yatiña:

Mayayri Gramátika
Payayri Luraña
Kimsayri Kuanymani
Pusiyri Arunaka.

En el curso de Aymara Básico hay 16 lecciones, cada una de las cuales tiene la siguiente secuencia.

Primero: Gramática.
Segundo: Ejercicios
Tercero: Miscelánea
Cuarto: Vocabulario.

Jichhakamaxa aymara qillqt'irinaka taypitsa, aymara uñt'irinaka taypitsa, k'atampi yatiqataskiwa aymara aruxa, kamisa mawjana arusitasa, kunaymani pachana aymara arusitasa.

Ukhamarusa uniwirsirarana aymara yatiqirinakasa aymara arutha qillqasipkharakiwa. Amtataskarakiwa Aymara III sata yatiña, ukhanxa yatichasisphaxa nayra pacha achachilanakasana ataminakapa, aski yatitapa.

Hasta el momento por medio de aimarólogos y aimaristas, la lengua aymara se está conociendo mejor, tanto en la sincronía como en la diacronía. Así mismo en la universidad algunos estudiantes están escribiendo sobre aymara. Se está proponiendo la implantación del curso Aymara III, que desarrollará la etnosemántica, la literatura, por medio de cuentos, leyendas, mitos, los conocimientos de nuestros antepasados.

Kamisa, warurupasa, wankapasa, thuquñapasa, saw'asiñapasa, amuyt'awinakapasa, suma jakaña kankaña tuqhipa, uka uñanchanaka taypina aymara amuyu, aymara lup'inaxa jilampi uñt'asisphaxa, jallukatha k'atampi wank'a arukisa qurichatasphawa kunaymani uñtasiprjama. Uka sipanxa wali wakirisawa aymara yatiqatapansa, uñt'atapansa, wali pachana jikxatasi, kamisa aymara kankaña qillqat'añatakisa, amuyt'añatakisa.

Así como sus canciones, danzas, relatos humorísticos, pensamientos y filosofía y por medio de esto obtener el vocabulario para compensar el léxico mediante la riqueza semántica. Por tanto es indispensable conocer la lengua aymara, porque un lingüista que ha aprendido una lengua está en mejores condiciones para describirla y desarrollar cualquier tema.

159. Se ha trascrito literalmente el texto de Felipe Huayhua Pari, (aymara hablante como primera lengua y doctor en Lingüística Andina), respetando sus puntos de vista al uso de las grafías. En Comina, sin embargo, lugar de donde procede Felipe Huayhua Pari, los aymaras no se llaman a ellos mismos *indios*, sino más bien *jaqi* (prójimo), *jilata* (hermano). La palabra *indio* es usada por mestizos hispano criollos.

UN CONCURSO DE LITERATURA EN AYMARA.

La revista *Kollao* en 1985 promovió un concurso de poesía y cuento en idioma aymara. La devaluación de ese entonces obligó a los editores a ofrecer la cantidad de S/. 1'000,000.00 (un millón de intis) para cada uno de los ganadores de los géneros de poesía y cuento. Pero sucedió que el proceso de deterioro de la economía peruana se aceleró tanto cada día más, que el premio ofrecido resultó muy poco.

Pese a todo, hubo participantes y el jurado se vio comprometido a leer textos escritos con diferentes grafías. Por otro lado, fue posible conocer textos tanto de poesía y cuento, cuyos autores se notaba, recién empezaba a buscar un sistema de grafías que efectivamente tradujeran una naciente vocación literaria.

La crisis de ese entonces, también convirtió al concurso en una acción de lo más rara y absolutamente inexplicable. No obstante los comentarios tanto positivos como negativos, los editores de la revista *Kollao,* estaban convencidos que se trataba de una tarea destinada no sólo a promover la aparición de escritorios en idioma aymara, sino que a la vez significaba incentivar para que las nuevas generaciones de jóvenes aymaras, se decidieran a escribir en su propio idioma.

El jurado calificador decidió declarar desiertos los premios debidos fundamentalmente a que los trabajos remitidos no tenían una evidente calidad literaria. Sin embargo, sirvió para tomar el pulso y convencerse que un concurso de esta naturaleza despierta interés, suscita polémica y siempre es objeto de cierta crítica injusta que, aseveraba que el aymara no era precisamente un idioma sino un dialecto y tampoco podía denominarsele, cultura.

Hasta que en el año 2000, el Ministerio de Educación del Perú convocó a un concurso en cuento y poesía en idioma aymara. Los concursantes contaron con un sistema de grafías que les permitió tener acceso equitativamente al jurado calificador. Así, bien podríamos decir que la revista *Kollao* sembró la primera semilla y ahora la literatura en idioma aymara, tiene sus escritores y cada vez se convierte en una expresión con extraordinaria calidad y estética propia. Por otro lado, con el propósito de ofrecer una coherente visión acerca de la cultura aymara, se ha visto por conveniente presentar una especie de antología de textos referentes a

diversos aspectos esenciales de la cultura. Es cierto que los autores de los textos incluidos no escriben en aymara y tampoco son digamos culturalmente hablando, aymaras. Pero la contribución de ellos es absolutamente importante para tener una visión panorámica de un mundo no bien conocido y en consecuencia mal interpretado.

A pesar de que hay una crecida bibliografía en referencia a la cultura aymara, muchos autores tienen una equivocada visión de lo que realmente es el universo de esa cultura aymara. En un principio fueron los cronistas que no tuvieron un marcado interés por describir con fidelidad el mundo aymara, salvo el caso de Alonso Ramos Gavilán, sacerdote que sin embargo ve a los habitantes del altiplano del Titicaca como seres humanos a los que de todas maneras es preciso *cristianizarlos* aunque pierdan la esencia de su personalidad cultural e identidad.

El período de la colonia no nos ha dejado libros de aproximación o estudio de la cultura aymara. Esta verdad se explica en la medida que la mentalidad y administración colonial tenía por objeto fundamentalmente la exacción y esclavitud. En consecuencia, virreyes, encomenderos, clérigos y otros administradores menores no tenían una visión clara de lo que sucedía pues estaban al servicio de un permanente proceso de saqueo y exterminación humana.

Durante la República, aparece una nueva conciencia debido a las nuevas tendencias y corrientes políticas. Aunque no hay libros específicos que tratan sobre estos temas, no cabe duda que la década de 1920 está marcada por diversas tendencias que tienen el propósito de presentar, representar, indagar o hablar en nombre de los protagonistas de la cultura aymara.

Aunque abundan estudios en referencia a estos años fecundos y llenos de lucha política por la reivindicación de quechuas y aymaras, el punto más alto de la polémica sobre lo que se llamó *el indigenismo*, llegó cuando se enfrentaron José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez; ambos esgrimieron sus razones y en torno a ellos después, aparecieron una serie de artículos que no hicieron más que adicionar más leña al fuego.

El *indigenismo* tanto a favor o en contra, se nutrió esencialmente de un protagonista denominado *indígena*, llamándosele así sólo a quechuas, aymaras como a los seres humanos pertenecientes a los grupos etnolingüísticos de la amazonía peruana, pero como si los demás habitantes del Perú no fuéramos indígenas como se denomina a toda persona que vive en determinado lugar. Es más, el indígena tenía que ser necesariamente un *indio*, término despectivo, racista y sobre todo usado para diferenciar a los vencidos en una injusta contienda cultural de tantos siglos.

El término *indio* es, sin embargo, y felizmente cada vez menos usado aunque sólo existe en la mentalidad hispano criolla. En la cultura aymara, los insultos están relacionados con los defectos y animales. Ningún aymara le dice a otro que es *indio* y mucho menos usa esta palabra para designar a un quechua. Ni siquiera aparece en el lenguaje de los insultos o sobrenombres, simplemente no existe aunque algunas personas la acepten ya sea por pose o por error, pero no se explican qué, por qué significan y para qué lo usan.

En fin, este libro está destinado a ser la primera piedra sobre la cual se edificará una nueva visión y un nuevo tiempo. Todo el esfuerzo realizado está también imbuido del compromiso y deseo de contribuir a la defensa de la cultura aymara. Tenemos la viva esperanza también que este libro contribuirá para que aparezcan escritores en idioma aymara como traductores, ellos deberán traducir al idioma aymara las más importantes obras clásicas de la literatura universal, así como muchos libros esenciales producidos a lo largo de la historia del Perú.

Lima, octubre del año 2000.

José Luis Ayala.

XVII. MITOLOGÍA Y JAQISOFÍA

No hay una adecuada bibliografía ni textos sobre filosofía andina escrita en aymara. Pero eso no quiere decir que los aymaras no tengan una actitud filosófica frente al mundo. Se ha dicho con propiedad que todos somos pequeños filósofos debido a que tratamos de responder a las grandes preguntas que, se han formulado todos los hombres de todas las culturas a través de la historia.

Los textos que circulan en referencia a este tema son tangenciales y no hay un tratado al que podamos referirnos y así extractar la esencia de lo que propone. Hay quienes sostienen que en el mundo aymara lo que hay más bien es una cosmovisión en permanente estado de revisión, debido a que la filosofía es una disciplina con características específicas.

Nosotros creemos que en el mundo aymara lo que existe es jaqisofía; es decir, un conjunto de ideas que vienen a ser la tentativa de una explicación en referencia a la vida, la naturaleza y la muerte y otros temas como problemas metafísicos que atormentan a la humanidad. Es también una actitud y una definición de la ubicación del hombre en el cosmos. Pero no cabe duda que la jaqisofía está inmersa también en la mitología que tanta vigencia tiene en la cultura aymara.

Se ha consignado textos de científicos sociales que tienen un gran conocimiento de la filosofía en el mundo aymara. Pero también aparece la versión de Justo Coaquira Luque, un aymara que filosofa desde su propia comunidad y que aunque su lenguaje no sea estrictamente académico y riguroso, es, sin embargo, un representante, un pensador que medita acerca de su destino y en consecuencia también por nosotros y por los demás seres humanos.

FILOSOFÍA ANDINA

Teobaldo Laoyza Obando.

CARACTERÍSTICAS DE LA TEOSOFÍA.

Una característica poco estudiada de la cosmología andina, es sin lugar a dudas la idea de *centro,* nos dice Ramón Mujica Pinilla, o *axis mundi* como punto de unión entre las tres zonas cósmicas de *pachas.* Es decir, la creencia que para mantener el equilibrio del mundo se tendrá que encontrar un templo, fundar una ciudad, consagrar a un monarca o iniciar a un sacerdote que puedan actuar como mediadores entre el cielo y la tierra.

La misma repartición del imperio incaico y la división de la ciudad sagrada (Cusco) en Barios Altos y Bajos aluden a los mismos principios axiales. Según el cronista indio Guanán Poma de Ayala el *Pontificial Mundo* debía ser visualizado como dos realidades superpuestas; las Indias (lo alto), representadas por la cuatro suyos con el Cusco al centro (*axis mundi*), estaban *encima de Castilla* porque como la etimología de la palabra *Indias* (in-dia = en el día) indicaba, estas tierras estaban situadas verticalmente bajo el sol, en el eje central del mundo, siendo ellas las tierras de la luz.[160]

Se le dio valor mágico-religioso al aliento o soplo de vida. En el *Popol Vuh* los dioses destruyen varias humanidades porque los hombres no aprenden a hablar con ellos, en el área-andina el dios Wiracocha crea el mundo con una sola palabra (Gutiérrez de Santa Clara). El mismo *modo de hacer oración al Tipsi Wiracocha, al sol y a las estrellas era... abrir las manos y hacer cierto sonido con los labios, como quien besa, y pedir cada uno lo que quiera, y ofrecerle sacrificios (Morua), hoy cuando shamán desea ofrecer algo lo sopla al sol, a la luna, a la tierra, al Wamani,* (espíritu de las montañas).

Los dioses andinos portaban cabezas de hombres en las manos indicando con ellas cuál es la fuente de su *poder,* que en la colonia se reinterpretó como *degollador* (phistako, kharisiri, ñakak).

Se consideró el centro como un símbolo de poder; establece la soberanía sobre as tres *pachas* o niveles cósmicos.

También se utiliza la lanza de tres puntas como el shamán contemporáneo, que para ser tal tiene que ser golpeado por el rayo tres veces; la primera descarga lo despedaza, matándolo; la segunda lo reconstruye,

uniendo las partes desmembradas, la tercera lo resucita *y lo marca con tres líneas verticales que se unen en el ápice, con una raya vertical en el centro de las tres, dando la impresión de una punta lanza (chuki).* Luego el shamán toma el nombre de *Aposuyo* (poderoso de las cuatro regiones) y *Pongo* (intermediario de los mundos).

Otra característica del shamán; el sexto dedo, según Garcilaso, el término *waqa* significa *oráculo, cosa sagrada* y era utilizado para describir todo aquello que rompiera el curso del curso natural de las cosas; niños mellizos, labios partidos o seis dedos de una pie: En el vocabulario de González Holguín la voz waqa o *puma runa*, quiere decir *cuando tiene seis dedos en manos y pies como león.*

Los dioses-hombres andinos tienen funciones multívocas: mediador de mundos, reconciliador de opuestos, oráculo o Inca, como modelo original de todo ser.[161]

Los Incas fueron adoradores de las fuerzas de la naturaleza, entre las principales del *janan pacha*; las *waqas* celestiales: el sol (*inti)*, trueno (*illapa*) la luna (*killa*) estrelasl (*koillor*) y el arco iris (*Koiche)* y *kay pacha*; *waqas* terrenales; la *pacha mama* que comprende: *Apus, achachilas, orqos, jirkas o wamanis: aukis*, abuelos o *yayas; jintilis, shintiles o chullpas; pakarina, apachetas* y *wayra tata* y *mama qucha*; que eran *waqas* fijas. Entre las *waqas* móviles; los ídolos de madera o piedra y *khonopas.*

EL MITO.

El mito se ha convertido en una de las temáticas más controvertidas, y para su comprensión científica han convergido las más diversas teorías. El problema ha sido abordado desde distintos ángulos por filósofos, antropólogos, sicólogos y sociólogos. En el que distingue el examen del propio pensamiento mítico y desde sus raíces síquicas.

En el pasado, no pocos antropólogos sostuvieron la tesis que el mito se podía explicar como un fenómeno muy simple. Se le estimaba como una ficción caprichosa de la inspiración humana, más concretamente, como un conjunto incongruente de fantásticos y grotescos elementos.

A mediados del siglo XIX, el antropólogo Sir James Frazer en su obra *La rama dorada,* plantea la necesidad de *uniformizar* el universo del pensamiento humano. Para Frazer, dicho pensamiento no admite ninguna heterogeneidad radical; desde los pasos rudimentarios de la cultura hasta las más elevadas creaciones de la mente humana, tienen un principio de uniformidad y homogeneidad. De acuerdo con este criterio, el hombre que

ejecuta el rito mágico no difiere, en principio, del hombre de ciencia que hace en su laboratorio un experimento de física o química. El hechicero, el curandero de las tribus primitivas y el científico moderno, piensan y actúan según los mismos principios.

En los comienzos de la antropología científica del siglo XIX, otro antropólogo británico, Sir Edward B. Taylor escribió su famosa *Cultura primitiva,* en la cual negada la existencia de una diferencia esencial entre la mente del salvaje y del hombre civilizado: La diferencia entre las fabulaciones del mundo salvaje y os conceptos racionales de nuestra cultura no se encuentra en los principios del racionamiento y de la argumentación, sino en los temas, en los materiales a los cuales se aplican dichos principios. Una vez que se ha comprendido la consistencia de los datos y contenidos del pensamiento mítico, se puede entonces comprender la naturaleza de dicho pensamiento, el carácter de la imaginación mítica.

Para Frazer, el hombre salvaje es una especie de *científico primitivo.* Para Tylor la mente fabuladora del hombre arcaico representa la fase rudimentaria de la reflexión filosófica moderna. El animismo es el terreno fundamental de la *filosofía* primitiva y del pensamiento metafísico, en los cuales *la teoría es la creencia y la práctica es el culto.*

En cambio para la conocida teoría del francés Lucién Levy-Bruhl, no existe una medida común entre la mentalidad primitiva y la civilizadora, lo cual contradice las tesis que esgrimidas por Frazer y Tylor. Las reglas del pensamiento civilizado son totalmente desconocidas por los pueblos prehistóricos. En la mente salvaje no funcionan ni las más elementales reglas de nuestra lógica racional y de nuestros procesos y raciocinantes, y por eso se le puede considerar como una mente prelógica y mística.

El filósofo alemán Ernest Cassiirer formula una crítica contra ambas corrientes antropológicas: en primer lugar señala el carácter unilateral de las categorías intelectuales de Frazer y Tylor que convierten el mito en una cadena de silogismos que siguen las bien conocidas reglas de la lógica, el trasfondo emotivo (irracional) del que se origina y junto con el cual se sostiene y cae. En segundo lugar, se vuelve contra la categoría de Levy-Bruhl, señalando que si el pensamiento mítico fuera totalmente ajeno a nuestro tipo de análisis lógico sería imposible cualquier intento, y el de Levy-Bruhl de es uno de ellos, de descifrar los jeroglíficos del mito; y aunque no es posible encontrar estrictas coincidencias entre nuestras formas lógicas de pensamiento y las modalidades del pensamiento mítico, es cuestionable que debe existir alguna conexión entre ambos planos e interés.

La moderna investigación antropológica ya no considera el mito como un sistema de fábulas, de narraciones ficticias que relatan hechos de dioses o aventuras de héroes, porque existen núcleos humanos primitivos que no exhiben ninguna narración de hechos de dioses o héroes, de ninguna mitología. Pero si desarrollan un estilo de vida profundamente alimentada de motivos míticos, expresados no en términos teóricos o ideales sino a través de acciones. El factor activo se expresa aquí en los actos rituales. El nuevo método tiene que examina el mito comenzando por el estudio del rito. Aquí ya no se concibe el *pensador primitivo* realizando un análisis de los misterios de la naturaleza, sino por el hombre ejecutando una ceremonia como un ritual muy mágico experimenta la abismal profundidad de las emociones y las conmociones del instinto.

En las grandes religiones religiones orientales, dice Cassier, aparece ese impulso hacia la identidad metafísica que significa la unidad de yo y el universo. Pero en el mundo primitivo no existe este tiempo de identidad abstracta. En el hombre primitivo existe un apasionado deseo de identificarse con la vida de la comunidad y con la vida de la naturaleza. Este deseo los satisfacen los actos rituales. Por medio de un primer acto de identificación, el hombre afirma su unidad fundamental con sus antepasados humanos o animales; por medio de un segundo acto, identifica su propia vida con la vida de la naturaleza. En realidad, no existe una distinción marcada entre los dos reinos. Para la mente primitiva, la naturaleza y la vida se insertan en una unidad universal. Dentro del mito, los objetivos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores o repelentes, atrayentes o amenazadores. Este torrente de fuerzas vitales los proyecta el alma mítica y las vive patéticamente, es decir, mediante la experiencia de la simpatía; nunca de acuerdo a los cánones del pensamiento racional, ni una función de las relaciones de causa y efecto.[162]

EL ANIMISMO.

El animismo desempeñada un papel importante, es decir, la idea que las almas son las esencias que condicionan las cualidades espirituales, que han penetrado en el cuerpo antes del nacimiento y que proporcionan a ésta la capacidad de vivir y su individualidad; en esta idea se incluía también que el rasgo de que el alma se puede separar del cuerpo, por lo que constituye el fundamento de la creencia en los espíritus. [163]

J. Rummey y J. Maier, nos dicen que el animismo puebla al universo de seres espirituales en torno de los cuales se desarrolla los sentímientos religiosos. Además, el animismo no tiene modo alguno de carácter universal que originalmente se le había atribuido, pues adquiere diversos

desarrollos de un logos distinto pueblos. Aun en las sociedades en que este prevalece, se excluyen los objetos inanimados, salvo aquellos de forma fantástica y curiosa.[164]

También se puede definir al animismo, como la creencia en que todas las cosas, animadas e inanimadas, estén dotadas de almas personales que residen en ellas; teoría de que en la creencia en seres espirituales, es decir, almas, espíritus y espectros, por lo tanto viene a constituir el elemento básico y original de la religión.[165]

Se ha dicho que la expresión primaria del pensamiento mítico es el animismo. Tiene dos concepciones: La primera, auspiciada por E.B. Tylor, quien dice, que es una expansión del yo, más allá de la persona humana en el cosmos. Detrás del mundo material, visibles, fenoménico, intuye el hombre primitivo un contenido de conciencia que no difiere de la suya propia y supone que todas las cosas están dotadas de alma.

En su concepción restringida, el animismo trata de explicar el desarrollo orgánico de cada persona, atribuyéndole a una fuerza vivificante o alma, que primero se localiza en determinados órganos del cuerpo y después se concibe como sombra o aliento.[166]

Roberto Mac-Leen y Estenos, indica que entre los antepasados peruanos tiene dos expresiones: una amplia y otra restringida: la primera es la expansión del y en la naturaleza que engendra la *waqa* ; que según José Arriaga y Garcilaso de la Vega, significa *todo lo que es objeto de adoración* que comprende el *kay pacha* ; como las *waqas* terrenales fijas, principalmente la *pachamama,* en sus diversas modalidades como: *apus, achachilas, urqus, jirqas o wamanis, los aukis, awkillus*, abuelos o *yayas, jintilis, shintilis, o chullpas, parakarinas, apachitas, waira tata; la mama qucha,. Las waqas* terrenales móviles, ídolos de madera o las o piedra y las *qunupas* como los dioses menores: *Tupupa, y Maturi, waxa mallku, el machu, el iqiqu, y qhunupas* o *junupak.*[167]

El animismo es su expedición restringida, localizada el alma en un uno de los órganos del cuerpo y en la concibió como una sombra o aliento. El alma, para los quechuas, radicada principalmente en la *wira* (grasa), *sunqu* (corazón), *wijsa* (estómago) o en la sangre, riñones, saliva, cabello, órganos anímicos que desarrollan las prácticas de la brujería.

LA BRUJERÍA

Inspirada en el animismo, la brujería obedece, en su origen, a dos causas fundamentales: el concepto de localización del alma en determi-

nados órganos del cuerpo y el sentimiento complejo-efecto, temor-respeto que inspiran los muertos. La primera se traduce en múltiples tendientes a conservar los órganos anímicos o a devorarlos a fin de adquirir, mediante una y otra forma, las cualidades morales que se atribuyen al difunto.

La localización del alma del alma en determinada parte del cuerpo, origina algunas prácticas como el canibalismo o la antropofagia, comiéndose los órganos anímicos se adquieren las facultades, las virtudes del alma localizada en ellos. El endo canibalismo consagra la costumbre de comerse al pariente muerto o las partes de él donde quedan concentras sus cualidades, a fin de que estos sigan viviendo en las personas que los han comido. El exocanibalismo es la costumbre de comer a las personas de otros grupos. En los pueblos de la más alta cultura perduró el canibalismo como costumbre ceremonial o comida sacramental. Por ejemplo, en el antiguo México, según Cieza de León, una costumbre mítica imponía a los indios, tomados prisioneros, la obligación de tener trato sexual con las propias mujeres de los vencedores. Los niños que hacían tales relaciones eran muertos y comidos y por último se comían también a los prisioneros.

Posteriormente, cuando evoluciona el concepto del alma, ya no se localiza, sino que se supone sombra o aliento. Esta alma, así concebida, vive y se anima en la retina del vivo; se va con la última mirada y deja, con su ausencia, empañados y fijos los ojos del difunto. Por eso cuando muere una persona se le pone la mirada opaca. De ahí la práctica piadosa de cerrar los ojos a los muertos para librarles de los peligros del contagio.

La hechicería multiplicaba sus prácticas para concitar la buena voluntad de los muertos y arrojar a los espíritus malignos que, en forma de enfermedades, se apoderaba de los hombres. Para ello da brebajes, pronuncia palabras cabalísticas, ejecuta actos misteriosos.

Aún hasta hoy en algunas colectividades, la brujería se utilizó en cumplimiento de múltiples objetivos: en defensa contra el flagelo de las pestes o epidemias, como talismanes de amor, venganza contra el rival, recuperar el amor perdido, conquistar uno nuevo, para causar *daño* o para librarse del mismo, para adivinar los robos o descubrir a los ladrones y para vaticinar el porvenir.

Frazer afirma que la magia es anterior a la religión, pretende poner en manos de los magos el control de las fuerzas desconocidas de la naturaleza. Llega un momento en que el hombre desilusionado comprueba los escasos límites de su acción; se convence que no tiene poder para dominar o manejar esas fuerzas ocultas, sometidas a potencias superiores, entonces, se resigna, se pone bajo el amparo de esas potencias y les suplica. Surgen, de ese modo las religiones.

Según Michelet, ve en la bruja una mujer rebelde y en la brujería la función la liberación social contra el poder de los señores. El cronista Wamán Poma de Ayala tiene referencias precisas en las prácticas de la brujería. Divide la época pre-inca, en cuatro edades sucesivas: *Wari wari, qucha runa, wari runa, purun runa y jawqa runa:* En ninguno de estos períodos existió, para él, el brujo. Refiriéndose a la edad de *purun runa*, afirma: *no entrometían idolatría ni ceremonias ni hechicerías ni males del mundo.*[168] En la última generación —como la llama— de *jauwqa runa*, tampoco encuentra indicios de la presencia de hechiceros *no había hechiceros verdaderos ni falsos ni persona que da ponzoña.*

Se ha dicho que la fundadora de la hechicería fue la madre de *Manco Cápac. Mama Ocllo*. Se oficializa la hechicería durante el reinado de *Pachacutec,* que hasta entonces no tenía ese carácter, con la creación de la *escuela especial para layconas,* disponiéndose la muerte de todos los falsos hechiceros. El inca *Túpac Yupanki,* dictó entre sus muchas ordenanzas, una instruyendo un pontífice hechicero llamado *Kallawiza* y otros de *Chincaysuyu* y de *Antisuyu, Qullasuyu y Kuntisuyu.*[169]

Se considera que hubo las siguientes variantes brujos, hasta llegar al sacerdote actual, que son:

AYMARAS.	*QUECHUAS.*
1.— Layqa	1.— Qamasqa o sunqoyaj
2.— Ch'amakani	2.— Maxsa o wilka.
3.— Thaliri	3.— Wakakuj, watuj
4.— Kamili o jampiri	4.— Xampex, xampikamayoj.
5.— Sacerdote	5.— Ichuri awkachik.

Wamán Poma, al estudiar los hechiceros, coloca primero al *jampikuj;* que preparaba brebajes capaces de producir, después de ingerirlo, la muerte a corto plazo. El *jampiska* que bebía el veneno o la ponzoña y no moría pronto, *se seca un año y se pone como un palo,* hasta que llegaba a expirar, posteriormente se refiere al brujo que hace *tinkichi* que se encarga de conquistar el amor.

Además de los brujos considerados, los quechuas tenían a los *wathu,* astrólogos que profetizaban por medio de los astros; los adivinos que predecían el futuro. El licenciado Polo de Ondegardo informa que los brujos peruanos conservan en su poder, en calidad de arsenal terapéutico o

material de trabajo infinidad de objetos. Fray Antonio de Calancha, afirma la gran existencia de hechiceros; López de Gomarra narra algunas prácticas de la brujería; Balboa enumera las prácticas para conjurar la sequía: Bernabé Cabo los instrumentos de que se sirvieron los antiguos peruanos para sus hechicerías.[170]

(Loayza, 1988: 23)

160. Nathan Wachtel. *Sociedad e ideología*, Lima 1993, p. 211.
161. Ramón Mujica Pinilla. *Reflexiones sobre el mito y el ritual andino*. La Prensa, 25/5/86.
162. Francisco Nicoll, *La lógica del mito*. La Prensa, Lima.
163. Kurz Dittemer. *Etnología general*, 1960. Fondo de Cultura económica, México, p. 100.
164. J. Rummey y J. Maier. *Sociología*. 1960, p. 180.
165. Kunz Dittmer. *Etnología general*. 1960. F.C. Ep, p. 100.
166. Mac-Lean, Roberto. *Sociología integral*. T. II p. 556.
167. Laoyza Obando, Teobaldo. *El mito en el departamento de Puno*. Revista UTA Nro: 2, p. 23.
168. Mac-Lean y Estenós, Roberto. *Sociología integral*. T.II, p. 558, 562, 269.
169. Mac-Lean Estenós, Roberto. *Sociología del Perú*. P. 406,407.
170. Laoyza Obando, Teobaldo. *El mito en el departamento de Puno*. Revista UNA Nro 2. Pág. 34.

CAMINOS DEL COSMOS.

Justo Coaquira Luque. [171]

La vida es una continuidad que no empieza ni termina. Todo está en movimiento perpetuo, venimos de los orígenes del tiempo circular y vamos hacia él. En realidad nadie nace ni muere sino que se transforma, toma otro aspecto, se mezcla con otros elementos y resulta lo mismo y diferente a lo anterior. La palabra creación es sólo una palabra y nada más, todo estuvo como ahora está, nada se destruye, todo se transforma en otros elementos.

Más allá de todo lo que vemos, oímos, sentimos, soñamos anhelamos está el gran silencio. La soledad, la paz. Así comienzan los caminos de la *pachamama*, de la Tierra y así circulan los caminos del cosmos. Cada hombre, mujer, niño, o ancianos es una hoja en la vorágine, en la medida que crece, se acerca más al borde de caminos que recorrerá.

¿Qué hay más allá de la muerte? Nos esperan los caminos de cosmos, el atiempo, es decir, una forma casi estática, pero en realidad viene a ser un largo período en el que transforma nuestro organismo, nuestro *ajayu* se convierte en gotas de lluvias, polvo, arena de los caminos, un alga, un trozo de pan, una cáscara de trigo.

¿Hay una inteligencia suprema? Hay un orden superior que tiene tres elementos; *alax pacha, aka pacha y manqa pacha*, los tres mundos están distantes y unidos, nada tiene que ver uno con el otro y; sin embargo, los tres están comunicados, por que cada uno tiene un distinto valor. No hay pena ni castigo, fuego eterno y represalia, por eso es que el hombre en vida tiene que poseer una moral y ética para vivir.

Pero el hombre no es sólo carne y hueso. No faltan quienes por mirar muy arriba se olvidan que el hombre tiene necesidades, sed y hambre. Entre lo que piensa y lo que hace tiene que haber una correspondencia, desarrollar una conciencia no sólo personal sino colectiva, comunitaria, no individual, egoísta y personal.

Durante muchísimos años nos han querido imponer Dioses y formas de pensar, de meditar frente al mundo, la vida, la muerte y el cosmos. Finalmente han entendido que nosotros también tenemos respuestas a las preguntas que ellos se han hecho durante muchos años. Han edificado

templos, panteones y negocios para alimentarse y dar de comer a los pobres, cuando en realidad es la pachamama, la madre tierra que los ha amamantado.

Así como en una gota de lluvia cabe el mar, así también en una persona cabe el cosmos o la representa, es la síntesis de lo que fuimos, somos y seremos. El tiempo es el transcurso sin movimiento de los siglos. Pero nada está estático, todo se mueve en el cosmos, hasta un árbol que crece se transforma en fuego, lo que aparentemente está en un lugar, se traslada junto con nosotros, camina por el cosmos.

Somos viajeros sin rumbo aparente en medio de un vacío cósmico, las órbitas son rastros de otros cuerpos, por eso es que el hombre se parece a un astro y debe dejar una profunda huella a su paso por el mundo. La vida es el más alto valor del ser humano, sin el respeto a la vida de los demás, la existencia de una persona no tiene sentido, quien no respeta su propia vida no respeta la vida de los demás.

El hombre de cualquier parte del universo además de tener *ajayu* y cuerpo, pertenece a un pueblo, tiene derecho a vivir sin ser amenazado después de su muerte. Nadie tiene derecho a destruir su atmósfera, el aire, de profanar el espacio y hacer de él cementerios de sus propios fracasos o ambiciones.

Desde niños nos imponen un gran temor por el más allá, ese miedo permite al sistema controlar lo que ya tiene, una especie de mafia ha acaparado los conocimientos y manejo de los símbolos. Los demás debemos escuchar y obedecer, pagar los diezmos para que ellos vivan rodeados de comodidades y banquetes aunque los *pecadores* se mueran de hambre y sean grandes mayorías dolientes que jamás tienen acceso al control de los medios de producción.

Pero ocurre también que el hombre no es sólo materia. No es tampoco sólo espíritu, un cuerpo que envejece y se convierte en polvo. El hombre es el resultado de una larga cadena de cambios del cosmos, es el cosmos en miniatura y en permanente estado de cambio y movimiento. Se equivocan quienes creen que los aymaras hemos asimilado una lección llena de mitos, a cuyo protagonistas lo mataron ellos mismos y no les conviene que resucite nunca.

¿Qué sería si regresara quien dijo *mi reyno no es de este mundo?*, lo perseguirían, lo encarcelarían y otra vez lo volvería, a asesinar y con seguridad que nos harían culpables de un hecho en el que jamás participamos. Por eso es que debe haber una nítida correspondencia entre lo que se predica, se piensa y se hace, porque de lo contrario de nada sirve reflexionar sobre los valores que tiene el hombre.

¿Cuál es el origen de la vida? El movimiento es el origen de todo cuanto existe, el movimiento que a su vez se origina en sus propias leyes establecidas desde siempre. Como todo está en movimiento entonces no es posible la creación a base de una especie de magia o soplo sobrenatural. En la medida que el hombre fue perdiendo temor a la muerte dejó de lado muchos seres diabólicos que atormentaban sus sueños.

¿Qué hay más allá de la muerte? Está girando en sus propios ejes el movimiento. Es decir, que empieza otro ciclo en el cual el hombre vuelve a nacer después de la muerte y se transforma, no acaba en el simple polvo. Llega a ser por el proceso interminable, infinito y permanente, otra vez una astilla, una letra, un gramo de sal, para después de muchos ciclos ser una parte de una estrella, el universo, una piedra pequeña de los millones caminos del cosmos.

El pueblo aymara es estoico frente al dolor y la muerte. No se atormenta, no sufre por alcanzar un lugar, un hueco dentro del panteón de la metafísica. Es imperturbable en su recorrido hacia su destino cósmico, sabe que regresará al vientre de la pachamama, que otra vuelta la humedad hará que germinen sus ojos y se conviertan en hierba, rocío, granizo y ave silvestre.

El hombre aymara acostumbrado a la soledad, reflexiona, piensa en términos personales y colectivos, especialmente cuando pastorea ganado, cuando está solo frente al silencio de las estrellas, cuando llueve y espera cese de caer el agua que fecunda la madre tierra, cuando se responde a sus propias interrogaciones. Todo hombre filosofa. No hay nadie que no se haya contestado y respondido de acuerdo a los moldes de su enajenación o liberación.

Es que las respuestas a las grandes preguntas liberan o esclavizan al hombre. Por eso es que es prisionero o libertario, esclavo o amo de las respuestas. *No hay mal que dure cien años ni cuerpo que los resista*, es una metáfora para asustar a los niños, tampoco es posible permanecer en el vientre de monstruos por los siglos, ni mucho menos comer lodo que alimenta a los muertos.

Los mistis han heredado la palabra filosofía de los griegos, es una palabra que no hay en aymara. Entonces habrá que inventar otra: Una palabra que tenga mucho de *jaqi* y tomaremos la parte final, *sofía* significa sabiduría, *jaqisofía*, será amor al hombre, no solamente amor a la sabiduría, al vacío, es preciso humanizar a las palabras mismas.

¿Qué es entonces *jaqisofía*? Es el estudio de la cosmovisión, de la cosmobiología, de la biología cósmica. Habrá que ser demasiado torpe

para no darse cuenta que no es posible que hayan primacías de pensamientos entre *los mundos de la modernidad*. Ocurre que se ha sostenido que nunca los pueblos de América, África o minoritarios grupos lingüísticos tuvieron formas de encarar los problemas de mayor trascendencia, que sólo los pueblos dominantes poseen escuelas filosóficas y filósofos.

Aunque es verdad que no hay tradición filosófica en el mundo aymara, es decir una *jaqisofia* escrita; sin embargo, es posible hallar jaqisofía en las reflexiones de los yatiris. Lamentablemente algunos clérigos mata-gentes, decapitaron a los jaqifilósofos más connotados del universo aymara, con el odio que empieza desde que Pizarro llegó con sed de sangre y oro a nuestras tierras.

Es que historia y filosofía están unidas. No hay historia ni filosofía sin hombre en el mundo. Entonces, tampoco puede haber *jaqisofia* sin hombre aymara. De allí que habrá que recrear un propio método de reflexión e instrumentos propios para demostrar que nosotros pensamos de una manera distinta al hombre *misti* y la cultura dominante. Este es el desafío de nuestro tiempo, es a nosotros los aymaras, a quienes hemos alzado cierto grado de ilustración que nos toca iniciar esta tarea.

Sí, hay una estética andina. Esta es una afirmación categórica y firme, entonces también hay una *jaqisofia*, *runasofia* en quechua, etc, etc. Así consecuentemente, los hombres que habitan la selva también han desarrollado su propio sistema de valores filosóficos y viven según sus concepciones y forma de filosofar, porque demás estaría demostrar que todo hombre, por más rudimentario que sea, tiene una actitud filosófica.

¿Ha variado al curso de la jaqisofia? Sin duda. Cada vez se enriquece mucho más y ahora tiene su propio cuerpo y esquema. Se trata de una manera de encarar la vida desde otro ángulo, desde un lugar del cosmos. Consecuentemente distante de todas las tendencias filosóficas que hasta ahora nos han impuesto.

Mientras los aymaras no sean libres y gobiernen su propio destino, la filosofía dominante será la que adopte el sistema opresivo del Estado. Pero eso no quiere decir que esté vencido. Filosofa al borde la miseria, no hace ejercicio de una filosofía derrotista. La filosofía dominante adoptada y optada por el Estado, está cada vez en desuso y envejecida. *La jaqisofia* está ligada al pasado, presente y futuro, no tiene una visión negativa del devenir, sueña en el regreso de la armonía, del equilibrio y que finalmente podrá realizarse, no sólo él, sino la sociedad en que vive.

Hay estudios de mistis que se han aproximado a los valores de la *jaqisofia*, pero adolecen de paternalismo. Creen que el pueblo aymara

carece de aptitud filosófica, que sólo los mistis filosofan, están equivocados. Habrá entonces que escribir un libro sobre este tema. Por eso hago un llamado a los jóvenes aymaras que van a las universidades, tienen que demostrar que la *jaqisofia* existe y está viva.

Por mi parte, pongo la primera piedra para edificar el edificio que debe albergar a nuestra propia actitud filosófica. No hay una filosofía más importante que la otra, cada una responde a una realidad concreta y luego evoluciona hasta que crece. La *jaqisofia* se ha desarrollado lejos de todo esquema cartesiano y hegeliano, no hay Santos Tomases, Berkeleys ni San Agustinos. Menos Pulítzeres, pero sí Heráclitos y *Pachakutis*, los *yatiris* son en gran medida los vasos comunicantes.

Mientras haya un hombre que medite al pie del cosmos, la *jaqisofia* tendrá vida propia y vigencia.

171. Justo Coaquira Luque de 86 años, parcialidad de *Tumanta*, provincia de Huancané. Trascripción y traducción del aymara por J.L.A para la presente edición.

XVII. GLOSARIO

Se han tomado en cuenta solamente algunos términos que, de alguna manera necesitan una adecuada explicación de su contenido y significado. Habiéndose publicado varios diccionarios, consideramos que no es necesario hacer una extensa lista de vocablos aymaras.

Achachila.— Nombre de antepasados, abuelos y ancianos. Nombre de cerros y nevados que protegen la vida, sembríos y caminos de las comunidades.

Achuqalla.— Comadreja. Animal prodigioso que protege la casa. El baile del achuqallu se realizada durante el techado de la casa.

Aita.— Rito mediante el cual se quema las hojas de coca. Acto de levantar la ofrenda la ofrecer a loas padres creadores.

Aka pacha.— El reino de este mundo. La realidad inmediata y cotidiana.

Alax pacha.— El mundo de arriba. Lo trascendentalidad más allá del tiempo.

Allqamari.— Ave rapaz de plumas blancas y negras, se alimenta de batracios y es también carroñera. Cuando cruz el camino trae buena suerte. Se le llama también *Mariano.*

Anchanchu.— Personaje mítico que habita las cuevas, manantiales y parajes.

Apachita.— La cumbre de los cerros, la parte más alta donde moran los personajes míticos y demiúrgicos de la cultura aymara.

Apu Qullna Awki.— Padre creador de los aymaras.

Aynuqa.— Porción de terreno que le toca cultivar a determinada familia en forma rotativa. Área destinada en forma anual para que cada familia tenga la oportunidad de trabajar para ella y las otras, así se establecerá un sistema de cooperación mutua.

Ayllu.— Nombre con que se denomina a determina área donde habitan los aymaras. El ayllu además de ser un lugar de nacimiento, pastoreo, sobrevivencia y muerte, es una razón atávica para luchar, es también historia y proyección humana.

Cacharpari.— Despedida. Último día de los carnavales.

Coca.— Proviene de la palabra *quqa,* que en aymara significa hoja. Para el *yatiri*, la coca, habla.

Chacha.— Hombre, masculino, una persona adulta con dignidad.

Ch'amaka pacha.— El mundo de las tinieblas. Lo desconocido que sin embargo, puede ser descifrado por los *yatiris.*

Chihuanco.— (Chiwanku) Ave pequeña de color negro que se alimenta de semillas.

Chiriwanu.— Nombre despectivo con que se les conoce a migrantes de la etnia Ti Maka. Es un vocablo que significa *mierda fría.*

Chúñu.— Papa seca helada que se conserva en los trojes en calidad de reserva para la alimentación de tiempo de sequía y hambruna. El proceso de deshidratación, adecuado trato y conservación requiere de una técnica adecuada.

Chuqila.— Nombre de la danza de la vicuña, significa el triunfo de la paciencia y sabiduría sobre la vida indócil. Mujer que camina semi-desnuda en los caminos para ofrecer sus encantos amorosos a los hombres que andan solos.

Ch'uxchi phurqi.— Caballito serreño crespo. Animal noble y que no se cansa fácilmente.

Illa.—Amuleto de la buena suerte. Se denomina también con este nombre a piedras que tienen formas humanas.

Indio.—Término despectivo que se usa en la sociedad hispano criolla para denominar a ciudadanos quechuas y aymaras.

Inti awki.— *Padre sol. Representación física del Apu Qullana Awqi.*

Inti uyu.— La casa del sol. Lugar donde permanece amarrado el sol o desde donde empieza a iluminar la tierra.

Ispälla.— Nombre de las semillas de papas, las mismas a las que se les trata como si fueran criaturas.

Iqiqu.— Dios demiurgo de la abundancia. Personaje mítico al que se le hace fiestas para pedirle prodigue de abundancia y alimentos.

Jach'a uru.— Se llama así al gran día. Es el día esperado, el que de todas maneras llegará para que se cumplan las promesas y profecías.

Jalma.— Proviene de la palabra *enjalma.* Es un adorno que se coloca a los toros durante los ritos y festejos a los animales, debe estar lleno de billetes.

Jallalla.— Grito de alegría y triunfo. Significa: ¡Viva!

Jawqa ladrón.— Expresión para denominar a una persona o animal que se dedica sistemáticamente al robo.

Jaqi.— Persona, ser humano, hombre, varón.

Jaqi aru.— Lengua de los seres humanos, nombre con que antes se conocía al aymara.

Jintil.— Primeros habitantes que construyeron ciudadelas y pukaras, según la mitología aymara.

Jukumari.— Oso.

Kharisiri.— Llamado también *pistaku* o *kharisiri.*

Kuntur mallku.— Padre de los cóndores. El cóndor macho más viejo de todos y que domina el cielo.

Khispiña.— Pan de los aymaras hecho de quinua, leche y queso.

Luna achachila.— *Madre luna que ilumina los caminos de la noche*

Llijlla.— *Manta tejida de lana de muchos colores. A veces lleva nombres de personas como reconocimiento y homenaje.*

Marani.— Persona responsable que debe velar las chacras para que produzcan los nuevos frutos.

Mariano.— (Alqamari)

Misacha.— Rito religioso que se realiza en la casa para pedir bondades a la madre tierra.

Misti.— Mestizo. Los aymaras llaman *misti q'ara* a los mestizos en respuesta a una persistente discriminación.

Mullu.— Piedra que sirve de amuleto que generalmente tiene forma de animal. Se usa en la *mesa* como amuleto de multiplicación de las semillas y los frutos.

Muxsa misa.— *Mesa* dulce. Viene a ser la *mesa* realizada con dulces destinados a la alimentación de los seres que pueblan la mitología aymara.

Pachacuti.— Expresión que significa cambiar todo desde los cimientos.

Phuju.— Ojo de agua. Manantial.

Pinkillu.— Instrumento musical hecho de caña hueca.

Paqu.— Brujo o adivino. Es el *yatiri* que se ocupa de hacer el mal.

Pilpintu.— Mariposa.

Puku puku.— Ave parecida a la perdiz, de canto lastimero y cuyo nombre procede de los sonidos que emite.

Puruma.— Terreno reservado para la rotación de los cultivos.

Qaluyu.— Palabra que proviene de *qala* y *uyu*. Casa o muro de piedra.

Qantuta.— Flor representativa del Perú.

Q'ara.— Pelado (ver *q'ara misti*).

Qeñual.— *Arbusto cordillerano cuyos troncos y ramas se usan como leña.*

Qulliri.— *Médico de los aymaras. Persona versada en el manejo de las hierbas medicinales.*

Qaqinkura.— Ave que habita la puna, de color negro, es el mensajero de la muerte.

Qullasiri.— Persona que cura a base de hierbas medicinales.

Risiri.— La persona que reza en las puertas de los templos o en los velorios y entierros.

Sayaña.— Casa construida dentro del *aynuqa*, es decir en lugares de propiedad común para fines sociales.

Simpa.— Adivinar, predecir.

Simp'a.— Cuerda dura hecha de cuero.

Sixi.— Troje hecho de adobes forrado de paja donde se guardan los alimentos.

Sunqa.— Perro lanudo.

Taruka marka.— Pueblo de venados.

Taypi qala.— Piedra plantada en la mitad del mundo. Señal para dividir en *suyos* el universo.

Thaliri.— *Médico andino que además domina la etnosiquiatría para curar a quienes haya sufrido algún golpe o accidente.*

Tunupa.— Llamado también *Tunupa.* Mesías del mundo andino.

T'ula.— Pequeño arbusto que crece en los cerros, usado como combustible.

Tiwula.— Zorro.

T'ulares.— Arbustos usados como combustible.

Untu.— Sebo que se usa en la *mesa*.

Uqa.— Amansar a las bestias.

Wak'a.— Lugares sagrados en los que están enterrados los antepasados de los aymaras.

Wilancha.— Palabra que procede de *wila*. Rito mágico que se realiza para bendecir las casas tanto nuevas como antiguas, a fin de cargarlas de energía positiva.

ADDENDA

Cuatro vertientes de la literatura en aymara aparecen nítidamente a lo largo del libro. La primera se refiere a aquella cuyos textos fueron publicadas en libros y revistas, se trata de transcripciones realizadas por personas que usaron distintos sistemas de grafías, pero que han contribuido para que circulen textos de la forma que a ellos les pareció conveniente. La segunda se refiere a la que el recopilador recogió y luego tradujo del aymara al español, proviene de personas monolingües que en la mayoría de los casos, no saben que hablan en un aymara limpio y hermoso. La tercera trata de aquella que a lo largo de varios años, se ha acumulado en un trabajo paciente de revisión de publicaciones tanto en el Perú y Bolivia, específicamente en zonas en las que se habla aymara. La cuarta proviene de textos de escritores propiamente dichos, muchos de los cuales son científicos sociales que han sido ganados por la cultura aymara.

No se han considerado a poetas de corte vanguardista que en los años veinte escribieron textos con temas rurales, mencionando al *indio* o *trataron de interpretar su tragedia social,* menos aún a quienes dicen sentirse ahora *indios,* cuando en realidad asumen sólo una pose literaria tardía y que en esencia, no es más que una impostura. La crítica oficial los ha llamado despectivamente *indigenistas* y pocos de ellos han sobrevivido a una odiosa discriminación. Tampoco están quienes escriben esporádica-mente en aymara. Se han tomado en cuenta varias traducciones realizadas por clérigos, evangelizadores, políticos y traductores ocasionales del aymara al español pero no representan una expresión mayor de la cultura aymara.

Una tarea impostergable es aquella que consiste en traducir las obras de la literatura clásica universal al aymara. También traducir de los diversos idiomas, libros de mayor calidad, para así formar nuevas generaciones de aymaras con conciencia crítica para valorar las conquistas literarias de la humanidad. Pero hace más falta que los aymaras desarrollen un proyecto histórico que nos permita conquistar las derechos sociales que todos los seres humanos tenemos, pero que no los ejercemos. Sólo así se harán realidad los sueños de nuestros héroes y forjadores, quienes nos legaron una cultura y una patria múltiple que hace siglos espera se haga realidad la utopía.

Debo agradecer a Xavier Albó por haberme sugerido realizar una necesaria refonemización de los textos en aymara, se trata sin duda de un acierto y lo he cumplido. Pero esta tarea no hubiera sido posible sin la invalorable colaboración de Víctor Ochoa Villanueva, quien tuvo la generosidad de revisar los textos, cumpliendo así una tarea ardua. Xavier Albó desde un principio se mostró sumamente optimista al conocer este texto en La Habana, Cuba, en 1993, precisamente cuando este texto fuera finalista en un concurso sobre literaturas en lenguas americanas, convocado por la Casa de la Américas. Aunque sigue siendo esencialmente el mismo libro, sin embargo, es otro por haberle adicionado algunos textos y suprimidos otros.

Diversas tareas personales, no nos permitieron acabar este trabajo lo más antes posible. Pero hoy que está concluido creemos que es nos necesario explicar acerca de la estructura del libro. No obstante, diremos que se propone dar una visión histórica a través de la literatura, por eso es que empieza con Garcilaso de la Vega y termina con una reflexión filosófica de un aymara. Es verdad que muchos textos no tienen por ejemplo citas o fuentes directas, ocurrió simplemente que los textos originales acumulados durante muchos años lamentablemente se borraron en un accidente en el que agua inundó la biblioteca. En eso apareció Gregorio Quispe y nos ayudó a recuperar textos que estaban pegados y borrosos.

A lo dicho y escrito, es preciso adicionar que aparecen textos que hayan sido escritos en español y traducidos después al aymara. Se han tomado en cuenta también, textos de escritores andinos que en algunos casos no han escrito en aymara, pero que por el espíritu, grado de identidad y profundidad, pertenecen de hecho a la cultura aymara. En fin, volvemos a trabajar una vez más este libro y nos parece que el tiempo ha acumulado sobre nuestras manos mucha ceniza a su paso y, al mismo tiempo, no es más que el testimonio de un escritor que tiene fe en que alguna vez se publicara este libro. Son muchos años en este trajín, no importa. Lo que más deseamos es que sirva para que los aymaras tengan conciencia del rol histórico que les toca en el presente y futuro. No hay otra alternativa, defendamos nuestra cultura y nuestro pueblo no perecerá. Nuestro deber es también unirnos con todos para asumir la defensa del Perú cósmico, eterno y esencial.

J. L. A. Lima, 18 de octubre del 2000.

A PROPÓSITO DE REFONEMIZACIÓN.— En verdad desconocemos el origen de esta palabra, pero estamos de acuerdo con su significado y utilización. Es por esa razón que se ha procedido a refonemizar el texto del presente libro, habiéndose dejado sin efectuar esta tarea, en algunos de ellos que consideramos debe ir tal cual.

En 1996 entregamos a César Toro Montalvo originales de un trabajo sobre literatura aymara, los mismos que fueron incluidos en el tomo XIII de su obra titulada Literatura Peruana. El texto no fue sometido a una refonemización adecuada y oportuna, por lo que al parecer no tiene el valor lingüístico que un libro como tal, debe estar necesariamente actualizado y enriquecido.

Consideramos absolutamente necesario expresar que, todo libro que incluya textos en idioma quechua, aymara así como idiomas y dialectos de los grupos etnolingüísticos de la amazonía peruana, tiene necesariamente que someterse a un proceso de esta naturaleza, porque de otra manera perderá el valor cultural que pueda y deba tener.

Eso mismo sucede con muchos libros que contengan frases y palabras de estos idiomas. Teniendo en cuenta que el desconocimiento de la norma no implica su no cumplimiento, es oportuno advertir a editores, antologistas y científicos sociales que resulta imposible entender palabras que no estén adecuadamente escritas en grafías que, resultan ahora de uso absolutamente necesario.

XX. BIBLIOGRAFÍA

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER.

1974. *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. Perú. Problema.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima

ALBÓ, Xavier.

1966. *Jesuitas y culturas indígenes. Perú.* En *América Indígena.* México. Vol. 26 N° 3. México.

1974. *Idiomas, escuelas y radios en Bolivia.* En *Cuadernos de investigación.* CIPCA. Vol 3. La Paz.

1979. *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes somos? Identidadlocalista, étnica y clasista en los aymaras de hoy.* En *América Indígena*, volumen 3. N° XXXIX, México, Instituto Indigenista Interamericano. Nro: 447-528. México.

1974. *Idiomas, escuela y radios en Bolivia*. En: *Cuadros de investigación*, CIPCA, vol. 3. La Paz.

1980. *Lengua y sociedad en Bolivia* 1976. INE. (1980). La Paz.

1991. *El sinuoso camino de la identidad aymara.* Boletín del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito Puno) 25: 04.39. (Nueva versión en F. Salomón y S. Moreno, eds. Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Quito: Abya Yala, 1991, p. 137-171).

1987. *Problemática Lingüística y meta-lingüística de un alfabeto quechua: Una reciente experiencia boliviana. Indiana* (Berlín) 11: 233-262. Reproducido también en *Allpanchis.* Cusco. 29/30: 431-467. 1987.

1989. *La experiencia religiosa aymara*. En Manuel M. Marzal 226-292 (Edición en español.) *O rostro indio de Deus.* Sao Paulo: Vozes, p, 226-292. (Edición castellana, en Quito: Abya Yala 1991; en la La Paz: CIPCA-HISBOL – UCB, 1992).

1988. *Raíces de América*: *El mundo aymara*. Compilación de Xavier Albó. Alianza Editorial y UNESCO. Madrid. 1989.

ALBÓ Xavier y Félix LAYME:

1992. *Literatura aimara.* (Antología) CIPCA/ Hisbol/Jayma. Talleres Lisbol. La Paz.

1993. *Los textos aymaras de Waman Puma.* Trabajo presentado en el III Coloquio de Estudios Andinos en el Centro Aixois de Investigaciones latinoamericanas CARLAM). Universidad de Provence. Andina. Aix-en-Provence, diciembre 1989.

ALEJANDRO, Romualdo.
1984. *Poesía aborigen y tradicional popular.* Prólogo, selección y notas de... Ediciones Edubanco. Lima. (Poesía peruana. Antología general. Tomo I.)
1992. *Poesía popular de la Costa, Sierra y Selva del Perú. Desde el Tahuantinsyu hasta nuestros días.* Selección y prólogo de CONCYTEC. Lima.
ALTIPLANO.1981.*Revista de Cultura Andina.* Director: Marco Antonio Rodríguez. Lima.
ALLEN, Guillermo. Xavier ALBÓ. 1974. *Costumbres y ritos aymaras en la zona rural de Achacachi* (Bolivia). *Allpanchis Phututinqa.* Vol IV Cusco.
AMAT OLAZÁBAL, Hernán. 1977. *Los Reinos aymaras.* En *Rumi.* Órgano del Instituto de Cultura Andina. Nro: 1. Lima.
AMAYT'ASIÑA. 1987-1998.Revista del *Centro Pacha Aru.* Arica
ARGUEDAS, José María. 1966. *Dioses y hombres de Huarochirí.* (1598). Museo Nacional de Historia. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
ARGUEDAS, José María y Francisco IZQUIERDO RÍOS. 1974. *Mitos, leyendas y cuentos peruanos.* Ministerio de Educación Pública. Lima.
ASPECTOS DEL FOLKLORE ANDINO.1941. Revista *El ayarachi* – Turismo. Lima, octubre (Provincia de Lampa). Lima.
AYALA, José Luis.
1981. *Jaqi aru.* Edición bilingüe: Aymara-español. Prólogo de Emilio Romero. Lima.
1983. *Confín del orbe* (plaqueta). Edición bilingüe, aymar-español. Antares Artes y Letras. Lima.
1986. *Pachamama.* Edición bilingüe, aymara-español. Editorial Juan Mejía Baca. Lima.
1999. *Wari nayra. Ojo de vicuña.* Edición bilingüe, aymara-español. Editorial Horizonte. Lima.
AYALA, Juan Luis. 1988. *Diccionario bilingüe: Aymara-español.* Editorial. Juan Mejía Baca, Lima.
1990. *Insurgencia de los yatiris.* Editorial Lumen.
BELTRÁN, Carlos Felipe. 1970. Colección de opúsculos para la civilización del indio. Oruro. El Progreso. (El primero de ellos con material de aymara apareció en 1970. Hay dos distintos anteriores que quechua. Oruro, 1978)
BERG, Hans Van Den. 1985. *Diccionario religioso aymara. Iquitos y Puno*: CETA-IDEA.
BERTONIO, Ludovico. 1984. (1962). *Vocabulario de la lengua aymara.* Cochabamba: CERES. (Ed. original: Juli, Chucuito).
1986. *Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Iesu Christo en dos lugares, aymara y romance.* (1612) Juli, Chucuito: Francisco del Canto. ¿Juli?

1987. *Arte de la lengua aymara, con una silva de phrases de la misma lengua y declaración en romance.* (1612) Juli, Chucuito: Francisco del Canto. ¿Juli?

BETANZOS, Juan de 1924. (1550) *Suma y narración de los Incas* (1550). Colección de libros y documentos deferentes a la historia del Perú, tomo 8, segunda serie. Lima.

BOLETÍN TITICACA. 1930. Editorial Titicaca. Boletín Titicaca. Homenaje a José Carlos Mariátegui.

BOUYSSE-CASSAGNE, Therésé. Olivia HARRIS, Tristán PLATT, Verónica CERECEDA. 1987. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino.* Biblioteca Andina. HISBOLl. La Paz.

BRIGGS, Lucy T. 1986. *Lingüística y literatura aymaras: Estado actual. IV Encuentro de Estudios Bolivianos*, Cochabamba. ILCA. La Paz.

BÜTTNER, Thomás y Dionicio CONDORI: 1984. *Diccionario aymara-castellano. Arunakan liwru aymara-castillanu.* Puno: Proyecto Bilingüe. Lima

CÁCERES ROMERO, Adolfo. 1986. *Nueva historia de la literatura boliviana. I. Literaturas aborígenes.* La Paz-Cochabamba: Amigos del Libro. La Paz.

1989. *Apuntes de literatura boliviana: Teatro aymara en la colonia - narraciones aymaras de la colonia. Los Tiempos* (Cochabamba) 17 y 24 agosto 1989. Cochabamba

CARTER, William E. y Mauricio MAMANI.1989. *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara.* Librería editoras La. Juventud. La Paz.

CARBAJAL, Juan. Recopiladores. 1980. Wiñay Arumaka. Cuentos Andinos. IBC-INEL. La Paz.

CARBAJAL, Juan. Vitaliano y Juana VÁSQUEZ. 1978.

CARBAJAL, Juan. 1978. *Diccionario aymara-castellano.* INEL. La Paz

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo. 1987. *Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino Lexis* (Lima). 11.1: 71-104. (Reedición de F. Salomón y S. Moreno, eds Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Quito: Abya Yala, 1991).

1987. *Lingüística quechua.* Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco.

2000. *Lingüística aimara.* Cusco. Centro Bartolomé de Las Casas.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de: 1984. *La crónica del Perú.* (1553) Crónica de América, 4. Historia 16. Madrid.

CIEZA DE LEÓN, Pedro: 1967. *El Señorío de los Incas.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

CETHA. 1988. *Siw Sirinaka. Cuentos y leyendas de Jesús Machaca.* CETHA. La Paz.

COBO, Bernabé. 1964. *Historia del Nuevo Mundo.* (1653). En, *Obras del Padre Bernabé Cobo*, de la Compañía de Jesús. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

CHIMPAWARA. 1985. *Boletín independiente al servicio del arte y la cultura.* Año 1. Nro: 1. Edición mensual del Centro de Investigación Tarwaru marka. La Paz.

CHUQUIMAMANI, Donato Rufino, Chistiane URBAN. Ingrid JUNG. Editores: 1988. *Yatiyir jirutanaka.* Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe y GTZ.

CHURATA, Gamaliel: 1971. *Antología y valoración.* Ediciones de Instituto Puneño de Cultura, Lima.

DANZAS VERNACULARES: 1948. *El Callao.* Callao, 11 de mayo. Lima.

DAVILA, José Andrés. 1963. *Volantinero y otras canciones de mi requinto.* Sin pie de imprenta. Arequipa.

DEZA GALINDO, Francisco. 1989. *Jaya mara aru. Diccionario aymara-castellano. Castellano-aymara. GRAPHOS 100 Editores, Lima.*

DEZA GALINDO. Francisco. 1992. *Gramática de la lengua aymara. CONCYTEC, Artex Editores.* Lima.

FOLFLORE AYMARA. 1944. *El zorro y el cóndor* (cuento). En *Waman Puma,* N° 16, pp.56-57. Julio, Cusco.

ECHAVE, Víctor. 1945. *Tata Kujno. Folklore*, volumen II, Nros. 14-15, octubre-noviembre. De la provincia de Huancané. Lima.

ESCOBAR, Filemón. 1986. *La mina vista desde el duardatojo.* Cuadernos de Investigación. CPICA. La Paz.

ESTRADA SERRANO, Héctor. 1943. *Cuentos y tradiciones aymaras.* Tesis para bachiller en letras, Universidad del Cuzco, 48 pp., mecanografiado, 24 de septiembre.

FESTIVAL (II) DEL LIBRO PUNEÑO. 1959.*Cosmovisión y narrativa andina.* Corporación de Fomento y Promoción Social y Económica de Puno CORPUNO. Puno-Perú, marzo. Ed. Universo. Lima.

FINOT, Alfonso. 1950. *Chhullunqía.* Buenos Aires, 1950.

FOLKLORE. Tribuna del Pensamiento Peruano (Colección completa).

FRANCO INOJOSA, Mario. 1965. *Breve vocabulario castellano-aymara.* Impreso por Corpuno. Puno.

FRANCO INOJOSA, Mario. 1975. *Fábulas orales aymaras.* Tipografía Ofset Peruana. Lima.

FRISANCHO PINEDA, Samuel. 1973. *Álbum de oro de Puno,* varios tomos hasta 1993. Puno.

FRISANCHO PINEDA, Samuel. 1991. *Mitos, fábulas, tradiciones y leyendas puneñas.* Editorial Los Andes. Puno.

GUEVARA VELASCO, Agustín. 1955. *Apuntes sobre mi Patria.* Volumen del departamento de Puno. Editorial H.G. Rozas., T. I-II Cusco.

HARDMAN, Martha J. VÁSQUEZ y Juan de Dios YAPITA. 1974. *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical.* ILCA, (original inglés y University of Florida, 1974; primera edición castellana ampliada 1983). La Paz.

1964. *Yawar mayu.* Revolution in the southern Andes 1860-1980. Tesis doctoral. Madison: University of Wisconin.

1972. *Postulados lingüísticos del idioma aymara.* En Alberto Escobar, editor, *El reto del multilingüismo en el Perú.* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1975. *El jaqaru, el kawki y el aymara. Actas Simposio de Montevideo, 1960.*

1975. *La familia lingüística jaqi.* Revista Yauyos. Lima.

1978. *La mujer jaqi.* Revista Yauyos. Lima.

1983. *Jaqaru.* Compendio de la estructura morfológica y fonológica: Traducido por Dimas Bautista Iturrizaga. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

HARDMAN, Martha. YAPITA Juan de Dios, Juana VÁSQUEZ, Lucy BRIGGS. 1975. *Aymar ar yatiqañataki.* Ann Arbor Microfilms / University of Florida. Tres volúmenes.

HARDMAN, Martha, Juana VÁSQUEZ, Juan de Dios Yapita. 1983.Compendio de estructura morfológica y gramatical del idioma aymara, Versión aumentada y corregida, traducida por Edgar Chávez Cuentas. ILCA, La Paz.

HARDMAN, Martha. 1988. *Jaqi aru: La lengua humana.* El Albó, Xavier (Comp.) *Raíces de América: El mundo aymara.* Alianza América. UNIESCO. Madrid.

HARRIS, Olivia y Therésé BORUYSSE-CASSAGUE. 1988. *Las tres pachas en el pensamiento andino del siglo XX.* En Albó, Xavier, ed. *Raíces de América: El Mundo aymara.* Alianza Editorial y UNESCO. Madrid.

HAYHUA PARI, Felipe. 1999. Texto original con el título: *Perú markana aksa jaqi aru yatichawi. La enseñanza de la lengua aborigen en el Perú.* Cedido por el autor para la presente edición.

HICKAMAN, Johan M. 1975. *Los aymara de Chinchera, Perú* Ediciones especiales: 70. Instituto Indigenista Interamericano. México.

ILCA. 1983. *Poemas en aymara.* Órgano bimestral del movimiento Pedagógico. La Paz.

INSITUTO AMERICANO DE ARTE. CUSCO.1954. *Revista del Instituto Americano de Arte.* Año VII. Vol II. Cusco.

INSTITUTO DE ESTUDIOS AYMARAS. 1978. *Boletín.* Nro: 1. Mayo. Imprenta Prelatura de Juli.

INSTITUTO DE ESTUDIOS AYMARAS. 1982. *Boletín.* Serie 2 -12. Imprenta Prelatura de Juli.

INSTITUTO DE ESTUDIOS AYMARAS. 1993. *Boletín.* Serie 2, 15 de diciembre. Imprenta Prelatura de Juli.

INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS. 1975.*Lingüística e indigenismo moderno de América.* Actas y memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas. Lima.

JAYMA. 1982. *Vocero del Pueblo Aymara.* La Paz. Publicación realizada desde 1982.

JAYMA. 1998. *Diez cuentos del Tiwula y vida, pasión y muerte del Achalari. Raymi,* texto en idioma aymara. La Paz.

JAYKA, MATEO. 1969. *Relatos del Collao.* Edt Universitaria. Lima.

JUMAMPI. 1986-1988. *Revista de literatura en aymara,* Lima.

LAYME, Félix. 1982. *Desarrollo del alfabeto aymara.* La Paz: ILCA

LITERATURA AYMARA. 1972. Juan de Dios Yapita, texto original enviado a J.L.A.

LOAYZA O'BANDO, Teobaldo. 1988. *Filosofía andina.* Edición en mimeógrafo Publicaciones N.T.L.O. Lima.

LÓPEZ, Luis Enrique Y Domingo SAYRITUPA.1985. *Wiñay Pacha. Aymar Arut Qullasuyu Kuvintunakapa.* Proyecto Experimental de Educación Bilingüe. Puno.

LÓPEZ, Luis Enrique. 1988. *Pesquisas en lingüística andina.* (Editor). CONCYTEC. Lima.

LLANQUE CHANA, Domingo. 1969. *Valores culturales de los aymaras.* En: *Allpanchis.* Revista del Instituto de Pastoral Andina. Vol. I, Cusco.

1972. *Mamatan urupa. Rito de Acción de gracias.* En: Libro Anual Revista Teológica. vol. II y VI, Lima.

1973. *La lengua aymara como vehículo de la integración cultural aymara.* Primer seminario de cultura y lenguaje aymara. Salcedo. Puno.

1976. *Historia breve del pueblo aymara.* En: *Pastoral Andina* (IPA). N° 16, abril-mayo. Cusco.

1990. *La cultura aymara. Deestructuración o afirmación de identidad.* Ediciones: Tarea Idea. Lima.

LITERATURA AYMARA. (Antología) 1992. Xavier ALBÓ y Félix LAYME. CIPCA/Hisbo/Jayma. Tallares Lisbol, La Paz.

MANIFIESTO DEL TIWANACU. 1975. *Por la liberación indígena.* A. Colombres. Ed. Buenos Aires: *El sol.*

MARKASA. 1984. *Informativo bilingüe del pueblo de Ácora.* Municipio de Ácora CEDCA. Mes de julio. Director: Felipe Aleluya. Ácora.

MARQUEZ DE DUARTE, Alicia. 1949. *Aspectos y costumbres de la música andina - Folklore,* Nros. 20 y 21, Lima.

MERCIER Y GUZMÁN, Francisco. 1760. *Historia de los quatro Evangelios en la Lengua Aymara. Chucuito* (Texto citado de Paúl Rivet 1951: I 164. 1765. Sermones varios en lengua Aymará para todo el año:

según se acostumbran predicar en este Pueblo de Juli, provincia de Chucuito. (Citado por Paúl Rivet 1951: I 166-9).

MEIKLEJOHN, Norman. 1998. *La Iglesia y los lupakas durante la colonia.* Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Instituto de Estudios Aymaras. Cusco

MIDENDORFF, Ernest. 1981. *Introducción de la gramática aymara.*

MIRANDA FLORES, Julio Samuel. 1971. *Cuento qipi. (Recopilación narrativa tradicional*), mimeografiado. Puno.

MOLINA DE Diego. 1928. *Sermones de la Quarerma en lengua Quechua. Por el Pe. (...) de el Orden de San Francisco. Cura de Guánuco, etc., año de 1649.* Editado por Carlos Romero. *Un libro muy interesante* en la *Revista Histórica.* Vol IX. Lima.

MONTES Fernando. 1987. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia.* CEE-Quipus, La Paz.

NUÑEZ, Mario. 1985. *Ritos entre pescadores lacustres aymaras.* Boletín del Instituto de Estudios aymaras 2. Chucuito.

OBLITAS POBLETE, Enrique. 1978. *Cultura Callawaya,* Talleres Gráficos Bolivianos. La Paz.

OCHOA VILLANUEVA, Víctor. 1973. *Aymar yatiyari.* Boletín del Instituto de Estudios Aymaras (Chucuito, Puno) N°. 6 a 52. Ediciones en aymara y castellano. Puno. Todos los textos que aparecen en esta edición han sido debidamente corregidos por el autor, de modo que se trata de una edición mejorada y renovada.

ORGANIZACIÓN AMARO RUNA. 1983. *Consejo Indio Confederado del Tahuantisnsuyu.* Editorial Pueblo Indio. Lima.

ORTIZ RESCANIER, Alejandro. 1973. *De Adaneva a Incarrí.* Retablo de papel Editores. Lima.

PALACIOS R, Julián. 1950. *El pleito del puku puku y el gallo. Folklore*, volumen II, Nos. 23-24, pp. 628-683. Lima, mayo-junio. *El puku puku, distrito de Moho, provincia de Huancané.* Lima.

PANIAGUA DANIELS, Jorge Alberto.1990. *Teatro Social Peruano.* Comedias: N° 1, marzo. CONCYTEC. Lima.

PANIAGUA LOZA, Félix. 1986. *Qala chuyma. Canciones tradicionales aymaras q'axilunaka – Cajelos.* Industrial Gráfica. Lima.

PAREDES M., Rigoberto. 1936. *Instrumentos musicales de los Kollas* - Boletín Latino Americano de Música, t. II, año II, abril. Lima.

PEASE, Franklin G.Y. 1982. *El pensamiento mítico.* Antología. Biblioteca del pensamiento Peruano. Mosca Azul Editores. Lima.

POLO DE ONDEGARDO, Juan. 1940. *Informe del licenciado Juan Polo de Ondegardo.* En: Revista Histórica. Vol. XIII, Lima.

PORTUGAL CATACORA, José. 1953. *Puno, Tierra de Leyenda.* Edit. Laykakota. Puno.

PORTUGAL CATACORA, José. 1955. *El cuento puneño.* Tipografía e Imprenta Comercial. Puno.

PUCARA. 1932. *Órgano del Seminario Cultura Carolina*. Director Daniel Arteta R., Puno.

PROYECTO DE EDUCACIÓN BILINGÜE. 1985. *Wiñay Pacha.* Enrique LÓPEZ - SAYRITUPAC, editores. Lima.

QUIROZ, Juan. 1983. *Índice de la poesía boliviana contemporánea.* Geisber y Cía. S.A. La Paz.

RAMOS GAVILÁN, Alonso. 1988. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana.* Segunda edición completa, de acuerdo a la edición príncipe de 1589. Edición Ignacio Prado Pastor. Lima.

REVISTA DEL INSTITUTO NACIONAL DE LA TRADICIÓN. 1948. N° 1, enero-junio. Buenos Aires.

REVISTAS DEL INSTITUTO AMERICANO DE ARTE DE PUNO. 1954 -1965.

RIVET, Paúl et Georges CRÉQUI-MONFORT. 1951-6.*Biblbliographie des langues aymará et kichua. Musée de L'Homme.* Contiene cuatro volúmenes. París

RIVET, Paúl Y Odile RODRÍGUEZ. 1980. *Un aporte bolivien: Carlos Felipe Beltrán. En Actes du XXVIII Congrés International* des *Americanistes.* (p.657-693). París.

RODRÍGUEZ VÁSQUEZ, Walter. DE LA RIVA BERMEJO, Abraham. 1975. *Puno canta,* nov. Puno.

ROMERO, Emilio. 1928. *Monografía del Departamento de Puno.* Imprenta Torres Aguirre. Lima.

RUNA SONCO. 1948. *Órgano del movimiento Rijchari.* Director responsable Dr. Manuel Núñez Butrón, Juliaca.

TAQIWJANA. 1986. *Texto para el 5to grado aymara. Proyecto de Educación Bilingüe*, Puno. Antes transmitido por CIPCA y Radio San Gabriel. La Paz.

THOA. 1986. *Mujer y resistencia comunitaria. Historia y memoria.* HISBOL. La Paz.

TORRES RUBIO, Diego De. 1966. *Arte de la lengua aymara.* (1616, Lima) Francisco del Canto. Reedición de Mario Franco Inojosa, Lima.

TSCHOPIK, Harry. 1951. *The aymara of Chucuito Perú* 1. Magic In: Anthropological Paper of the American Museum of Natural History. Vol. 44 - Part 2. New York.

1986. *Magia en Chucuito.* Los aymaras del Perú. Instituto Indigenista Interamericano. México.

TRADICIONES DE PUNO. 1944. En *La Prensa.* 4 de noviembre. Lima.

SALAS PONCE, M. C. 1945. *Diez danzas indígenas del Departamento de Puno.* Tesis para bachiller en letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras. Lima.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Juan DE. 1968. *Relación de antigüedades de este reyno del Perú.* Biblioteca de autores españoles, t. 209. Madrid.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro. 1572. *Segunda parte de la Historia General Llamada Indica.* Edición y prólogo de Ángel Rosemblat. Buenos Aires.

SORIA LENS, Luis. 1951. *La poesía aymara. Collasuyu.* 68: 100-119 (Publicado también en *La Nación* 24 y 24 enero 1954). La Paz.

SUR, REVISTA PERUANA. 1953. *Edición dedicada al Departamento de Puno.* Nov. Director: Manuel González Barandiarán. Lima.

TIERRA Y TIEMPOS ETERNOS. 1995. Edición, Academia de la lengua aymara. Puno.

VALCARCEL, Luis E. 1976. *Historia del Perú antiguo.* Tomo IV. Editorial Juan Mejía Baca. Lima.

VILLEGAS, Víctor. 1966. *Cancionero escolar andino.* Sin pie de imprenta. Puno.

WAMAN POMA DE AYALA, FELIPE. 1944. *Nueva Crónica y Buen Gobierno.* Ed. Tiahuanaco. La Paz.

WAMAN PUMA. 1991. *Revista nacional de la cultura y folfkore.* Órgano del Centro Cultural — Deportivo. Waman Poma de Ayala. Cuzco.

WIÑAY PACHA. 1985. *Aymar Aru Qullasuyun.* Instituto de Estudios Aymaras. Chucuito, Puno.

YAPITA, Juan de DIOS. 1988. *Poemas y versos.* Edición en mimeógrafo ILCA. La Paz.

1968. *Alfabeto fonético del idioma aymara.* La Paz. INEL.

1969. YAPITA, Juan de DIOS. 1985. *A los 201 de la muerte del mallku aymara Tupaj Katari.* (En mimeógrafo).

1985. *Estructura morfológica verbal aymara.* ILCA. La Paz.

1981. *Enseñanza del idioma aymara como segunda lengua* DIFUSIÓN LTDA. La Paz.

YATIÑASAWA. Mayachit'asiñataki. 1972. ILCA (Publicación periódica). La Paz.

YATIÑASAWA. 1984. Textos experimentales del Proyecto Bilingüe de Puno.



JOSÉ LUIS AYALA OLAZÁVAL nació en Puno (Huancané) el 24 de septiembre de 1942, cronista, poeta, ensayista, narrador y gran promotor de la cultura aimara.

Estudió en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en la Ecole Practique des Hautes Etudes de París. Se ha desempeñado como periodista, maestro y literato dando conferencias por todo el país y el extranjero; obtuvo muchos premios como: Primer Premio Poesía Sur Peruana (1967), Primer Premio de Literatura Popular (1990), Premio de Literatura César Vallejo, CONCYTEC (1990); Premio Internacional de Poesía, DIP, París (1964).

El autor ha publicado más de 40 libros que contienen un estilo característico, algunas de sus obras son: *Celebración del universo* (1976); *Pachamama* (1986); *Carta de residencia* (1987); *Lupigramas y Solemas* (1990); *El cholo Vallejo* (1994); *Sinfonía al señor de Sipán* (1994); *El poeta en Tlatelolco* (1998); *El puma plateado* (1998); *Ojos de vicuña* (1999); *Eternidad de Manuelita Sáenz* (2001); *Cábala para inmigrantes* (2003); *Tiempo al tiempo sideral* (2004); *Celebración cósmica de Rita Puma* (2005); *Tanto y después de todo* (2005); *Papel de viento; lo han matado* (2005); *Wancho Lima* (2005), *Morir en llave* (2005); *El presidente Carlos Condorena Yujra* (2006); *El libertador entre el amor y la guerra* (2007), entre otros.

51. Arte y grammática muy copiosa de la lengua aymara (1603)/Ludovico Bertonio
52. Arte de la lengua aymara (1616)/Diego de Torres Rubio
53. Gramatica y Arte nueva de la lengua general de todo el Perú, llamada Qquichua, o lengua del Inca (1842)/Diego González Holguín
54. Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana (1621)/Fray Alonso Ramos Gavilán
55. El Conde de Lemos y su Tiempo/Jorge Basadre:
56. Vocabulario Políglota Incaico (1905)/Religiosos Franciscanos Misioneros
57. Copacabana de los Incas (1901)/Fray Jesús Vizcarra Fabre
58. El padre Horán/Narciso Aréstegui
59. Sociología General. Tomo I (1908)/Mariano H. Cornejo
60. Sociología General. Tomo II (1910)/Mariano H. Cornejo
61. Boletín Titikaka/Grupo Orkopata
62. Una Metrópoli Prehistórica en la América del Sud/Arthur Posnansky
63. Los Anales de Puno/Gamaliel Churata
64. Teatro de Inocencio Mamani/Domingo Huamán Peñaloza (compilador)
65. Narrativa Completa/Mateo Jaika
66. Carlos Oquendo de Amat. Cien metros de biografía, crítica y poesía de un poeta vanguardista itinerante. De la subversión semántica a la utopía social./ José Luis Ayala
67. La Medicina Popular Peruana. Tomo I/Hermilio Valdizán y Angel Maldonado
68. La Medicina Popular Peruana. Tomo II/Hermilio Valdizán y Angel Maldonado
69. Reportajes con Radar/Ernesto More
70. Compositores y Músicos Puneños/Félix Paniagua Loza
71. Magia en Chucuito/Harry Tschopik
72. Historia de Puno/varios
73. Presencia de Puno en la Cultura Popular/Enrique Cuentas Ormachea
74. Testimonio/Saturnino Corimayhua
75. Dioses de la Lluvia/Alfonsina Barrionuevo
76. Danzas y Bailes del altiplano/José Portugal Catacora
77. Poemas y relatos aymaras/Héctor Estrada Serrano
78. De Aldea a Ciudad: Trayectoria Histórica de Puno/Ignacio Frisancho Pineda
79. Sinfonía Homilía de Kori Challwa/Américo Valencia Chacón
80. Literatura y cultura aimara: con textos bilingües aimara-castellano/José Luis Ayala
81. Arquitectura del altiplano peruano/Ramón Gutiérrez
82. Taquile en Lima: siete familias cuentan./José Matos Mar
83. "No hay ley para nosotros..." Gobierno local, sociedad y conflicto en el altiplano: el caso Ilave/Ramón Pajuelo
84. Antología del Indigenismo Puneño/Varios autores
85. El hombre que mira el mar/Carlos Calderón Fajardo
86. Impresiones de Viajeros por Puno. Tomo I/Varios Autores
87. Impresiones de Viajeros por Puno. Tomo II/Varios Autores
88. La reforma universitaria en el Perú, 1930-1932/José Antonio Encinas
89. Viaje al Antiguo Mundo (1845)/Juan Bustamante
90. Apuntes y observaciones civiles, políticas y religiosas con las noticias adquiridas en este segundo viaje a Europa (1849)/Juan Bustamante
91. La vanguardia plebeya del Titikaka. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes./Elizabeth Monasterios
92. Juegos de muerte (Tres obras de teatro / para leer y representar/Amiel Cayo
93. El Lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual/Claude Dejoux y André Iltis (editores)
94. Álbum Gráfico e Histórico de Puno/Varios Autores.
95. Perú; observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo I (1893)/Ernst Middendorf
96. Perú; observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo II (1894)/Ernst Middendorf
97. Perú; observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo III (1895)/Ernst Middendorf
98. El cuento puneño/José Portugal Catacora
99. Antigüedades Peruanas (1851)/Mariano Eduardo de Rivero y Johann Jakob von Tschudi
100. Del buen comer y beber/Federico More
101. Antología personal/Omar Aramayo

Ayala, poeta, narrador, ensayista, crítico, y periodista, sobre todo es un escritor aimara dotado de un extraordinario talento, hecho que hace posible podamos escuchar ahora muchas voces reunidas por primera vez. Ayala se convierte así en un trabajador de la cultura andina americana de la más alta consideración.

Este acontecimiento nos complace de manera especial porque, hace años lo conocimos como un escritor interesado en la lingüística aimara; fruto de ese esfuerzo en esta obra que seguramente le traerá el reconocimiento que se merece, este libro existe y hablará por sí solo.

La obra concluye con un texto profundo en el que se crea la palabra "jaqisofía". La frase inicial de este texto es: *La vida es una continuidad que no empieza ni termina.* Este concepto también se puede ver en la estructura de la gramática de la lengua aimara. El testimonio de este texto representa la expresión y creación de filosofía "jaqisofía" de adentro de la cultura misma, en una forma que enriquece la raza humana.

Martha J. Hardman

ISBN: 978-612-4188-52-7