

EL HAYWARISQA POST-INDÍGENA Y LA RELACIÓN DEL PUEBLO ANDINO CON LOS APUS Y LA PACHAMAMA.

Vicente Torres Lezama¹
UNSAAC – UIA

Resumen

Este ensayo comprende dos apartados: en la primera parte abordo la relación “de sujeto a sujeto” del pueblo andino con los *apus* y la *pachamama*. Pues considero que los *apus* y la *pachamama* son personas que interactúan con personas y llevan comportamientos similares a los pobladores andinos. Por ello pienso que no se trata de naturaleza, deidad, recurso, sagrado-profano o símbolo, sino de seres que interactúan con los pobladores y pueden hablar directamente con ellos. En la segunda parte describo el *haywarisqa* post-indígena o post-andino como un potaje preparado por los *paqos*, indispensable para mantener esta relación. *Haywarisqa* que se elabora el 31 de julio por la noche y concluye a las 00:00 horas del día 1 de agosto. Acto que se realiza anualmente desde 1996. Su elaboración comprende diversos productos, comienza con el *k'intu* de hojas de coca y finaliza también con el *k'intu*. Para esta ocasión presento la preparación del *haywarisqa* a la *pachamama* elaborado por don Jorge, desde el inicio hasta el final. No abordaré el otro *haywarisqa* a los *apus* que se realiza paralelamente a este. Además, sólo me enfoco en el procedimiento y dejo para otro momento los diversos sucesos que se producen antes y después de la preparación.

Palabras clave: “de persona a persona”, *haywarisqa*, *apus*, *pachamama* y Post-indígena.

1. La relación del pueblo andino con la *pachamama* y los *apus*.

Hay múltiples trabajos sobre el *haywarisqa*² y la relación de hombre andino con los *apus* (montañas) y la *pachamama* (madre tierra). Trabajos realizados desde distintas perspectivas teóricas que a su vez nos motivan a seguir escribiendo sobre el tema, porque considero que no existe una verdad última que dé a entender en su totalidad los hechos. Lo que hacemos son aproximaciones. En ese sentido, pienso que las verdades se

¹ Expreso mi entero agradecimiento a Roger Magazine por la revisión y sugerencias al ensayo en su conjunto; y a David Robichaux por la lectura del segundo apartado de un manuscrito más extenso. Asimismo, a Jeanette Ordaya, por la revisión de estilo; y a Jorge Muñoz por permitirme ser parte del *haywarisqa* colectivo que describo.

² El *haywarisqa* literalmente quiere decir “alcance”. Sin embargo, recibe diferentes denominaciones como ofrenda, *pago*, *despacho*, *pagapu*, etc., yo preferí usar *haywarisqa* porque se trata de hacer un alcance de un plato; y así también me explicó don Juan (un *panpamisa*) cuando preparamos, me dijo que era como el *chiriuchu* (un plato preparado en Cuzco que contiene ingredientes de diferentes “pisos ecológicos”).

construyen de apoco y en discusión con la teoría y el vasto trabajo de campo. Ello nos recordaba Ángel Palerm, para quien “el trabajo de campo debía ser el laboratorio donde se ponen a prueba las teorías”. Pues, “en su visión de la antropología, el trabajo de campo resultaba indispensable como la vía mediante la cual se llegaba a criticar y dialogar con la teoría y de criticar y reformularla” (Robichaux y Magazin S/f: 1).

Y así como no existe una “verdad última” tampoco es posible una “objetividad absoluta”, sino relativa. Al respecto, Roy Wagner (1981) propone que la pretensión racionalista clásica de “objetividad absoluta” debe ser abandonada a favor de una “objetividad relativa” basada en las características de la propia cultura. Pues, sostiene que para hablar de “absoluta objetividad” sería necesario que el antropólogo esté exento de prejuicios, lo que implica ninguna cultura en absoluto. Por consiguiente, en su opinión, la idea de cultura coloca al investigador en una posición de igualdad con sus sujetos de estudio, en el que cada uno pertenece a una cultura. Entonces, según Wagner, lo que ha hecho el antropólogo es inventar la cultura del nativo a través del uso de su propia cultura, representar al otro en términos y entendimientos suyos. Consecuentemente, desde la perspectiva de Wagner, una antropología que no sale de los límites de sus propias convenciones, que invierte su imaginación en un mundo de experiencias, debe seguir siendo más una ideología que una ciencia.

Por su parte, Viveriros de Castro lleva más allá la discusión y cuestiona la epistemología objetivista en el que conocer es objetivar; es decir, que para conocer hay que des-subjetivar. Y en este sentido, los sujetos, al igual que los objetos, se someten a procesos de objetivación. Sin embargo, en la lógica amerindia, donde él trabaja, sigue un proceso inverso. Aquí conocer es personificar, que consiste en saber el quién de las cosas. En consecuencia, mientras que para el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención epistemológica amerindia sigue el principio inverso: el objeto es un sujeto insuficientemente interpretado. Tomando en cuenta esta propuesta considero que en los andes existe una relación de sujeto a sujeto con los *apus* y la *pachamama*.

Por otra parte, en el marco de esta posición, es importante también hacer referencia a la dicotomía naturaleza-cultura, porque ello nos permitirá sostener algunas ideas de la relación “sujeto-sujeto” que mantiene el poblador andino con los *apus* y la *pachamama*. Así, Roy Wagner (1981) nos lleva a la discusión sosteniendo que el pensamiento occidental presenta a la naturaleza como algo sólido, innato; y a la cultura como creado o inventado por el hombre. Wagner cuestiona este supuesto y argumenta que esto es una

invención. En el que el hombre, “inventor”, inventa una parte de este mundo como innato o como “no inventado”. En ese sentido, propone no convertir la vida de los nativos en el esquema occidental, en donde “naturaleza y cultura” son de otra manera. Ya que para los nativos esta dicotomía naturaleza-cultura es inversa. Es decir, lo que es innato para los occidentales bien puede ser inventado para los nativos; y lo que es inventado para los occidentales puede ser innato para los nativos. En esta misma línea, a partir del caso amerindio, Viveiros de Castro sostiene que lo que unos llaman “naturaleza” bien puede resultar la “cultura” de los otros (2010: 43). Su argumento no queda ahí, sino que discute el multiculturalismo moderno que postula la unicidad de la naturaleza, garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y sustancias; y la multiplicidad de las culturas, la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado. Y lo contrapone con la concepción amerindia, o multiculturalismo amerindio, que propone la unicidad del espíritu y la diversidad de los cuerpos. En el que la “cultura” o el sujeto representaría la forma de lo universal, y la “naturaleza” o el objeto la forma de lo particular.

Sin duda, estas ideas nos permiten repensar los hechos estudiados. Cuestionar por ejemplo la propuesta simbólica con el que se ha abordado la realidad andina. Pues se ha reducido el sentido andino a lo simbólico, cuando en verdad no se trata de símbolos y significados, en cuanto de *apus* y *pachamama* se trate, sino de sujetos con los que se puede conversar e interactuar cotidianamente. Asimismo, no es posible hablar de sagrado-profano, como categorías universales, para referirse a los *apus* y la *pachamama*, sino de saber mantener relaciones. Pues, se trata de una relación interdependiente que establecen los pobladores con los *apus* y la *pachamama*. Y en esta interrelación es importante “hacerse querer” (*munachikuytan yachana*) para que todo marche bien. En ese sentido, considero que es necesario comprender la realidad andina bajo las categorías *yanantin*, *masintin*, *lloq’-e-pañantin*, *kuraq-sullk’antin*, *orqochinantin*, *q’oñi-chirintin* y *hanan-urintin* (en pareja, como uno mismo, izquierda-derecha, mayor-menor, macho-hembra, caliente-frio y arriba-abajo). Porque para los andinos las cosas son de otra manera y no por ello están más cerca de la ficción, como es visto desde la perspectiva occidental. Así, desde la llegada de los españoles estas diferencias salían a flote. De ello nos cuenta Lévi-Strauss:

En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indios tenían alma o no, éstos se dedicaban a ahogar a los blancos que capturaban, para comprobar, después de una

paciente observación, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción (Lévi-Strauss 1952:384; citado por Viveiros de Castro S/f: 18-19).

De modo que, “para los europeos, se trataba de decidir si los otros tenían alma; para los indígenas, de saber qué tipo de cuerpo tenían los otros. Para los europeos, el plano donde radica la diferencia de perspectiva es el alma (¿los indígenas son hombres o animales?); para los indígenas, es el cuerpo (¿los europeos son hombres o espíritus?)”. En consecuencia, “el etnocentrismo europeo consiste en negar que los otros cuerpos tengan la misma alma: el amerindio, en dudar que las otras almas tengan el mismo cuerpo” (Viveiros de Castro S/f: 30). Obviamente, para los indios no era un problema el alma porque eso era evidente, sino el cuerpo. Caso que también ocurre cuando se habla de los *apus* y la *pachamama* que son personas, pero con cuerpo distinto.

Después de esta premisa, nos proponemos sostener la relación “de persona a persona” mantenida por los pobladores andinos con los *apus* y la *pachamama*. Pues en los andes no es posible hablar de “naturaleza”, ya que esta llamada “naturaleza es igual a los *runas* o personas. En los andes la “naturaleza” es como nosotros (*noqayku hina*) porque la *pachamama* y los *apus*: *phiñakunku*, *mikhunku*, *ukyanku*, *tusunku*, *rimanku*, *phiñachinakunku*, *rayqachikunku*, etc. (se molestan, comen, toman, bailan, hablan, discuten, sienten hambre, etc.). Y por ello no se puede referir a ellos en términos de sagrado y profano. Además, esto no sólo ocurre con los *apus* y la *pachamama*, sino también con otros seres como la *mamaqocha* (madre lago o mar), la *mamakuka* (madre coca) y otros.

Menciona el cronista Pedro Cieza de León, haciendo referencia al Ausangate cuenta de la:

“...existencia de un antiguo templo de gran veneración, a quien llamaban Auzancata, cerca del cual dicen que sus pasados vieron un ídolo o demonio con la figura y traje que ellos traen, con el cual tenían su cuenta, haciéndole sacrificios a su uso. Y cuentan estos indios que tuvieron en los tiempos pasados por cosa cierta que las animas que salían de los cuerpos iban a un gran lago, donde su vana creencia les hacía entender haber sido su principio, y que de allí entraban en los cuerpos de los que nacían” (Cieza de León 1943: 133; citado por Valderrama y Escalante 2012: 22-23).

Este ídolo al que hace referencia el cronista puede tratarse del *Apu* visto por los pobladores, que se vestía como ellos. El destino de las almas es otro tema a trabajar.

En ese mismo sentido, Juvenal Casaverde, en su investigación en la Comunidad de Kuyo Grande (Pisac - Calca), encuentra que el “Dios tutelar es el *Apu* Sunpichu, que

habita el cerro del mismo nombre, que no es muy elevado por lo que se le representa como a un personaje de estatura mediana, muy poderoso y con bastante sapiencia... Y su esposa es Pukara Panti Lliklla..., que se caracteriza por ser una mujer opulenta y trabajadora”. Casaverde indica que los pobladores de la zona “describen a estos seres como a hombres de cincuenta centímetros de estatura, y otros creen que son semejantes a los hombres en tamaño y características físicas”. Además, le dan a conocer que “los *apus* tiene vida semejante a la humana”. En cuanto a la *pachamama*, menciona que “se la personifica como a una mujer de pequeña estatura con bastante vestimenta y de voz delgada” (1970:141-149).

Asimismo, Hiroyasu Tomoeda, haciendo referencia a la curación de los pacientes con casos graves, describe que el *altomisayoq*³ “convoca una sesión en un recinto cerrado, a oscuras... la deidad se manifiesta con ruidos y voces”. De este modo, sostiene que “el ser es visto sólo por el curandero que lo percibe de varias maneras, en general toma la forma de un cóndor; no es raro que también aparezca como un ‘caballero gringo, con barba, sobre un potro blanco’, o como un ángel...” (1992:196).

Así, en la cita de Casaverde y Tomoeda encontramos que los *apus* y la *pachamama* son como las personas. Pero considero que designar a los *apus* como deidad y dioses tutelares requiere ser repensado, porque no se trata de encontrar dioses en donde no los hay. Ya que los *apus* se comportan como humanos e incluso pueden mantener relaciones sexuales con los aspirantes a *paqo*, como describe Rozas Álvarez; también se enamoran y pelean como en los relatos de Valderrama y Escalante. Del mismo modo se comportan los santos católicos en el Corpus Christi cuzqueño. En el que algunos santos varones como Santiago se enamoran de algunas *mamachas*. Y no es el único caso porque en Paucartambo también las *mamachas* discuten; es decir, la Virgen del Carmen y la Virgen del Rosario, la dueña de casa, son como personas y tienen vida propia. Pues ocurre que la primera termina discriminando a la segunda⁴. Así, se podría citar muchos casos, pero es tema de otro trabajo.

Continuando con los *apus* y la *pachamama*, Alfonsina Barrionuevo nos muestra que “Manco Inka pide a su gente no venerar las imágenes cristianas. Sostiene que: ‘lo que ellos adoran son unos paños pintados’, y les dice: ‘no lo hagáis, sino lo que nosotros tenemos, eso tened, porque como veis las *willkas* hablan con nosotros” (Barrionuevo

³ *Altomisa* es la persona con mayor calificativo que el *panpamisa*. Él puede conversar con los *apus* y los lugares (*pachamama*) en una sesión dentro de un cuarto oscuro. En tanto que el *panpamisa* no puede hacer este dialogo directo.

⁴ Comentario realizado por el campanero actual del templo de Paucartambo, don Anselmo de 84 años.

2011: 24). Así, Barrionuevo realiza una conversación con los *apus* en Cuzco, tomando en cuenta que las *wakas* tienen voz y pueden hablar con las personas. Pero además, muestra que “los *apus* son runa”, así le dice el mismo Ausangate en una conversación grabada durante una sesión con un *altomisa*. Dice el Ausangate:

“... Kayman wallpayuraq waq'aqmi kani. Hatun kani yana runa kani yanachaykiyuq. Yuraq qhaskuyoq. Kay simiytaqmi kay kunkturpa simihina. Chakiypas kunkturpas hina, wichulluqmiyuq simi qari, waway (escrito y traducido por la autora).

...mi cumbre es de un blanco radiante que destella en la oscuridad. Soy un hombre grande, negro, de pies que también son negros. Mi pecho es blanco. Mi boca es como el pico grande de los cóndores reales. Mis pies también son como de cóndor. Mi pico es curvo, hijita” (Barrionuevo 2011: 172).

De este modo, el mismo Ausangate se describe en esta sesión con el *altomisa*. Pero “el Ausangate también puede a veces tomar la apariencia de un jinete *misti* (mestizo), montado sobre un caballo blanco, de aire majestuoso. En otros casos, se trata de un jovencito, que enseña a los pastores el arte de la caza”. De manera que, según Ricard Lanata, la aparición del niño en *Qoyllurit'i* no es pues sino un nuevo avatar de las metamorfosis del Ausangate (2007:251-252). Ahora bien, lo expuesto por Ricard Lanata nos da pie para sostener que los *apus* no sólo son “ordenadores y héroes culturales” como él concluye, sino que también se trata de “sujetos” o “personas” que interactúan con personas. En ese sentido, la relación de los pobladores andinos con los *apus* y la *pachamama* es “de persona a persona”.

Así, el poblador andino habla con los *apus* y la *pachamama*. Pues en los andes la relación es “de sujeto a sujeto” y no de sujeto a objeto, materia o recurso como es visto en la perspectiva occidental. Sobre ello hace también referencia José Uriel García, en la segunda década del siglo pasado, en su libro *El nuevo indio*. Nos dice que: “Los *Apus* son primeros hombres que dialogaron con el universo visto desde los pedestales andinos, son los hombres admirables como dioses que crearon el alma indiana de la nada, a pesar de que el mundo ya estaba creado, pero un mundo sin sentido...” Así, para Uriel García, “los *Apus* son esos hombres reactivos y sensibles que dieron por una sola vez y para siempre el sentido americano al universo sustentado por la gran cordillera de los Andes”. Pues los “*Apus* engendraron al indio, es decir, alma indiana llena de aptitudes y posibilidades creadoras, y dieron resplandor y sentido a ese mundo caótico y fetal” (García 2011: 43).

Y en una publicación reciente, Ricardo Valderrama y Carmen Escalante recogen un relato de los comuneros de Cotabambas, en el que “el *Apu Waqutu* peleó con el *Apu Sawrikalli* por una mujer (*Mama Simona* de Pumamarca). *Apu Waqutu* con *Apu sawrikalli* se hondearon. El primero hondeó con caballos y le rompió su hombro; el segundo respondió con vacas y le rompió su corazón...” (Valderrama y Escalante 2012: 39). Otro relato, con el mismo sentido, es también presentado por los autores. En el que ocurre otro hecho similar al anterior. En este caso se trata:

“...de una reunión de *Apus* de la región para nombrar cargos a cada uno de ellos. En el que los cargos eran: el trueno, relámpago, aguacero, granizada, ventarrón, helada, etc. En esta asamblea los *Apus* Mallmánya, Waqutu y Yuringa tienen discrepancias. De esta manera, la asamblea fracasa por la intromisión del *Apu* Suricalla, que no estaba de acuerdo con el planteamiento de los *Apus* de la parte occidental que separa el río Vilcabamba. Este hecho provocó el retiro de los *Apus* Mallmánya, Cochasaywas y el entrometido Suricalla que, por cierto, ambicionaba la dirigencia y el dominio...” (Valderrama y Escalante 2012: 40).

Asimismo, en una conversación que realicé con un profesor de Paucartambo que baila de *qhapaq ch'unchu*, me comentó que “el cerro *apukatinti* es como el monte olimpo en donde viven todos los *apus*”. Así, me explica que “la forma física de los *apus* son los cerros o los nevados como el Ausangate y otros *apus*, y su forma espiritual, se puede decir, es la de un humano”. Tomando en cuenta estos relatos se puede sostener que los *apus* y las *pachamamas* son personas que llevan una vida similar a la de los pobladores. Se enamoran, tienen hijos, se envejecen, etc. También me cuenta don Juan, un *paqo* de Cuzco, que los *apus* bailan y son como nosotros. Menciona que cuando el *Apu* Nuevo Mundo llega no puede bailar el huayno y tampoco cabe en la habitación porque es muy alto y de hecho es un gringo, pero sus hermanos le motivan a bailar. Sobre lo mismo, describe Rozas Álvarez refiriéndose a la “velación a los *apus*”, fiesta que realizan los devotos por medio del sistema de “cargos”. Entonces, el *mesero* convoca a los *apus*, ellos bajan, y se hacen presentes para servirse el banquete, se emborrachan, bailan huaynos, cumbias, salsa, etc. Es decir, disfrutan de la fiesta” (Rozas Álvarez 1992:210).

Así también, Ceferina relata su sueño en el que le habló el *Apu* Wayna Qhorqor o Mariano cuando fue al *haywarisqa* que hicieron, *haywarisqa* que describiré más adelante. Indica de este modo:

“...Yo de aquí fui cansada al *haywarisqa* y luego me quede dormida, en eso me hablaba un hombre y me exigía levantarme. Ahí me dijo, en ese momento yo no tenía trabajo, desde ahora yo te voy a dar un trabajo y de eso te pagaré... él había sido un hombre grande con un sombrero

y con barba, me pedía que me acerque. Y así me ofrecía trabajo, luego me dio un poco de chicha y entonces me dijo que me contrataría y de eso me pagaría...” (Ceferina de 38 años).

Por otra parte, don Camilo, informante de Washington Rozas, después de ocho días de su *qarpay* (recibir el baño), celebró la ceremonia de su casamiento con la Tierra. Cuenta este hecho del modo siguiente: “Durante la noche de un día jueves mi Maestro y yo fuimos a la chacra de mi Padre, allí desnudo me enterró en la tierra y estuve así hasta la madrugada, mi Maestro me dijo al oído que debo fornicar con la Tierra para recibir su poder...” (1992:205-206). Un acontecimiento similar ocurre con doña Ángela que también se inicia como *paqo*. Indica que para que se haga curandera le llevaron, su madre y su tía, a un nevado cerca del *Apu* Ausangate, donde recibió su *qarpay* y contrajo matrimonio con el *Apu* y por eso el *Apu* es su esposo, él le protege y le cría, pues con él vive. Así, la Tierra es su hermana y es hermana de las mujeres, mientras que el *Apu* es hermano de los varones. Por tanto, los varones reciben la *mesa* del *Apu* y las mujeres de la Tierra (Rozas Álvarez 1992:208). Dice doña Ángela:

“Desde que me casé con el *Apu* y con mi *mesal* juntos caminamos por todo sitio curando a los enfermos, el *Apu* me reveló una vez mi sueño que siempre debería ser soltera para casarme con él; pero me casé, y a los pocos años mi marido se enfermó gravemente y murió. Por eso digo que el *Apu* es muy celoso, seguramente de mi marido tuvo celos y me lo quitó; desde la muerte de mi esposo no volví a casarme y tal vez por esta razón el *Apu* me da poder, puedo sanar enfermos graves lo que a veces los médicos no pueden”. (Rozas Alvarez 1992:208)

La descripción de Rozas Álvarez nos confirma aún más la relación “de persona a persona” entre los *apus*, la *pachamama* y los pobladores andinos. Así también, “el hecho de cruzar un río puede dejar en cinta a una mujer; en Coaza, quedan en cinta las mujeres que se sientan sobre las nieves Hachasiri” (Revista IPA 1971:19). Y esto no sólo ocurre con el río, sino también con el *k’uychi* (arco iris) y el *soq’a machu*. Es así que el poblador andino no trata con naturaleza, sino con sujetos que interactúan con él. En ese mismo sentido, José Solís observa en la Comunidad de Maranpaqui (Ocongate - Quispichanchi) que “no sólo son parientes los runas sino también los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, los animales y las plantas que se encuentran en el *Pacha* local acompañándose los unos a los otros, todos son personas equivalentes” (Solís Mora 2010: 125). Al respecto, uno de sus informantes le indica que:

“Todos quienes existen en el campo son como nuestros amigos. Con ellos nos acompañamos, con ellos conversamos y reciprocamos. Les contamos lo que nos pasa y nos dan consejos; y

también ellos nos cuentan lo suyo y confían en nosotros. Tratamos con cada uno de ellos de persona a persona, conversamos con ellos cara a cara”. (Solís Mora 2010: 125)

Ahora bien, hay muchísimos trabajos sobre el tema que cuentan casos similares de Ayacucho y otros lugares, pero sería demasiado citar a todos para este trabajo. Las citas anteriores son sólo algunos de los trabajos realizados en Cuzco que nos sirven de soporte para sostener la relación de “sujeto a sujeto” con los *apus* y la *pachamama*. Que dicho sea de paso, no es una novedad para quienes hablamos con los *apus*, porque casi siempre se ve un sin número de personas, desde muy temprano, esperando su turno con el *altomisa* para hablar con los *apus* o la *pachamama*. Pues los *apus* tienen su especialidad. Y es constante escuchar en nuestros pueblos, desde muy niños, de cómo son los *apus* y la *pachamama*. Así, en sueños uno se encuentra con una mujer desnuda para hacer un *haywarisqa* porque la tierra anticipa al *paqo* para dicha acción. De este modo, podría continuar extendiéndome.

Consecuentemente, tomando el argumento de Wagner, es importante ubicar el pensamiento andino en igualdad y como equivalentes al occidental, y no lo uno subordinado a lo otro. Porque es preciso entender que los hombres inventan mundos diferentes y por consiguiente no se puede decir que esto es real y este otro no, ambas son invenciones. Sin embargo, desde el punto de vista de los académicos occidentales, la práctica cultural de los nativos parece estar más cerca de la ficción. Cuando en realidad es otro modo de ver y pensar. La invención es simultánea, pues la invención es algo constante entre los científicos, inventan la naturaleza y usan metáforas en su invención. Pero se olvida que ambas son invenciones.

2. El *haywarisqa* post-indígena o post-andino

En esta parte presento la preparación del “plato o comida⁵” a la *pachamama*, que también es de forma similar para los *apus* (elaborado por otro *paqo* en el mismo momento que este, caso que no describiré). Este *haywarisqa* o *haywakuy* es un “potaje⁶” elaborado con mucho cuidado por los *paqos*, porque con ello se hace un *valikuy* (“súplica”) a los *apus* y *pachamama* para que recíproquen y trabajen con ellos/nosotros, pues de lo contrario las cosas no marcharan bien. Este *valikuy* se hace de todo corazón, como se realiza con aquellos que se quiere *ayni* o reciprocidad. Pero no es suficiente el

⁵ Comúnmente referido como ritual por los investigadores, que luego terminaron contagiando el término a los pobladores.

⁶ Es el modo como se refirió don Fernando cuando hizo el *haywarisqa* este año en agosto de 2012.

valikuy, sino tratarlo bien; es decir, hacerlo comer y beber lo suficiente para que tenga siempre ganas de hacerlo. Eso mismo se hace con los *apus* y *pachamama*, en todo momento se lo recuerda vertiendo un poco de lo que se va a beber, ellos beben primero. Porque el *llank'achikuq* (el que hace trabajar) no es el que se sirve primero, sino *ayniqmasinkuna* (los que reciprocán con él). Así también se hace con los *apus* y *pachamama*, que siempre están presentes en toda acción. En consecuencia, el *haywarisqa* que se hace para los *apus* y la *pachamama* no es un “ritual”, sino la preparación de un “plato de comida” para personas como nosotros, porque, como hemos indicado arriba, se trata de sujetos como nosotros.

De modo que, para los andinos lo importante es saber cuidar la relación con todos para no tener dificultades, y entre ellos están los *apus* y la *pachamama* porque trabajan con ellos/nosotros. Esta buena relación implica “hacerse querer” o *munachikuyman rina*. Y para hacerse querer hay que compartir la fuerza, la comida y la bebida, siempre que se ve pasar a alguien, aunque muy lejos esté, si se está comiendo se le llama o se lleva un poco para compartir. Es eso lo que se cuida y por eso se le ofrece la comida a los *apus* y la *pachamama*, si lo que se quiere es que las cosas vayan bien. Este es el sentido andino de *munachikuy* o hacerse querer. Y es por ello, que todo cuanto se hace en los andes se realiza en *ayni* o reciprocidad.

Ahora bien, la tierra y las montañas como personas sienten hambre durante el mes de agosto, es la fecha en la que se abren. Así, los pobladores indican que no es bueno caerse en esas fechas porque “la tierra está de hambre”. Y cuando los niños o mayores se caen se les hace comer un poco de tierra y luego se entierra un poco de sal. Las tierras que “agarran” son las que tienen hambre y que pocas veces han sido invitadas; y pueden hacerte morir si no se hace un *haywasqa* a tiempo. Así, cuando niños escuchamos que nuestros padres nos advertían no jugar en lugares no muy frecuentados porque casi nadie se recuerda de ellos, sino hasta que se enferman. *Aman yarqasqa allpakunapiqa pukllamunkichischu, kay p'unchaykunapiqa, allpapis hap'isunkichismanmi* (no van a jugar en tierras hambrientas en estos días porque les podría “agarrar” la tierra).

De esta manera, describiré el *haywarisqa* que se realiza en Cuzco, en el distrito de Cachimayo – Anta, en las faldas del *Apu* Wayna Qhorqor; al frente del *Apu* Mamasimona (*Apu* mujer). A una altura aproximada de 3500 msnm, y a 10 km de la ciudad de Cuzco. En este lugar se encuentra una *waka*, que según el comentario de los

pobladores era el escondrijo de Mateo Pumacahua⁷; se dice que la *waka* le servía de cama mientras huía. Este es el espacio en el que se efectúa el *haywarisqa* a la *pachamama* y los *apus*. Se realiza el 31 de julio, por la noche, y se concluye para media noche e inicio del mes de agosto. Acto que indica el comienzo de un nuevo año, del año agrícola andino, como dicen los pobladores.

2.1 La preparación del gran plato

Una vez que están acomodados, y cada quien con el papel que le corresponde, se comienza con la construcción del *despacho* o gran plato de comida para los *apus* y la *pachamama*, pero por separado para cada uno. Así, lo primero que se pone son hojas de coca (*Erythroxylum coca Lam*). Con cada *k'antu* (tres hojas) se nombra a las deidades o montañas por sus nombres y de la misma forma a los diferentes lugares. De esta manera, se forma con las hojas un “rectángulo” de 60cm por 45cm, aproximadamente. Las hojas se ponen con cuidado, no de cabeza ni de espaldas, porque de lo contrario no aceptarían los *apus* y la *pachamama*. Lo segundo que se pone son pétalos de clavel (*Dianthus caryophyllus*) de colores. Se ponen los claveles sobre las hojas y se divide en tres segmentos iguales. En el primer segmento se ponen los pétalos de clavel blanco, a la mano derecha del *paqo*; seguido de los pétalos de clavel rojo; y finalmente, los pétalos de clavel amarillo. La tercera capa⁸ es de maíz (*Zea mays*) de color. De la misma manera como fueron colocados los pétalos de clavel son colocados los maíces. Sobre el segmento de los pétalos de clavel blanco son puestos los granos de maíz blanco gigante; los granos de maíz gigante rojo se colocan sobre los pétalos del clavel rojo; y los granos de maíz amarillo sobre los pétalos de clavel amarillo. Así, hay una correspondencia de colores entre los granos de maíz y los pétalos de clavel.

Después de haber extendido estas tres capas: de coca, clavel y maíz, proceden a tomar las conchas y embarran con sebo la parte honda. Luego incrustan las baritas de papel aluminio de color plata y dorado en el sebo, alrededor de la concha. Esta tarea es compartida con la ayudante principal del *paqo*. Se arreglan cinco conchas, los cuales se ponen en un costado para colocar al final. Luego se procede esparciendo la *wiraq'oya*⁹

⁷ Mateo García Pumacahua Chihuantito nació el 21 de setiembre de 1740 en Chinchero, al noroeste del Cuzco. Fue hijo de Francisco Pumacahua Inca, quien le heredó el cacicazgo de Chinchero.

⁸ Pongo “capa” sólo para indicar que se ponen uno sobre otro, pero no necesariamente todo lo que se pone cubre lo anterior. Además, ciertos ingredientes se ubican en las cuatro esquinas y al medio, como iré describiendo; por ejemplo, con las galletas cuadradas y rectangulares se hace un borde.

⁹ *Wiraq'oya* crece en las altas montañas de los Andes del Perú, a una altura de más de 12.500 pies. tiene fuerte aroma a tierra, se utiliza tradicionalmente para ofrendas al *Apu*. También tiene otros usos.

hasta cubrir todo, este viene a ser la cuarta capa. Sobre esto se esparce el anís (*Pimpinella anisum*), también hasta cubrir todo, casi como un kilo, es la quinta capa. En este momento el *paqo* es interrumpido por su ayudante principal. La señora hace saber a don Jorge que no están poniendo los productos de la primera “ofrenda” y él *paqo* le indica que lo resolverán. Y en seguida don Jorge expresa su cansancio suspirando y reacomodándose en el lugar. Ante ello una mujer se compadece e indica: “¡achachau, ya se ha cansado padrino!”. Así, continúan y ahora toca poner el pallar (*Phaseolus lunatus*) hasta cubrir todo, es la sexta capa. A esto sigue el garbanzo (*Cicer arietinum*), que también se echa hasta cubrir todo, es la séptima capa. Nuevamente interrumpe la ayudante principal, recordando a don Jorge que hay otros *despachos* de los que Román ha traído y también otros. El *paqo* no responde y continúa presionando con su palma derecha para que quede compacto.

Como octava capa pone el maní (*Arachis hypogaea*), que también esparce hasta cubrir todo. Luego toma cuatro higos (*Ficus carica*) secos y coloca uno en cada esquina; y después de esto riega por todo lado, esta es la novena capa. A ello siguen las pasas de uva (*Vitis sp.*), que también se esparce en todo, es la décima capa. En eso comenta don Jorge: “afuera hacen cómodos, pero de frío; aquí hacemos calientes, pero incómodos”. Así, se continúa colocando *kuka mukllu* (semillas de *Erythroxylum coca Lam*) en las cuatro esquinas del *despacho*, es la décima primera capa. Aquí alguien interrumpe y dice: “*k’íntuchata churayapay*” (me gustaría que pongas para mí unas hojas), y don Jorge le indica que más luego. Se continúa con el procedimiento y ahora corresponde colocar oro *piñi* u oro pimienta (pequeños objetos de plástico de color dorado) sobre todo lo anterior, es la décimo segunda capa. Como décimo tercera capa se pone la *laja* (mineral no metálico de color blanco transparente). Luego sigue el fideo menudo con formas de letras de abecedario, es la décimo cuarta capa. A ello sigue el arroz (*Oryza sativa*), se intenta cubrir lo anterior pero no se logra por completo, es la décimo quinta capa. Después se pone el azúcar (*sacarosa*) como décimo sexta capa. Comenta don Jorge, mientras hace: “es igualito en el templo de la luna”. Otra capa es de lenteja (*Lens culinaris*) y al terminar de esparcir trata de presionar con la palma. Y seguidamente arregla alzando una parte del papel que sostiene todo. Dice don Jorge: “así debe ser, limpiecito”. Ahora corresponde colocar las galletas de champagne de chocolate (marca *waffer*). Las galletas son de 9cm por 5cm, aproximadamente. Estas galletas se ponen al rededor, y se forma un rectángulo sobre las diecisiete capas mencionadas. En ese momento pregunta la ayudante: “¿allí entrará el *chomp* (galleta)?”,

y don Jorge responde: “*tentación* (galleta) que entre, es más grande y cuadraditos”. Se aproxima Valentín, quien hace rato fue a prender el fuego. “ya papá Jorge, dice Valentín, y don Jorge le pregunta: “¿ha prendido bien?”, “sí, parejito está”, le responde Valentín.

Se continúa con el *despacho* y ahora se ponen galletas *tentación* de vainilla sobre el rectángulo formado con las galletas de champagne, estas galletas tienen forma cuadrada. Además, las galletas se colocan dejando un poco de espacio. Luego se ponen galletas que tienen forma circular, galletas *chomp* de naranja y encima *chomp* de chocolate. “Aquí hay galletas *wafer* larguitos”, dicen las ayudantes, y con tono molesto responde don Jorge: “me han debido de dar antes”. Así, prosiguen con las galletas que tienen formas de animales, y revisa las galletas antes de colocar. A diferencia de las anteriores galletas, estas se ponen como otra capa en el *despacho*.

Don Jorge muestra señas de cansancio con algunas muecas. Se aproxima una señora e indica, dirigiéndose a él, “hemos hecho chocolate¹⁰” y de inmediato responde la ayudante de don Jorge: “no, porque estamos haciendo ofrenda”, don Jorge contradice: “dales afuera, por qué vas a prohibir”. Mientras se ordenan las galletas animalitos, se comentan diferentes hechos. Una señora comenta: “nuestro carro a patinado en la carretera, los demás han subido sin problemas”. También hablan del matrimonio que hubo en el pueblo. Pregunta don Jorge, interrumpiendo la conversación: “¿hay buena cantidad de grajeas? Y le responden que sí. Las conversaciones son variadas, sin mucha extensión. Así, comenta una de las ayudantes, en quechua y español: “*kunanqa kayqa mansuñama* (ahora este lugar ya es tranquilo), si, era malo antes; la primera vez que venimos encontramos excreta de ganado que los degolladores dejaron”.

Sobre la capa de las galletas *animalitos* se pone otra capa de dulces que tienen forma de peritas y son de dos colores: amarillo y naranja fosforescente; luego se coloca otra capa de dulces de sabor limón; y sobre estos se ponen dulces de sabor “chocolate” de marca Sayón. Después de esto se acomodan más galletas para encajonar e impedir que se caigan los caramelos. Mientras hacen, nuevamente comentan sobre el matrimonio de los protestantes. Y ahora ponen dulces de sabor a “leche”. En ese momento los niños se meten en la cueva y hacen desorden, ante esto la señora se enoja y les pide respeto. Y don Jorge menciona, en tono amenazador: “he pensado en armarlo todo y venir solo para el *k'intu*”. Don Jorge acomoda más galletas de champagne. En tanto que, la muchacha que apoya junta los paquetes o envolturas de los dulces y galletas y ofrece, en

¹⁰ Se refiere a un lonche de chocolate.

son de broma, los pedazos de las galletas rotas a los niños que se asomaron a la cueva. Continúan y ahora colocan unas barritas de galletas con relleno, son larguitos. Don Jorge pregunta por más dulces y le responde su ayudante que aún tienen los dulces *wawitos* (criaturas con forma humana), entonces ponen estos. Llega alguien y saluda: “señor Jorge buenas noches, señora Julia buenas noches”. Y alguien más comenta, un tanto preocupado, “el fuego va a ganar” y don Jorge ordena que no metan leña. Siguen el *despacho* y ponen bolitas de chocolate y luego otros chocolates más grandes, pero hacen un cuadro al interior del marco de las otras galletas. Añaden más galletas con forma circular en el borde. Y más chocolates. En ese instante, don Jorge vuelve a sentir cansancio y se sienta por un momento. Toma fuerza y continua, y ahora pone *magmelos* bañados con chocolate como otra capa. Nuevamente, adorna con galletas de champagne y luego pone chocolates con forma de sapos (*Bufo sp.*). Don Jorge se detiene para preguntar por la cantidad de leña y responden que han traído sesenta quintales. “Está seco la leña y nos va a ganar”, comenta don Jorge, “al próximo año prenderemos a las nueve”, y una de sus ayudantes sugiere ocho y media. Ponen más golosinas, los cuales no identifico bien. También ponen grajeas pequeñas y medianas y con estos cubren casi por completo las capas anteriores.

Don Jorge vuelve a sentir cansancio y decide bajar por un momento al lugar donde espera el público y se hace el otro *despacho*. Dice don Jorge que se le llenó los gases. Y al respecto comenta la segunda ayudante: “así le hace a mi hijo cuando hace la ofrenda”. “hay que decorar los platos Julia”, dice don Jorge y sale de la cueva. Mientras esperamos el retorno de don Jorge, observo a los asistentes que llegan a la cueva y entonces me percaté de que algunas personas entran en la cueva para prender una vela y orar a la *waka* y se persignan al terminar. En tanto que doña Julia se enfada con su tarea de preparar los platillos, dice: “a la derecha son los amarillos, ahí va oro, plata, o así se hará para la santa tierra”, y le responde la otra ayudante: “de lado dice, a ver que venga”. En eso, mientras intentaban prender la vela, prendieron fuego a las cadenillas que adornan la cueva y se apresuraron en apagarlo. Don Jorge retorna después de quince minutos de descanso y vuelve a subir a su lugar. Entonces pregunta a la señora: “qué estas cambiando”. Se refería a aquello que doña Julia cuestionaba a cerca de los platillos después de que don Jorge se fuera a relajar. Proceden con acomodar los platitos (son las conchas que untaron con sebo e incrustaron las baritas, hace rato) y escogen los tiritos de color plata y oro para poner al pie de las baritas de “oro y plata”. Antes de colocar los platitos pide *khawa* (lana de colores, que también se llama *k'uychi* [arcoíris]) para

colocar en las cuatro esquinas, sobre las capas, y uno al medio. Y también pide *mukllu* (semilla de coca) para echar en los platitos con grajeas y otras miniaturas. Una vez listo los platitos se colocan en las cuatro esquinas y uno al medio, sobre las *khawas* que puso anteriormente. Luego pide la estrella (un vegetal que tiene forma de sol), son cuatro y cada una coloca en los cuatro puntos. Finalmente pone incienso en las cuatro esquinas del *despacho*.

Después de este largo proceso queda poco para culminar. Se nota el cansancio de don Jorge porque de rato en rato se mueve de su lugar incómodo. Ahora toca poner los *k'intus* (hojas de coca agrupadas de tres en tres). Don Jorge toma una lista de las personas que colaboraron con donativos y suplicaron ser representados. Así, el primer nombre que citó para poner el *k'intu* fue María Lezama, luego Epifanía, seguido de Olga Portillo y así sucesivamente. En ese momento don Jorge llama la atención a doña Julia porque no le alcanza bien el *k'intu*. Cada *k'intu* representa a una persona y se colocan al pie de las múltiples capas. Se continúa con el *k'intu* para las personas anotadas en la lista. A partir de este momento se prohíbe tomar fotos. Prosiguen con el *k'intu* y las ayudantes escogen las hojas sanas y las agrupan de tres en tres. Un niño pregunta a las personas que apoyan: “*imapaqtaq chay k'intutari ruwashankichis?, noqapaqwanya qowaychis*” (para qué están haciendo ese *k'intu*?, también pues denme para mi). Cada *k'intu* que recibe don Jorge sopla a los *apus* y en cada soplo que hace pronuncia algunas palabras en voz baja. Una de las ayudantes comunica que alguien había llevado una bolsa lleno de coca escogida y don Jorge responde indicando que usaran un poco y lo demás lo echaran al fuego. Antes de terminar con la lista, don Jorge pide que comuniquen a las personas que quieren poner su *k'intu*. Y en pocos minutos se hacen presente muchas personas e intentan hacer una fila. Cada persona toma un *k'intu* e indica su nombre antes de alcanzar a don Jorge para que los acomode en el despacho. Algunas personas alcanzan más de un *k'intu*. En eso, nuevamente don Jorge suspira de cansancio. Según van alcanzando se retiran de esta estrecha cueva, algunos se persignan después de alcanzar sus *k'intu*. Don Jorge se percata de que todos los *k'intus* estén ordenados. Así prosiguen, niños y adultos, varones y mujeres alcanzan su *k'intu*. Otra vez vuelve a suspirar don Jorge y aún hay muchos que quieren alcanzar su *k'intu*.

Algunos de los que participan en el *haywarisqa* vienen de diferentes lugares, y unos son clientes de los *paqos*. Al preguntar a un señor de cómo así se había enterado del *haywarisqa*, en voz baja, me indicó que él venía por la sugerencia de su hermana, que era clienta de uno de los *paqos*. Continúan alcanzando sus *k'intus*, y en eso alguien pide

que ponga el *k'intu* para su tierra y don Jorge responde que esto es sólo para la familia porque ya han puesto bastante para la Santa Tierra, y quien preguntó se va sin rechinar. En este proceso, algunos alcanzan el *k'intu* sin indicar sus nombres y entonces el *paqo* pregunta por su nombre. Por enésima vez don Jorge suspira y dice: “está fuerte”. Entonces se pide premura a los asistentes y con voz alta. Y debido a esta presión que le hace el *paqo*, la ayudante dice “*wauu*” cuando una persona pide para muchos parientes, y así muestra su descontento. Pues es doña Julia, la ayudante, la que escoge las hojas y reparte los *k'intus*. Otra vez don Jorge se detiene y dice: “!ayyy, yasta noo!”. Alguien viene y dice: “!k'intus!”, y don Jorge le responde: “ya no ya”, con un poco de disgusto, “ya no”, vuelve a repetir. Y comenta, “seguro que han puesto afuera” (se refiere al otro *despacho* que se hace paralelamente), pero les permite poner su *k'intu*. Está a punto de terminar y dicen: “apuren son las 11:24 de la noche. “A la cola vayan papá, estoy cansado”, dice don Jorge. “Dale a los chicos Julia, seguro que no les han dado afuera”, indica. Otros se demoran en hacer su pedido y pronto va a terminar la preparación del gran plato. Alguien pide: “colegio y academia señor de Huanca”. En eso dice el *Paqo*: “vayan saliendo papá”. “Pide bien”, dice una de las ayudantes cuando una muchacha alcanzó el *k'intu* sin su aliento.

Ya se terminó, todo se cerró a las 23:28 horas, no más *k'intus*. Desatan los hilos de color y con el algodón blanco cubren todo el *despacho*, entonces pide ayuda para estirar el algodón, mientras don Jorge cubre el *despacho*. Cuando coloca el algodón, como otra capa, no cubre los platitos de las cuatro esquinas. Sobre el algodón coloca el *sullu* (feto de llama, se colocan también fetos de otros animales), y antes de colocar se persigna. Toma los hilos de colores y rodea el *despacho*. Y ahora pide vino y doña Julia dice: “abajo está, waaa” (actitud que es frecuente en los pobladores cuando están apurados, lo cual no quiere decir que estén de mala gana). Sugiere su ayudante: “hay cintas para amarrar”. No logran desatar el *ch'arwi* (enmarañado) de los hilos de color y dicen: “así no más”. Su ayudante le pregunta: “¿has puesto *qori* libró (libro de oro)”, “ya no pondremos”, dice don Jorge. Sin embargo insiste su ayudante con poner el *qori* libro encima. “Haber, pero hay *untu*? (“sebo”)”, dice el *Paqo*. Así, coloca sobre el feto el *qori* libro y *qolqe* libro (libro de plata¹¹), que viene envuelto en papel periódico entero. Se continúa con mucha premura y don Jorge pide claveles blancos y rojos. Toma el vino y hace la *ch'alla* (asperjar). En ese momento alguien pide poner su *k'intu* y le reprochan en coro: “ya no, ya no”. Preguntan por cinta para cerrar el *despacho* a los que hicieron

¹¹ Estos libros de oro y plata son láminas delicadas de color dorado y plata.

afuera. Y también piden mixtura amarilla. La ayudante toma el pliego de papel plateado, similar al que pusieron en la base. Pero antes de cubrir con el pliego, esparcen mixtura amarilla y blanca. Ya se acerca las doce de la noche y eso les desespera. Dice don Jorge, dirigiéndose a doña Julia: “mientras esperamos que abran la vara”, entonces pide *untu* (“sebo”) la ayudante muy apresurada. Y nuevamente pide la cinta para amarrar el *despacho* y alguien dice que ya lo tienen. “¡No eran dos cintas!”, comentan las ayudantes. “Faltan 15 minutos”, dicen preocupadas. Toman la cinta y van pegando el *despacho*. Alguien ayuda a despegar la cinta de embalaje y luego le pasa a don Jorge para que asegure, se rompen pedazos de 10cm aproximadamente. Acomodan con cuidado el *despacho* y piden un poco de cinta de embalaje. “Dobla la esquina”, dice el *paqo*. Cada vez se hace con premura.

Después de que todo queda bien envuelto con la cinta de embalaje transparente, se usa una cinta de tela blanca y piden tijera para cortar. Y otra vez se queja don Jorge: “me ha hecho doler la rodilla”, dice. Una vez amarrado con la cinta blanca, en forma de cruz, coge la cinta amarilla y hace lo mismo. Y una vez más dice: “ay, ya no aguanto”. Sigue amarrando con la cinta amarilla y su ayudante comenta: “¿igual cantidad para la otra ofrenda?” Entonces don Jorge le pide amarrar, pero la ayudante contesta que no: “no sé cómo amarran”, dice ella. “Esto no hemos puesto”, era el forro del *qolqe* libro y *qori* libro, comenta Julia. “Ya hemos puesto”, responden en coro. Terminado el amarre colocan claveles rojos y blancos en medio del despacho. Luego envuelven todo con una manta y ya se terminó. “Como sea hemos terminado”, dice su ayudante. Don Jorge pide a dos jóvenes llevar el despacho y luego ordenan el lugar. Cada quien toma su manta y preguntan por una linterna que se quedó ahí. “Nos ha ganado la hora”, dice el *paqo* y luego se queja: “ya no aguanto, me he maltratado fuertemente”. Sale de su lugar incómodo con un quejido: “ayyy”. Se arregla y abandona la cueva, entonces dejan el lugar silencioso. El duro proceso de la preparación del gran plato ha concluido. Y sólo queda colocar los *despachos* en la brasa, proceso que también tiene sus peculiaridades, y dejar ello para que los *apus* y *pachamama* puedan saborear. Hasta aquí hacemos la descripción para no extendernos demasiado.

3. Ideas finales

Después de haber expuesto, en el primer apartado, algunos argumentos sobre *la relación del pueblo andino con los apus y la pachamama*, es oportuno reflexionar sobre ello. Desde hace mucho la enseñanza de la antropología en el Perú ha estado sometido a

instruir argumentos “universales” de modelos teóricos gestados en países “modernos” y en esferas “elitistas”. Donde “la cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal” (Ticona Alejo 2011:115). Y los andinos “fuimos ‘inventados’ como subdesarrollados” (Escobar 2010:22). Nuestra educación consiste más en aprender lo occidental que conocer nuestra propia realidad. En seguir de pie a la letra propuestas e idealizar demasiado a los teóricos.

Así, Henrike Urbano exteriorizó su posición nombrando a aquellos que trabajan el mundo andino como “esotéricos” que “pretenden encontrar inteligencia crítica y científica en los andes”, que “ignoran los más elementales principios de hermenéutica y sentido histórico de la evolución de la ciencia” (Urbano 1995: IX). Sin embargo, termina reduciendo lo andino en símbolo sin respetar las acciones cotidianas de los andinos. Pues algo tenemos que decir los “hijos de los indios” a quienes estudian estos teóricos. Luchar contra este “racismo intelectual” (Ticona Alejo 2011:113) y dar a entender que nuestra realidad andina no es una ficción y subdesarrollada, porque “ningún país es un modelo para otros países, aunque el debate acerca de la modernidad que se plantea sobre la base de ‘alcanzar’ propone precisamente tales modelos” (Chakrabarty 2008:19). Sea cual sea su molestia, los andinos seguiremos hablando con los *apus* y la *pachamama*; y tratando con ellos y ellas como con nosotros mismos, porque también son *runa* como nosotros. Pueden llamarle ciencia o no, pero reflexionemos con qué principios y desde dónde se construye esta “ciencia”. Pues, desde la postura “esencialista occidental” seguiremos siendo “tercer mundo” y nuestros conocimientos seguirán siendo “esotéricos”. Pero quienes consideramos que los andes tiene “otra lógica”, creemos que las diferentes realidades en el mundo son equivalentes.

En el segundo apartado describimos *el haywarisqa “post-indígena”* (Robichaux 2005: 63-100) o *post-andino*¹² como el gran plato preparado por los *paqos*. Este potaje contiene ingredientes de los diferentes “pisos ecológicos”. Que representa aquello que John V. Murra denomina el control vertical de “pisos ecológicos”; es decir, la relación del hombre andino con estos “ecosistemas”. También integra elementos “industriales” como galletas, dulces, fideos, etc., que muestra la actualización y adaptación del *haywarisqa* a los cambios. Así, cada año se hace con el mayor animo posible porque si no *manan chaskikunmanchu* (no se puede recibir). Pues de este gran plato se sirven todos los *apus* y lugares (en conjunto *pachamama*) invocados y aquellos de quienes se

¹² Considero que lo andino sigue vigente y que la llamada “modernidad” no ha acabado con ella. En ese sentido, pienso que lo andino se impone con fuerza en la actualidad y está presente en las múltiples manifestaciones. Que muchas veces son considerados como perturbadoras de la “modernidad”.

olvida su nombre. El plato es preparado por el *paqo*, pero todos cuanto asisten participan poniendo un poco de sus *k'intus* al final. Es también como se hace el *haywarisqa* doméstico o privado, en donde participan todos los familiares colocando sus *k'intus* para los lugares que irán y han estado les reciba bien. Y dentro de ella la *mamakuka* es la esencia porque ella comunica a los *apus* y lugares para que se reúnan y disfruten del preparativo. Puede olvidarse de cualquier otro ingrediente pero de la coca no. De este modo, se va colocando lo mejor de cada *mikhuy* (“alimento”); *mikhuy* que “trabajan juntos” (Good 2004:153-175) en *ayni*, pobladores, *apus* y *pachamama*.

Ahora bien, se puede hablar de este *haywarisqa* de carácter público como una “tradición inventada” en cierto sentido, pero no en su totalidad. Porque no se trata de una preparación mecánica y sin sentimiento. Lo que se inventa es la acción pública, pero no el *haywarisqa*. Es decir, que ahora se realiza el *haywarisqa* con la participación de muchas personas y *paqos* que llevan otros *despachos* de sus clientes. Asimismo, no se trata de una teatralización del *haywarisqa*, y eso hay que poner en claro, porque ello se hace con mucho cuidado, como cualquier otro *haywarisqa* doméstico – privado. Incluso los mismos asistentes son conscientes de ello y dan amenazas de no estar jugando en el momento de su consumación. Por ejemplo, se dice que no se deben prender linternas, sacar fotos y se pide absoluto silencio. Por tanto, considero que este hecho no es una invención en su totalidad, sino sólo en su carácter público, que a su vez nos da a pensar de la exteriorización del sentimiento profundo que guardan los pobladores andinos, que de hecho llama la atención a quienes consideran que el *haywarisqa* siempre fue doméstico – privado, y se olvida que en tiempos prehispánicos tuvo un carácter público.

Dice Hobsbawn que “no hay que confundir la fuerza y la adaptabilidad de las tradiciones genuinas con la “invención de la tradición”. Donde los modos de vida antiguos aun existían, las tradiciones no tenían por qué ser revividas o inventadas”. Sugiere “que donde se han inventado, a menudo no es porque los viejos modos de vida ya hubieran desaparecido o no fueran viables, sino porque se han dejado de utilizar deliberadamente o se han adaptado” (Hobsbawn 2002:14-15). En este caso no se trata de prácticas que se hayan dejado de lado, sino que pasan de ser privadas y domésticas a públicas. Con ello quiero indicar que el *haywarisqa* andino es un hecho de continuidad, que a lo largo del tiempo va incorporando diferentes elementos que lo reactualizan para estar siempre presente. Y conserva otros fundamentales que le dan continuidad, que en términos de López Austin vendría a ser el “núcleo duro”, ese complejo cultural

caracterizado por su enorme resistencia al cambio y por haber sido, al mismo tiempo, el centro estructurante en las transformaciones históricas (2005: 69).

REFERENCIAS

- ALLPANCHIS PHUTURINQA. Orakesajj achukaniwa, Vol. 3, pág. 19, 1971. Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco.
- BARRIONUEVO, Alfonsina
2011 *Hablando con los Apus. Poder en los Andes: la fuerza de los cerros*. Bellido ediciones E.I.R.L. Lima – Perú.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal
1970 *El mundo sobrenatural en una comunidad*. Separata de la Revista Allpanchis Phuturinga, Cuzco – Perú.
- CHAKRABARTY, Dipesh
2008 *Al margen de Europa ¿estamos ante el final del predominio cultural europeo?* TusQuets editores, Barcelona – España.
- ESCOBAR, Arturo
2010 *Una minga para el postdesarrollo. Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. UNMSM y PDTG, Lima – Perú.
- GARCIA, José Uriel
2011 *el nuevo indio*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima – Perú.
- GOOD ESHELMAN, Catharine,
2004 “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”. En: Johanna Broda y Catharine Good (Coord.) *Historia y vida ceremonialen las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. INAH y UNAM, México, D.F.
- HOBBSAWM, Eric y RANGER Terence (Edts.)
2002 *La invención de la tradición*. Critica, Barcelona.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo
2005 “Modelos a distancia: antiguas concepciones Nahuas”. En: Alfredo López Austin (coord.) *El modelo en la ciencia y la cultura*. Siglo XXI editores, México.
- RICARD LANATA, Xavier
2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. IFEA y CBC, Lima – Perú.
- ROBICHAUX, David
2008 “Mitos y realidades de la familia en América Latina: reflexiones a partir del México ‘Pos-Indígena’”. En: Mónica Ghirardi (coord.) *Familias iberoamericanas ayer y hoy. Una mirada interdisciplinaria*. Separata.
- ROBICHAUX, David y MAGAZINE, Roger
S/f *La enseñanza del trabajo de campo en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana*. Manuscrito.
- ROZAS ALVAREZ, Jesús W.
1992 “Sana, sana patita de rana...”. En: Hiroyasu Tomoeda y Jorge A. Flores O. (Edts.) *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. CEAC y Ministerio de Educación del Japón, Qosqo.
- SOLIS MORA, José
2010 “Calendario ritual en la Comunidad Maranpaqui – Ocongata (Quispicanchi)”. En: Antrophosentido, revista de investigación social, N° 001, pág. 119-125. CC.FF. de Antropología UNSAAC, Cuzco.

TICONA ALEJO, Esteban

2011 “El ‘racismo intelectual’ en el pachakuti. Algunas connotaciones simbólicas del ascenso de Evo Morales a la Presidencia de Bolivia”. En: Esteban Ticona Alejo (comp.) *Bolivia en el inicio del pachakuti. la larga lucha anticolonial de los pueblos aimaras y quechuas*. Akal, Madrid – España.

TOMOEDA, Hiroyasu

1992 “Curanderos Urbanos: Salud y ritual en el Cuzco contemporáneo”. En: Hiroyasu Tomoeda y Jorge A. Flores O. (Edts.) *El Qosqo. Antropología de la ciudad*. CEAC y Ministerio de Educación del Japón, Qosqo.

URBANO, Henrique

1995 *Introducción al estudio de la cultura en los andes*. Colegio Andino. Curso de extensión académica Cultura y Sociedad en los Andes. Centro Las Casas, Cusco – Perú.

VALDERRAMA, Ricardo y ESCALANTE, Carmen

2012 “Montañas sagradas y rituales en los andes”. En: Jesús W. Rozas y Delmia Valencia (Edts.) *Cultura Andina. Cosmovisión, arqueología*. UNSAAC, CIUF y Atoq editores, Cusco – Perú.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz, Buenos Aires.

s/f *Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena*. Artículo de circulación libre.

WAGNER, Roy

1981 *The invention of culture*. The University of Chicago Press, Chicago and London.