

EL SONIDO DE LA LUZ

Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua¹

Tristan Platt*

A la memoria de Thierry Saignes

RESUMEN

Este artículo sostiene que el diálogo chamánico quechua no debe considerarse tan sólo un fenómeno "puramente oral", en cuanto se encuentra enmarcado por las tecnologías alfabéticas de los Estados colonial y republicano. Un examen de los procedimientos orales y pragmáticos que caracterizan una sesión chamánica gravada en Macha demuestra la presencia de un contexto notarial significativo. Este contexto se evoca por el vocabulario y el estilo de las relaciones jerárquicas que se establecen entre el espíritu de la montaña (un cóndor), el chaman y la congregación. El análisis nos conduce a reconocer las formas poderosas de legitimación que pudieron construirse por el Estado colonial y liberal, aunque estudios futuros pueden revelar inversiones y transformaciones significativas en los momentos de aguda inquietud política.

ABSTRACT

This article argues that Quechua shamanic dialogue should not be considered a "purely oral" phenomenon, insofar as it is framed by the literate technologies of the colonial and Republican States. An examination of the oral and pragmatic procedures that characterise a taped Macha seance reveals the presence of a significant notarial context, evoked by the vocabulary and style of the hierarchical relationships established between the mountain spirit (a condor), the shaman and the congregation. The analysis leads us to recognise the powerful forms of legitimation that could be constructed by the colonial and liberal States, although future studies may reveal significant inversions and transformations in moments of acute political unrest.

Se vuelve cada vez más arduo interpretar los testimonios orales andinos aislados de un amplio abanico de técnicas de memoria visual, que a la vez presuponen e invocan. Estas técnicas incluyen la "escritura" en cualquiera de sus múltiples definiciones (Arnold y Yapita 1992; Condori y Ticona 1992). Así, en un artículo anterior (Platt 1992), se advertía que aún las ejecuciones orales de los chamanes modernos del Norte de Potosí tienen sus raíces en una creencia histórica profunda, en la autoridad de las inscripciones gráficas y táctiles (*qilqa*, *tukapu*, *kipu*) que, en principio se las puede "hacer hablar" (*parlachi*y).

La experiencia de la invasión española implicó que gran parte de esta autoridad de lo gráfico fuese reubicada dentro del código alfabético y de las representaciones estéticas de los invasores; un caso clásico que reconoce esta doble reubicación es la obra de Waman Puma (Adorno 1986). La autoridad del código alfabético cobró amplitud sobre todo dentro del contexto de los discursos catequístico y notarial que se reproducían gracias a las prácticas administrativas, tanto de la Iglesia como del Estado coloniales (Mannheim 1991). Además, emergía la nueva representación estética sobre todo a través de la profusión de arte sacro, cuyo objetivo era doblegar las percepciones autóctonas de lo divino y curvarlas hacia el corpus de convenciones iconográficas cristianas (Gisbert 1980; Fraser 1982; MacCormack 1991).

* Instituto de Estudios Amerindios. Departamento de Antropología Social. Universidad de St. Andrews.
Recibido: Septiembre 1996
Aceptado: Septiembre 1998

Sin embargo, debe enfatizarse que lo nuevo no era la “escritura” en sí, sino una forma particular de escritura: la alfabética. El texto oral que aquí se presenta pertenece a una tradición chamánica andina que también fue marcada por la gran revolución imperial-burocrática que España introdujo en el arte europeo de gobernar, cuando se desarrollaron en el siglo XVI los métodos de gobierno más sofisticados de documentación alfabética y de archivo conocidos hasta aquel momento en Europa (González Echevarría 1990). El resultado es, en primer lugar, una forma moderna de textualidad oral andina que busca su autorización en fundamentos no menos alfabéticos que oral-performativos. En la sesión que aquí representaré, el chamán atrae a los espíritus de la montaña, o Jurq’us, para que respondan a las preguntas que les formula una pequeña congregación doméstica.

Sin embargo, su discurso e identidad están caracterizados por la importancia de la escritura alfabética en el contexto social en que actúan. Se construye el contexto político y religioso por medio de un diálogo, incorporando referencias a las prácticas letradas que están presentes en la sociedad mayor, las que a su vez legitiman y son legitimadas por los procedimientos orales de la sesión.

Dentro de este contexto alfabético, donde los andinos reconocen “el escribir” como un instrumento mayor de la autoridad colonial, que al mismo tiempo tratan de domesticar, la sesión chamánica consigue conservar abierto un espacio oral y dialogado, en el cual se pueden negociar los contextos interpretativos y las condiciones de verdad (Duranti y Goodwin 1992). Lo cual acarrea varias consecuencias en cuanto a los enfoques andinos sobre la construcción del conocimiento: 1) las metáforas alfabéticas pueden ser utilizadas de manera creativa para otorgar autoridad a otras modalidades de inscripción gráfica; 2) los “mandatos” que las montañas transmiten por intermedio del chamán a los congregados pueden discutirse y reinterpretarse de acuerdo con las perspectivas locales; por consiguiente, 3) la “palabra de la ley” es concebida mínimamente flexible y modificable con arreglo a las realidades locales.

Mi propósito aquí es examinar los procedimientos orales y lingüísticos que subyacen en un diálogo chamánico que pude grabar en Macha (Norte de Potosí), en 1971, señalando, al mismo tiempo, cómo el contexto alfabético mayor se reconoce en el curso del texto oral-performativo. La transcripción permite analizar la manera cómo se construye la comunicación a lo largo de una noche que está compuesta por cortas secuencias de conversaciones entre el chamán, la congregación y los espíritus de las montañas. Estos últimos sirven a un poderoso Santiago conocido como el “Tata Pumpuri”, quien, por su parte, permanece ausente del escenario. La importancia de Santiago, patrón de España, en la invasión y colonización de los Andes, es ampliamente conocida, y su culto se distribuye a lo largo del antiguo virreinato del Perú.

Desde los comienzos vacilantes, que se vuelven cada vez más fluidos, el diálogo logra en la última secuencia la afirmación antifonal del Habla (parlakuy), lo que permite a todos reconocer el éxito de la sesión. Si se presta atención al entorno auditivo más vasto, se constata que aquel reconocimiento colectivo de la “competencia comunicativa” (communicative competence) emerge de un rico cultivo de ruidos de fondo: silbidos para convocar a los Jurq’u; tintineos de botellas cuando beben; las hojas de coca que crujen al circular de mano en mano; gemidos e invocaciones del chamán en trance; el murmullo apenas audible de la congregación; y, al fin, un aleteo rítmico que anuncia la llegada y corrobora la presencia del espíritu de la montaña trasmutado en cóndor, un mensajero de los altos confines entre el Cielo y la Tierra.

La comunicación con las fuentes ignotas del poder sagrado constituye una aspiración ineludible para el etnógrafo deseoso de escribir sobre la religión. Al afirmar Evans Pritchard que sólo los creyentes podían lograrlo, quería decir que, de no ser así, se le escurrirían las conexiones vitales, las perspectivas y el claroscuro de la verdad de los creyentes. Sin embargo, mi propia fe peca de inseguridad; es volátil y, con frecuencia, se desvanece. He

intentado escribir como creyente para contribuir a exponer las “razones de la fe” subyacentes en estos actos de comunicación con las fuerzas personificadas del cosmos. Puedo al menos alegar, para apoyar esta posición, haber sentido temor, la otra cara de la fe en el poder del Tata Pumpuri. De todas maneras, no está demás invocar también la suspensión de la duda que se espera de toda audiencia, en una representación dramática. Los vínculos posibles entre el desarrollo del chamanismo y del drama en los Andes abren una vía fructífera para futuras investigaciones.

1. EL ENCUENTRO CON EL TATA PUMPURI

Desde un punto de vista geográfico, Santiago de Pumpuri, situada en una alta meseta por encima de los 4000 msnm, cerca de los límites altiplánicos del territorio Macha, es una minúscula aldea de desperdigadas casas en torno a una capilla de adobe. En la frontera con el Departamento de Oruro, y como vigilando sobre la aldea, se erige una cadena de montañas conocida con el nombre de la Cordillera de los Frailes, o de los Asanaques. Al menos desde el siglo XVII, Santiago de Pumpuri es uno de los anexos rurales de la parroquia indígena de San Pedro de Macha. Esta parroquia, o doctrina, fue fundada por el virrey Francisco de Toledo en 1570, como núcleo administrativo y misionero de la puna de Macha, una importante sociedad dual que había sido la cabecera étnica de la federación aymara-hablante prehispánica de los Qaraqara. Hoy en día la aldea está compartida por dos cabildos (grupos de tributarios rurales); cada cual pertenece a uno de los cinco ayllus menores en los que está dividida cada una de las dos mitades de Macha, Alasaya y Majasaya, desde el período prehispánico.

Encalada y con su techo de paja, se divisa la antigua capilla de Pumpuri desde lejos, en el lugar sagrado (**ch'isiraya**) que marca la entrada a la planicie sacra, donde se concentra el culto de Santiago. En ese sitio, antes de aproximarse a la pequeña aldea, los peregrinos hacen una pausa para mascar coca y libar; algunas devotas dan la vuelta al sitio arrodilladas; y unas pocas terminan su peregrinaje caminando de rodillas por la planicie, hasta llegar a la capilla. Cuando por primera vez divisé la torre de la capilla, en 1971, su apariencia me provocó una sensación de desasosiego². La sola torrecilla que ha sobrevivido a las lluvias de verano semejaba a un sombrero de pico, las dos campanas parecían ojos y la base encalada, hasta la mitad de su altura, estaba teñida de sangre de animales inmolados. En su interior, imágenes apiñadas llenaban el tenebroso retablo; en el centro, un descabalgado Santiago de perfil aquilino y faz cubierta de negras barbas. Pendía delante de él un Sagrado Corazón de Jesús sobre una luna creciente con sus dos puntas mirando hacia arriba; el tricolor boliviano cubría uno de sus hombros³.

Techada con planchas acanaladas de hojalata, una moderna iglesia flanquea hoy en día a la vieja capilla. Allí, los curas reubicaron la imagen del Tata Pumpuri, con el propósito de “depurar” su culto; sin embargo, los devotos cuentan que él, Tata Pumpuri, sigue prefiriendo la capilla de adobe.

El poder de Santiago de Pumpuri es reconocido en un amplio sector del Sur andino: para su fiesta, el 25 de julio, acuden cada año peregrinos del norte de la Argentina⁴, de Chile y del sur del Perú; vienen también de lugares lejanos de Bolivia: de La Paz, de Oruro, Potosí, Sucre y Santa Cruz, así como de los Yungas del Chapare (donde se cultiva coca), y de las tierras bajas del Oriente. Adoración incondicional y obediencia; orgullo, angustia, llantos, temor y estremecimientos: la fuerza de la fe que inspira trasciende de las poderosas emociones despertadas en sus devotos. Su fama proviene de sus poderes medicinales: puede matar y sanar; también, a veces, se le invoca como el Médico Furioso (**phiña miriku**). Sus tratamientos se asumen, ya sea como una desgracia (**disgrasya**), con la que castiga el incumplimiento de los rituales o los delitos morales, ya sea como buena suerte (**surti**), con

la que recompensa a los fieles. Las recompensas de la fe son: salud, fertilidad de los humanos, los animales y sembríos, y bienestar económico.

Al ser Doctor⁵, Santiago es el patrón de los curanderos y de los chamanes; sin embargo no tolera la magia negra ni el culto al demonio (aspecto, por lo general, ignorado por sus críticos eclesiásticos). Empero, no implica esto que pertenezca exclusivamente al reino del Alto Dios (**altudyus**), como ocurre con el Tata Killaka, otro “milagrero” con base situada en un santuario altiplánico próximo al lago Poopó. El Tata Pumpuri comparte la Gloria del Mundo de Arriba, pero también tiene “raíces” (**saphi**) de Gloria en el Mundo de Adentro (**ukhupacha**). Por ende, ejemplifica claramente la necesidad de “servir a ambos lados” (**purajman jaywayku**): a los poderes de “adentro” y a los de “afuera”. Este rasgo es característico del cristianismo andino, el cual reconoce el papel esencialmente creativo de las fuerzas telúricas en la gestación de la nueva vida, al mismo tiempo que éstas mantienen una relación de coexistencia tensa y rebelde con las divinidades superiores y el Alto Dios (cf. Platt 1987)⁶.

El Tata acude a la batalla montado en su caballo, erigido por encima de la mera infantería humana. Los relámpagos (**rayu sintilla**, Centellas de Gloria), los rayos y los truenos, constituyen sus armas más terroríficas, que se imaginan como el fogonazo, el estruendo y los proyectiles de su arcabuz⁷. Además, los truenos representan el retumbo de los cascos de su caballo al galopar entre las nubes. Sus balas metálicas (**walas**) llegan a la tierra con los rayos —**k'aj!**, en una onomatopeya quechua— y fulminan a los animales, las casas, los campanarios de las iglesias, a la gente y, sobre todo, a los destinados a convertirse en chamanes (**Yachaj**), para quienes la experiencia es una iniciación: mueren despedazados para ser reconstituidos por un nuevo rayo; con un tercero resucitan. En su muerte y resurrección, entonces, aparece reproducida la creencia trinitaria de la Semana Santa y, por igual, de los cultos prehispánicos de Charcas. En su nuevo oficio se comunicarán con el Tata Pumpuri, y pondrán a sus clientes indígenas en contacto vivo con él, ya sea encauzando directamente su voz, o por la intercesión de los cóndores-cerros que son sus sirvientes⁸.

Sacralizado como **surti parisirun** (“el lugar donde apareció la suerte”), el futuro chamán halla en el sitio de la iniciación una de las balas de Santiago todavía humeante de energía sacra y, mientras aprende a ser chamán, la alimenta con platos de alimentos sagrados y medicinales (**glurya jampis**). Pero la manera más propicia para neutralizar su peligrosa energía consiste precisamente en canalizarla hacia una sesión chamánica, un cabildo (**kawiltu**).

2. LA POSESIÓN POR EL ESPÍRITU

El empeño del chamán en establecer las condiciones comunicativas entre la congregación y el espíritu-mensajero resulta una tarea dificultosa y arriesgada. De tiempo en tiempo, para impedir que las balas del propio chamán no le “devoren” vaciándole de energía hasta morir, éste las lleva a una iglesia cristiana para que asistan a la misa. A Santiago, mi amigo, uno de los principales actores del texto que sigue, le cayó encima un rayo, pero se resistió al llamado a convertirse en chamán. Padeció un acceso de enfermedad prolongada, uno de cuyos síntomas consistía en la llegada a su dormitorio, mientras dormía, de un cóndor anhelante de tomar posesión de su cuerpo. Lo que sintió le dejó atemorizado y sacudido, y en 1977 le llevó hasta la muerte. Como es corriente en el pensamiento andino, las peligrosas fuentes de poder sagrado tan sólo pueden ser amansadas —aunque apenas parcialmente— para beneficio de la sociedad humana, si se las coloca bajo la tutela de la Iglesia Católica, lo cual, en el cristianismo andino, incluye la obligación de aceptar la función de chamán cuando se es nombrado por la descarga de un rayo de Santiago.

La posesión por el espíritu es en sí algo peligroso y desgastante; penetra bajo la forma de un ave —por lo general un cóndor⁹— que posee al chamán, le vuelve más inteligente (**aswan intilijinti**) y modifica su voz a tal punto que la audiencia puede escucharle a él y al espíritu conversar como si fuesen dos personas distintas. Para alcanzar tal extremo de sensibilidad espiritual tiene que mascar una cantidad de hojas de coca, beber alcohol puro y singani; además, al aproximarse el momento de trance y posesión, tiene que derramar libaciones destinadas a las fuentes sagradas de poder.

El Cabildo al que asistí y grabé, en agosto 1971, comprendía seis sesiones separadas, que se dividían en un grupo de cuatro y otro de dos. Antes que se iniciasen, la vela fue apagada y, en la más completa oscuridad, se escuchó al espíritu entrar y hablar. Hubo pausas entre cada grupo de sesiones; la gente conversaba en las tinieblas: comentaba las respuestas del espíritu y formulaba nuevas preguntas. Aquellos “intervalos” constituyen una valiosa explicitación del contenido y la forma de la sesión anterior. La vela fue encendida durante el intermezzo central que separó los dos grupos de sesiones y, de nuevo, al final. Por consiguiente, la oscilación entre luz y oscuridad fijó un marco general para el evento; estableció un código visual elemental dentro del cual fue inscrita la experiencia auditiva.

La mayoría de los elementos que aportan la significación global del suceso son auditivos y fueron, por lo tanto, recogidos en la grabación; pero, obviamente, no incluyen los olores, el tacto y el íntimo sentimiento de calidez familiar compartido delante de la “acción” invisible en la mesa-altar. Entonación, murmullos y crujidos; vacilaciones de la congregación; el tintineo y los soplidos de las botellas; el silbido de la bala del chamán; los sorbos del cóndor bebiendo el alcohol ofrendado por el Yachaj; y, sobre todo, su rítmico aleteo cuando se posaba invisiblemente encima de la mesa-altar, todo esto mezclado con lejanos ruidos de fondo, que componían un abrumante campo auditivo de significados, pudiendo prescindir de toda señal visual, excepto la oposición básica entre la luz de la vela y las tinieblas.

3. AMBIENTANDO LA ESCENA

El Yachaj al que pedimos que celebrara el Cabildo era compadre de mi amigo Santiago y de su mujer Feliciano, la pareja que me alojaba en Liq'unipampa; y se llamaba Ignacio Mosques¹⁰. Hacía una resplandeciente mañana de invierno cuando, en el mes de agosto de 1971, nos encaminábamos a la pequeña casa del molino ubicada a la orilla de un río cercano; el Yachaj estaba moliendo trigo. Bajo la luz del sol, entre las piedras y los guijarros, el agua espejeaba al fluir río abajo desde las lejanas minas de sal. Una acequia cubierta de césped arrojaba un poderoso chorro de agua sobre la rueda de madera debajo del molino; del interior de la casa llegaba el estruendo de las piedras de moler. Río arriba, sobre un lecho de rocas desmoronadas y piedras arrastradas, se hallan los baños termales de Phutina; más arriba aún, pero ya fuera del alcance de la vista desde el molino, se encuentran las minas de oro y de antimonio de Churiña. Aquella mañana, el mundo aparecía sonriente.

Penetramos en la casa, y Santiago comenzó a explicar el asunto; mientras tanto, yo observaba cómo la harina empolvaba el borde de la piedra de moler de abajo, mientras la otra giraba pesadamente sobre su eje vertical. Al principio, Ignacio se mostró reticente: decía que sus balas le habían estado haciendo trastadas, causándole enfermedades, y que tuvo que llevarlas al santuario de Tata Killaka para oír misa. Pero, abiertamente, la grabadora picó su curiosidad y le sedujo la idea de grabar una sesión. Finalmente, cedió y se comprometió en concurrir aquella misma noche; le ofrecimos quince mil bolivianos (a la tasa de cambio de 1971).

El resto del día los niños de la aldea no pararon de entusiasmo. Jugaban en el patio soleado a ser el Jurq'u convocado por el Yachaj; repetían el primer saludo del cóndor, **¡winas nuchis wawas kristianus!**, y se reían de sus propias imitaciones. Pero, al caer la

noche, los niños callaron cuando, ya bien instalada la oscuridad, Ignacio entró en el pequeño cuarto donde se iba a tener el cabildo, una vez terminada su cena de hígado en salsa picante (sin una pisca de sal cristiana).

“Con la entrada del Yachaj, empezaba la representación dramática¹¹. Las risas se borraron de los rostros. A la luz de una vela, detrás de la puerta, había preparada una mesa-altar (**misa**): consistía en un vieja caja de madera sobre la cual se hallaba plegado un tejido de mujer (ajsu), además de cortos trozos de tejidos (**inkhuña**) y, también doblado, otro tejido más. El Yachaj aceptó hojas de coca que cubrió entre los pliegues de los tejidos, junto con sus dos balas. Sentado, empezó a mascar hojas de coca sin cesar de sus dos manos acuencadas, brindando regularmente rondas a los congregados que, en cada turno, recibían un par de puñados llenos (**yanantin**; ver Platt 1976). Una botella de aspirinas vacía fue llenada de alcohol puro y entregada al Yachaj: era la **uña**, el “retoño” de la botella grande (**wutilla**) que, repleta de alcohol diluido en agua, circulaba de mano en mano para que todos bebieran.

“Discutimos con el Yachaj las preguntas que deseábamos averiguar y quién debía formularlas al espíritu de la montaña. El Yachaj no paraba de beber y mascar hojas de coca en una actitud que combinaba una cortesía apacible y un cierto recato, como si ahorrara energía o, simplemente, se abandonara al estado de sopor que le embargaba de la combinación de hojas de coca, alcohol y cigarrillos. Por momentos, alzaba la vista y murmuraba invocaciones apenas audibles —al **tata santísimo** (el Sol), a la **mama santísima** (la Luna), al Tata Santiago de Pumpuri, etc.:—, mientras bebía alcohol puro y efectuaba libaciones con gotas de alcohol diluido. Había un pequeño orificio en una de sus balas: lo llenó de alcohol puro en ofrenda al **Jurq'u**; luego, sopló una libación y soltó un largo silbido farfullante que el Jurq'u debía escuchar y contestar. Conforme la noche avanzaba, el silbido se volvía más estridente y menos difuso. Pidió al fin que apagáramos la vela.

“Quedamos sumidos en las tinieblas. Al inicio, casi no se escuchaba ruido alguno salvo los ladridos de los perros afuera, o en la lejanía algún niño que lloraba. De rato en rato oíamos que el Yachaj soplabla en la botella, en la uña y en el minúsculo orificio de la bala que, ahora, emitía un agudo silbido para llamar al lejano Jurq'u¹².

“Comenzó hablando de manera normal; averiguaba sobre lo que deseábamos saber y se rió con mis preguntas sobre el Inka y el Chullpa. Sin lograr vernos, todos reanudamos la conversación. No paramos de mascar hojas de coca y noté que seguía embargándome un estupor creciente; me envolvía la oscuridad, la bala continuaba silbando, resoplaban las botellas y me llegaba apenas, viniendo del altar, un tintineo de vidrios y el crujir de hojas de coca. Mientras ofrendaba libaciones, el murmullo del Yachaj se alternaba con conversaciones; transmitía una impresión de dignidad relajada. Arriesgó una pregunta y, en ese mismo instante, estalló un violento batir de alas que venía desde arriba y contra la pared que estaba a sus espaldas. Fuimos compelidos a callar mientras descendía hacia el piso, chocaba contra la caja sobre la cual estaba colocado el altar, golpeaba mi rodilla y el micrófono. Y una voz fuerte y autoritaria nos saludó: ¡**winas nuchis, wawas kristyanus!**

4. EL CABILDO

Liq'unipampa, agosto de 1971.

Macha, Mitad Alasaya, Ayllu Alaquyana, Cabildo Phichichua.

Escenario: un pequeño cuarto empajonado y cuadrado, en la oscuridad, en una aldea del patrilinaje Carvajal, en la Puna baja de Macha. A lo largo de su visita, el espíritu de la montaña estuvo batiendo sus alas con un aleteo cadencioso mientras, invisible, se posaba sobre la mesa-altar (**misa**).

Entra Jurq'u batiendo sus alas : sesión 1

Jurq'u: winas nuchis, wawas kristyanus!
i “chunkaiskayniyuj chakullani” niwaychij, kristyanus;
“jisuus maria waqaychiri” niwaychij, kristyanus;
ima ofrisisunkichij, wawas kristyanus?

Santiago: Kunan “kay chimpapi kanman”, nin, “uj chullpa santus kanman”, nin;
kanmanchu tatay? chayta watukúy munayku.

Jurq'u: asi ti pikaru pis!
awir, kay wirjintachu parlach “y munankichij, awir, kristyanus?
o sinu kay uj qullutachu, wawas kristyanus, awir?

Santiago: “kanmanchu chaypi santus?” nispa kay wiraquchi watukúy munan ari.

Jurq'u: isu pikarus! winu, awir, pusarqamusaj, winú?

Santiago: awir...

Jurq'u: a siñur santyaku miriju glurya istrilla nasimyintu!
awir, tata santisimu mustramu!
ima niwasunchus, wawas kristyanus, winú?

Sale Jurq'u batiendo sus alas

Yachaj : bay tata santyaku tata!
a “chay wirjintachu munankichij, qullutachu? mayqintá wajachíy munankichij?” — “chay wirjin wajachíy munayku, kanchus imachus awir chay a chullpaj santun a?”
ninaykichij a.

Santiago: a chayta mana asirtaykuchu a.

Yachaj: “karchus imataj chaypi?” nispa ninkichij a.

Santiago: aaaaa...

Yachaj: bay tata santisimu mostramu!
mana nuqanchij jinatajchu parlanku; ratu, tatáy, paykuna parlanku.

Santiago: ratu a, turwachikun chaytaj...

EL CABILDO¹³

Liq'unipampa, agosto de 1971.

Macha, Mitad Alasaya, Ayllu Alaquyana, Cabildo Pichichua.

Escenario: un pequeño cuarto empajonado y cuadrado, en la oscuridad, en una aldea del patrilinaje Carvajal, en la región baja de la Puna de Macha (cerca de Castilloma). A lo largo de su visita, el espíritu de la montaña estuvo batiendo sus alas con un aleteo cadencioso mientras, invisible, se asentaba conservando el equilibrio sobre la mesa-altar ritual (**misá**).

Entra Jurq'u batiendo sus alas: sesión 1.

Jurq'u: ¡Buenas noches, wawas cristianos!
y díganme “Doce¹⁴ Chakullani”,¹⁵ cristianos,
“Jesús María Protector”¹⁶, díganme, Cristianos,
¿qué se les ofrece, hijos cristianos?

Santiago: Ahora, “allá al frente habría”, dice, “Habrían santos de los Chullpa”¹⁷,
dice; ¿habrían, tatáy? Eso es lo que queremos preguntar.¹⁸

Jurq'u: ¡Así, tu pícaro, pues!¹⁹
Aver²⁰, ¿quieren hacer hablar a esta virgen, a ver, cristianos?
O si no, ¿a este -a un cerro, hijos cristianos, a ver?

Santiago: “¿Habrían santos allí?”, dice este wiraquchi²¹, quiere preguntar pues.

Jurq'u: ¡Eso, pícaros! Bueno, a ver, voy a salir a traerlo aquí²², ¿bueno?²³.

Santiago: A ver

Jurq'u: ¡Ah!, Señor Santiago Médico Gloria, Estrella Nacimiento!²⁴
A ver, ¡Santísimo Tata Nuestro Amo!²⁵
¿Qué nos dirá²⁶, hijos cristiano, bueno?

Sale Jurq'u batiendo sus alas.

Yachaj

¡Vaya²⁷ Tata Santiago, Tata!

Así que “¿Uds quieren a esa virgen, o a esa cumbre? ¿A cuál²⁸ quieren llamar?”
“Queremos llamar a esa virgen, ¿habría un santo Chullpa ahí pues, o qué pues?”
tienen que decir pues.

Santiago: Pues eso es lo que no acertamos...²⁹

Yachaj: Diciendo: “¿Qué habrá ahí?”, tienen que decir pues.

Santiago: Ahhhh...

Yachaj: ¡Vaya Tata Santísimo, Nuestro Amo!

[efectúa libaciones y masca coca]

No hablan así como nosotros, ¡rápido, tatáy, ellos hablan!

Santiago: ¡Rápido, pues, y eso hace confundirnos...!

Yachaj: chayta, tata Griguryu, allinta tapurity, tapurinkichij a.

Gregorio: awir tatay...

Yachaj: sinu “yasta kawiltu!” nipullawasunchij a payqa, i?
ujta apaykamuytawanqa...

Santiago: arí a.

Yachaj: kuntistajtin atintiwusun,
mana kuntistajtinqa ratu chay “yasta kawiltu!” nispá, phinksupullanqa payqa a.
bay maria kunsiwira bay!

parlakuychij, tatay, parlakuychij; parlakuy, tata Griguryu, imallatapis . . .

Gregorio: bay tatay...

Entra Jurq'u batiendo sus alas: sesión 2

Yachaj: misaman, tatay!

Jurq'u: winas nuchis, wawas kristyanus!

Todos: winas nuchis, tatay!

Jurq'u: a “chunka iskayniyuj chakullani awugaru” niwaychij, wawas kristyanus.

Santiago: chunka iskayniyuj chakullani awugaru!

Jurq'u: a “jísus maria anjilawarta waqaychiri” niwaychij, kristyanus.
wa! ima okasyun tiyan? wa! awir, dun santyaku, awir pis!
a dyus pagarasunki muchachu!

Yachaj: jina, tatay, wirjinta a waturikuyta munashan,
chayta kawalta waturipuy, tatay a.

Jurq'u: wa! “jísus maria” niwaychij, wawas kristyanus!

Todos: jísus maria!

Jurq'u : winu kunan, qan, imatá munanki, awir, dun Griguryu?
awir, imataj asuntusniyki, awir, waway kristyanu?

Santiago: chay – chay qullu kanmanchu, tatay, chay chullpaspata santusnin?

Jurq'u: isu tu pikaru! piru, waway, mana kasqachu.

Santiago: ¿manachu kasqa?

Jurq'u: mana kanchu, waway, chayqa mana kay chullpa, inkalla.

Santiago: aaaa . . .

Yachaj: Eso, tata Gregorio, pregunte bien, todos pregunten bien pues.

Gregorio: A ver tatáy ...

Yachaj: Si no, “¡ya se acabó el cabildo!”³⁰, nos dirá no más, ¿no?³¹.
Rápidamente, en cuanto trae a otro ...³²

Santiago: Sí, claro.

Yachaj: Si hay contestación, nos atenderá³³.

Si no hay respuesta en un rato “ya se acabó el cabildo” dirá, y brincará afuera³⁴.

[silba en la bala y liba]

¡Vaya María Concebida, vaya!

[dirigiéndose a los demás]

Hablen, tatáy, hablen todos, hablen, tata Gregorio, cualquier cosa ...³⁵.

Gregorio: Vaya, tatáy ...

Entra Jurq'u batiendo sus alas: sesión 2.

Yachaj: ¡A la mesa, tatáy!

Jurq'u: ¡Buenas noches, hijos cristianos!

Todos: Buenas noches, tatáy.

Jurq'u: “Doce Chakullani Abogado”³⁶ llámenme, ¡wawas cristianos!

Santiago: ¡Doce Chakullani Abogado!

Jurq'u: Díganme: “¡Jesús María, Angel de la Guardia Protector!”, cristianos.

¡Wa!, ¿qué ocasión hay? ¡Wa! A ver, don Santiago, ¡a ver pues!

[tomando alcohol. Al Yachaj:]

Ah ¡Dios te lo pague muchaco!³⁷

Yachaj: Así, tatáy, está queriendo preguntar a la virgen, pregúntale eso cabalmente, tatáy, pues³⁸.

Jurq'u: ¡Wa! ¡Díganme: “Jesús María”, hijos cristianos!

Todos: ¡Jesús María!

Jurq'u: Ahora bueno, tú ¿qué quieres³⁹?, ¿a ver, don Gregorio?, ¿a ver?, ¿qué es tu asunto? ¿a ver, mi hijo cristiano?

Santiago: En esa ... esa cumbre, ¿habrían, tatáy, allí esos santos de los Chullpa?

Jurq'u: ¡Eso, tu pícaro! Pero, mi hijo, parece que no hay⁴⁰.

Santiago: ¿No había habido?

Jurq'u: No hay, mi hijo, y eso no es Chullpa, es sólo Inka.⁴¹

Santiago: ¡Ahhh ...!

Jurq'u: ri timpumantapacha rumi t'ujyarishajta ruwasqanku, nara mas; quja jinallamin kasqa, mana imapis kanchu chay ukhupiga.

Santiago: aaaa, yasta tatay.

Jurq'u: isu pikaru!

Santiago: ujta tapurikuyta munallaykutaj kay ripimanta, imamanataj kay wiraquchista disgrasya qhatiy munan? kay ripisitunta p'akikukunku ari.

Jurq'u: isu pikaru pis!

“¡jisu maría anjilawarta waqaychiri” niwaychij, kristyanus! winu, dun santyaku, glurya miriku istrilla, waturimusaj waway, awir, imachus jucha kasqan waway, winú?

Santiago: awir tatay . . .

Jurq'u: isu pikaru pis isu! patrún waturimusun waway, winú?

Santiago: yasta tatay.

Jurq'u: ¡wa! Sumaj ura, wina ura kashaykichij, wawas kristyanus, winú?

Santiago: yasta tatay.

Jurq'u: wa! tukuy sunqu tukuy alma kashankichij, wawáy, winú?

Sale Jurq'u batiendo sus alas

Todos : ya tatáy ya . . .

Santiago: “mana kanchu” ninqa.

Wagner: “santos no hay” dice, “mana kanchu” nin “chay jusk'upi”.

Yachaj: “mana kanchu, ri timpupi urqusqanku”, ninsina, manachu?

(De la sesión 3)

Santiago: kunan, chay chullpa santusqa unay timpu kanmanchu?
manachu kanman karqa?

Jurq'u: a tiyan a, kay santuariusmanta kayqa a, tata ri—
tata ri lisyinsyamun,...
u— algun riya, algun timpu a chaymanta kashan waway,
jurq'uspi piru jurq'uspi kashanpunitaj kashan.

Santiago: may jurq'upitaj kashan?

Jurq'u: santuarius kashan, chullpa q'asapi kashan, waway kristyanus...

Jurq'u: En el tiempo del Rey habían hecho estallar la piedra⁴², nada más⁴³
sólo se había parecido a una mina, no hay nada ahí adentro⁴⁴.

Santiago: Ahhh, ya está tatáy.

Jurq'u: ¡Eso, pícaro!

Santiago: Ahora hay otra pregunta que queremos hacer no más, sobre ese jeep,
¿por qué a estos wiraquchis⁴⁵ la desgracia quiere seguirles?
Su jeep está muy averiado.⁴⁶

Jurq'u: ¡Eso, pícaro, pues!
“¡Jesús María Ángel de la Guardia Protector, díganme, cristianos!
Bueno, ¡don Santiago, Gloria Médico Estrella! Voy a preguntar, mi hijo, a ver,
¿qué falta⁴⁷ habrá sido, mi hijo, a ver?

Santiago: A ver, tatáy ...

Jurq'u: ¡Eso, pícaro pues, eso! Voy a averiguar al patrón⁴⁸, mi hijo, ¿bueno?

Santiago: Ya está tatáy

Jurq'u: ¡Wa! Que estén⁴⁹ con hora hermosa, buena hora, hijos cristianos, ¿bueno?

Santiago: Ya está tatáy

Jurq'u: ¡Wa! Que estén con corazón entero, con alma entera⁵⁰, ¡bueno, mi hijo?

Sale Jurq'u batiendo sus alas

Todos: Si, tatáy, si...

Santiago: “Nada hay”, dice.

Wagner: “Santos no hay”, dice; “no hay”, dice, “en ese hueco”.

Yachaj: “No hay, en tiempo del Rey habían sacado”⁵¹, creo que dijo, ¿no?

(De la sesión 3)

Santiago: Ahora, esos santos de los Chullpa ¿habrían de hace mucho tiempo? ¿no habría habido?

Jurq'u: Hay, pues, de estos santuarios⁵², ahí Tata Rey⁵³, Tata Rey dio licencia ... o-otro día, otro tiempo pues, son desde entonces, mi hijo, en los lugares agrestes, pero, los lugares agrestes, ahí están siempre, están⁵⁴...

Santiago: ¿En qué sitios agrestes están?

Jurq'u: Están [en] los santuarios, en el Paso del Chullpa, mi hijo cristianos...

Santiago: aaa...¡ chullpa q'asa nin...!

Jurq'u: isu pikaru!

Santiago: chayllapichu?

Jurq'u: chullpa q'asapi kashallantaj a, altu qullun, chunkaiskayniyuj tanka achachilapi, chaypi kallantaj, wawas kristyanus.

Entra Jurq'u batiendo sus alas: sesión 6

Jurq'u: winas nuchis wawas kristyanus!

Todos: winas nuchis, tatay.

Jurq'u: a “sus maria anjilawarta waqaychiri” niwaychij, wawas kristyanus, a “chunka iskayniuyj”, wawas kristyanus, a “chunka iskayniuyj chhankaquru” niwaychij, wawas kristyanus!

Todos: chunka iskayniuyj chhankaquru!

Jurq'u: a “sus maria anjilawarta waqaychiri” niwaychij, wawas kristyanus; wa! tukuy sunquchu kankichij, wawas kristyanus?

Todos: ari, tukuy sunqu, tatay.

Jurq'u: a sumaj ura wina ura, wawas kristyanus!

Todos: sumaj ura wina ura!

Jurq'u: a winu, kay kawalliruykijtapis walijllamin wasin kashan, wawas kristyanus.

Jurq'u: salur, wawas kristyanus!
a surtirisunchij kay chiqan kawiltu, sumaj kristyanus!

Todos: bay tatay.

Jurq'u: “quri chuqi qullqi chuqi kawiltu” niwaychij, wawas kristyanus.
a, ni tiyanchu, waway? salur, bay a muchachu!

Yachaj : misaman, tatay, misaman!

Jurq'u: a parlakuychij, wawas kristyanus!

Todos: parlakushayku, tatay!

Jurq'u: a sumaj ura wina urachu kankichij, wawas kristyanus?

Santiago: ¡Ahhh!

[dirigiéndose a los demás]

Dice: ¡Paso del Chullpa⁵⁵...!

Jurq'u: ¡Eso pícaro!

Santiago: ¿Solamente ahí?

Jurq'u: Están en el Paso del Chullpa no más, pues, en su alta cumbre,
En Doce Tanka Achachila⁵⁶, ahí también están no más, hijos cristianos.

Entra Jurq'u batiendo sus alas: sesión 6

Jurq'u: ¡Buenas noches, hijos cristianos!

Todos: ¡Buenas noches, mi señor!

Jurq'u: Ah, “Jesús María Ángel de la Guardia Protector”, díganme, hijos cristianos.
Ah, “Doce”, hijos cristianos
Ah, “Doce Chhankaquru” llámenme, hijos cristianos.

Todos: ¡Doce Chhankaquru!

Jurq'u: Ah, “Jesús María Ángel de la Guardia”, díganme, hijos cristianos.
¡Wa! ¿Están (con) vuestro corazón entero, hijos cristianos?

Todos: Sí, (con) el corazón entero, tatáy.

Jurq'u: Pues ¡hora hermosa, buena hora, hijos cristianos!

Todos: ¡Hora hermosa, buena hora!

Jurq'u: Bueno, pues, ese caballero de ustedes, ¡su hogar está muy bien no más, hijos cristianos!

Jurq'u: Salud, hijos cristianos,
buena suerte habrá en este cabildo bien hecho, cristianos hermosos!⁵⁷

Todos: Vaya, tatáy.

Jurq'u: “Oro, oro, plata oro cabildo”, diganme, hijos cristianos
[Beben ruidosamente, silbidos]
Ah, ¿ya no hay más, mi hijo?
[dirigiéndose al Yachaj]

Salud, ¡vaya pues muchacho!

Yachaj: ¡A la misa-altar, tatáy, a la misa-altar!

Jurq'u: Bueno, ¡hablen, hijos cristianos!

Todos: ¡Hablando estamos, tatáy!⁵⁸

Jurq'u: ¿Están con hora hermosa, con buena hora, hijos cristianos?

Todos: sumaj ura wina ura kayku, tatáy!

Jurq'u: sinu, kunan, kay walijllamin kay kawalliruyki [j] tapis tatan maman.

Wagner: imamanta, tatay, chay chullpa qullus surujcháy munawayku?

Jurq'u: imaraykutaj chay q' uwitata asarpawajchij karqa, wawas kristyanus, awir, ichari, dun santyaku?

Santiago: ari, tatáy.

Wagner: awir, imataj?

Jurq'u: awir, insyinsyitun asarpariyman, q'ushñirichikuyman, wawas kristyanus, wawas kirstyanus, kay wina ura allin timpu, awir—
algun riyamanta paykuna kanku, wawas kristyanus, awir, ichari, dun santyaku?

Santiago: ari a, tatay.

Jurq'u: a chaypi chullpa wayra, sanju wayra, wak'aj wayran, sullu wayra tiyan, wawas kristyanus, kapas chaywanraj tinkunkumanraj karqa, piru ura uralla pasan, wawas kristyanus.

Todos: ari a, tatáy.

Jurq'u: ichapis kaymanta jina... di ripinti, awir, pilutata jina tukuykuchinman, awir, nuqanchij imanasunman, wawas kristyanus?

Todos: ari a, tatáy.

Jurq'u: asi pikaru a! sumaj ura wina ura kachun, wawas kristyanus.

Todos: sumaj ura wina ura.

Jurq'u: kunan yastañamin kawiltu kashan, ijus.

Santiago: yastachu?

Jurq'u: yastamin kawiltu wawas kristyanus, winú?

Todos: bay tatay.

Jurq'u: awir, kunan, rugamyintu, supliku, kaywan chunka iskayniyuj kuka sink'an, jinataj winu, singanitun, q'uwita, dilantiruntawan chuqarparichinkichij, dun santyaku, winú?

Santiago: yasta tatay.

Jurq'u: awir kupiyarichinki kay chullpa wayramanpis, waway, winú?

Todos: bay a tatáy.

Jurq'u: chaymanta tarillanman, wawas kristyanus.

Todos: bay a tatáy.

Todos: Con hora hermosa, con buena hora estamos, tatáy!

Jurq'u: Pero ahora, este su caballero, su padre y su madre bien están.

Wagner: ¿Por qué, tatáy, esas cumbres de los Chullpa quieren darnos soroche?

Jurq'u: Porque debían quemar un poco de ese q'uwa⁵⁹, hijos cristianos, a ver, ¿no es así, don Santiago?

Santiago: Sí, tatáy.

Wagner: A ver, ¿qué fue eso?

Jurq'u: A ver, rápido yo hubiera quemado un poco de incienso, hubiera hecho humo, wawas cristianos, wawas cristianos, en esa buena hora, el tiempo conveniente, como este, a ver—, ellos son de otra época, hijos cristianos, a ver, ¿no es así, don Santiago?

Santiago: Sí, tatáy.

Jurq'u: Allá arriba encuentran el viento de los Chullpa⁶⁰, el viento del zanja⁶¹, el viento del huaca⁶² el viento del feto⁶³, hijos cristianos, quizás se habrán encontrado con eso, pero en una hora, apenas en una hora, pasa, hijos cristianos

Todos: Sí, tatáy.

Jurq'u: Tal vez según esto, de repente, a ver, así como pelota⁶⁴ nos haría quedar a todos y ¿qué haríamos entonces, hijos cristianos?

Todos: Sí, tatáy.

Jurq'u: ¡Así pícaro, pues! Que sea hora hermosa, buena hora, hijos cristianos!

Todos: ¡Hora hermosa, buena hora!

Jurq'u: Ahora, ya está terminando el Cabildo de veras, hijos.

Santiago: ¿Ya está?

Jurq'u: Ya está terminando el cabildo, wawas cristianos, ¿bueno?

Todos: ¡Vaya, tatáy!

Jurq'u: A ver, ahora, ruego, súplica y con esto Doce Hojas Perfectas de Coca, y así vino, su singanito ahora mismo deben hacer rociar, q'uwa, con su Llama Delantero⁶⁵.

Santiago : Ya está, tatáy.

Jurq'u: A ver, y hagan una copia⁶⁶ para este viento del Chullpa, wawas, ¿bueno?

Todos: Vaya, tatáy.

Jurq'u: Luego, ya lo encontraría, hijos cristianos.

Todos: Vaya, tatáy.

Jurq'u: Asi pikaru a! jinalla, wawas kristyanus.

Todos: bay tatay.

Jurq'u: ari, yastamin kawiltu kashan,
yastamin kashan, wawas kristyanus,
ijus,
a ratukamaña, wawas kristyanus,
i ju,
yasta wilá jap'ichikuychij . . .

Sale Jurq'u batiendo sus alas

Wagner: ratukama, tatáy!

Yachaj: wilá jap'ichiychij, tatáy!

Jurq'u: ¡Así, pícaro pues! Eso es ya, hijos cristianos.

Todos: Vaya, tatáy.

Jurq'u: Sí, ya está terminando el Cabildo, ya está terminando, hijos cristianos, hijos.
Hasta otro rato, hijos cristianos, hijo,
ya está, ahora enciendan la vela.

Sale Jurq'u batiendo sus alas

Wagner: ¡Hasta otro rato, tatáy!

Yachaj [Dirigiéndose a Santiago]: ¡Prendan la vela, tatáy!

5. COMENTARIO DEL TEXTO

El discurso del cóndor puede ser desmontado en diferentes tipos de actos de habla —saludos, auto-introducción, repetición de fórmulas compuestas de nombres sacros o frases litúrgicas, incitación a preguntar, palabras finales, etc.— que son reiterados en secuencias regulares, de una sesión a otra. Así, por ejemplo, a la autopresentación le sigue por lo general la repetición formulaica de nombres sagrados, lo que, a su vez, conduce a la incitación a preguntar. Hay, por lo demás, un componente catequístico significativo —como la invitación que se hace a la audiencia para que repita sus palabras con la frase *niwaychij, wawas kristyanus*, “¡díganme, hijos cristianos!” —; más aún, el desarrollo de la secuencia entera refleja, a lo largo de las seis sesiones, una creciente seguridad y destreza de la audiencia para coincidir en las respuestas. Esta gradual manifestación de la capacidad para efectuar con facilidad intercambios verbales, es parte de un proceso por el cual se logra progresivamente la relación entre el espíritu y la congregación.

Un aspecto importante lo constituye la manera cómo, en diferentes ocasiones, se utilizan los direccionales interpersonales y la distinción quechua entre la forma inclusiva y exclusiva de la primera persona del plural, para desplazarse entre los subgrupos de hablantes y de interpelados. Llamo a estas características de referencia deíctica “indicadores de marcos participativos (participant frame indicators)”, porque especifican los límites de los grupos de habla relevantes en diferentes momentos de la conversación⁶⁷. Por ejemplo, el desplazamiento del contexto permite al Jurq'u agruparse a veces con la congregación, en contraposición al Tata Pumpuri, mientras en otros momentos se asocia más activamente

con su señor, el Tata Pumpuri, en contra del Yachaj y la congregación. Así, la segunda palabra de la frase **ima niwasunchus, wawas kristyanus, winú?** (“¿me pregunto qué nos dirá, wawas cristianos, bueno?”) puede ser analizado como sigue: *ni-* (raíz = “decir”) + *-wa-sun-* (direccional 3 ps> 1ppl inclusiva) + *-chus* (dubitativo), siendo el sufijo doble *-wa-sun-* (“a nosotros”) el que establece la asociación del Jurq’u con el grupo de la congregación, más el Yachaj (marco C en el diagrama de la Figura 1). Por otro lado, en la frase **imatachus dijtawanqa?** (“¿me pregunto qué me dictará?”) —que no está incluida en la selección que aquí se publica—, la sustitución de *-wa-sun-* por *wa-nqa-* (direccional 3 ps> 1ps + 3ps del futuro) deja al Jurq’u sólo sin pluralización, en una situación discursiva aparte, como el único receptor del mensaje del Tata Pumpuri, del cual el Yachaj y la congregación están excluidos (marco E en el diagrama de la Figura 1).

Por lo demás, las posibilidades pragmáticas del Quechua también permiten al Yachaj agruparse, en un momento con el Jurq’u frente a la congregación, y en otro momento con la congregación frente al Jurq’u. Por ejemplo, cuando el Yachaj y el Jurq’u intercambian mensajes (p.e. **misaman tatay!**, “¡a la mesa-altar, tatáy!”; o también, **dyus pagarasunki muchachu!**, “¡Dios le pague, muchacho!”), se establece en ese instante un marco interactivo que les abarca a ambos y excluye a todos los demás (marco D en el diagrama de la Figura 1). Nuevamente, consideramos la frase **kuntistajtín atintiwusun...** (“si contesta, nos atenderá ...”). Esta frase puede ser analizada como **kuntista-** (raíz, del español contestar) + **-jti-** (sufijo que nominaliza y subordina una frase con sujeto distinto al sujeto activo) + **-n** (3ps posesivo; lit. “habiendo su contestar”); y se sigue de **atinti-** (raíz, del español atender) + **-wa-sun** (direccional 3ps> 1ppl inclusiva). Aquí, el “a nosotros” (*-wa-sun*) se refiere al Yachaj y a la congregación en cuanto a grupo que debe ser “atendido” por el Jurq’u (marco B en el diagrama de la Figura 1).

Estas maniobras acarrearán una consecuencia: en lugar de un conjunto estático de participantes, instalados en una trama fija de relaciones sociales, la estructura interna del grupo que interactúa es transformada sin cesar, según las necesidades comunicativas del momento. Junto con otros recursos pragmáticos, la destreza en el manejo de esta peculiaridad del sistema de personas del Quechua constituye un importante instrumento retórico para poder negociar la comunicación emergente entre las partes.

Sesión 1. La primera sesión revela un fracaso en la construcción de un intercambio eslabonado de frases, y a la vez los intentos que realizan ambas partes para enmendar dicho fracaso. El Jurq’u Chakullani aparece la primera vez con el sonido del aleteo que desciende desde el techo y golpea varias veces la mesa-altar improvisada (**misa**). Soplando y silbando, el espíritu saluda a sus “wawas cristianos” y les instruye que se dirijan a él como **chunka iskayniyuj chakullani**, “Doce Chakullani”. “Doce Chakullani Abogado” (para otorgar al espíritu su completa identificación ver la sesión 2) está dando audiencia en cabildo a sus wawas cristianos (tal vez bajo el modelo de una corte de sesiones).

Pero, embargada todavía por la sorpresa, la gente no responde a las instrucciones dadas por el espíritu, ni contesta directamente a sus preguntas. Les pide que rueguen a Jesús María Protector, que repitan su propio nombre sagrado; todavía no responden. Luego, para conseguir que hablen, les pregunta directamente: **ima ofrisisunkichij, wawas kristyanus?**, “¿qué se les ofrece, wawas cristianos?”

Entonces, mi amigo Santiago balbucea una pregunta que había sido preparada con antelación. En efecto, pocos días antes habíamos visitado una “iglesia de los Chullpa” (**chullpa inglisya**), un socavón en la montaña que se decía que contenía un altar subterráneo, con una cruz perteneciente a un santo Chullpa. Pero no pudimos entrar hasta el fondo, y habíamos decidido preguntarle a Jurq’u si podía existir un santo Chullpa en su interior.

Luego, el Jurq’u formula una exclamación corriente, y pregunta si queremos hacer que una de las vírgenes diga la respuesta, o si preferimos consultar a una cumbre de montaña.

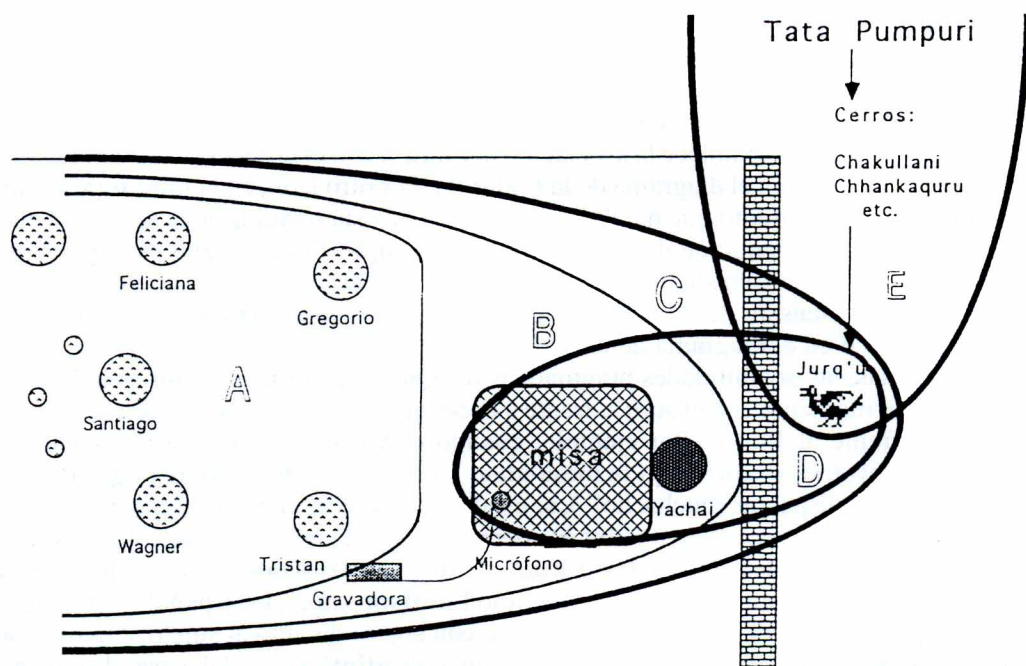


Figura 1. Marcos participativos en juego durante el cabildo. A: La congregación; B: La congregación + el Yachaj; C: La congregación + el Yachaj + el Jurq'u; D: El Yachaj + el Jurq'u; E: El Jurq'u + Tata Pumpuri

Sin contestarle, Santiago reitera la pregunta. Seguidamente, el Jurq'u anuncia que saldrá para traer... algo no especificado, tal vez la respuesta.

Un torrente de nombres sagrados precede a la exclamación de partida que lanza: “¿Qué nos dirá, wawas cristianos, bueno?”. A todos les queda en claro, por los nombres sagrados, el tipo de espíritu con el que están tratando: invoca a su patrón, el Señor Santiago de Pumpuri, el Doctor, asociado a la Gloria, la Estrella y el Nacimiento y, por consiguiente, al Santo Sacramento y el cuerpo de Nuestro Señor, en tanto que encarnado en el Sol y la hostia. Entendemos, por lo tanto, que el hablante es un mensajero del Reino de la Gloria (**glurya parti**) y de Santiago de Pumpuri, patrón de los chamanes y curanderos.

Intervalo 1. Comprende una importante discusión sobre la manera correcta de conversar con los espíritus de la montaña. Para preparar la segunda sesión, el chamán imparte a la congregación algunas indicaciones breves sobre la modalidad apropiada de dirigirse al espíritu. Los comentarios incluyen un pasaje clave de “discurso sobre el discurso”, que señala las reglas de comportamiento lingüístico que debe obedecer la congregación para que la comunicación pueda establecerse.

Conforme se extingue el aleteo, al apartarse hacia el techo de la casa, el chamán pasa revista a las preguntas hechas al espíritu y comunica a la audiencia lo que deberían haber dicho. Instruye que se debe estar alerta, que hay que hacer las preguntas con presteza y claridad, puesto que “no hablan como hablamos nosotros, hablan muy rápido”. “Sí”, responde Santiago, “tan rápido que uno queda confuso (**turwachikun**)”. El chamán insiste en que las preguntas deben estar bien formuladas (**allinta tapuriy**, “pregunten bien”); de otro modo el espíritu levantará enseguida el Cabildo. Y prosigue: “Si hay respuesta, nos atenderá; si no, cerrará el Cabildo”. Luego, soplando en su bala un silbido largo y pungente, convoca de vuelta al espíritu, advirtiendo primero a los presentes: “Hablen entre ustedes, conversen de cualquier cosa...”.

Entonces, lo más importante es proseguir hablando. Las preguntas deben ser claras, pero lo más importante es mantener el ruido, un susurro de conversación que va y viene, para que el espíritu no se marche del Cabildo. Además, el espíritu puede aparecer tan sólo si previamente ya hay un zumbido expectante de conversación, un murmullo informe, carente de todo contenido semántico específico. El cóndor-abogado debe poder interrumpir, obligar a callar a la audiencia con el fuerte aleteo de su poncho.

De esta manera, el material bruto del discurso —el sonido— tiene que estar presente como un soporte básico sobre el cual la voz dominante del espíritu-abogado puede construirse a sí misma, para luego manifestar la modalidad del diálogo. La repetición litúrgica del propio nombre y de otros nombres sagrados es, en sí, un artificio de similar orden: los nombres son reiterados en un flujo continuo, no solamente para constituir el universo de referentes sagrados pertinentes, sino para entregar a la audiencia un modelo claro que pueden repetir y, así, engendrar el texto dialógico del Cabildo.

Sesión 2. La segunda sesión consigue mayor éxito. Santiago replica al Jurq'u su propio nombre, “Doce Chakullani Abogado”; el Jurq'u sorbe ruidosamente de la pequeña taza de alcohol que le ha convidado su muchacho (es decir, el chamán); y, por fin, todos contestan “Jesús María”, incitados por el espíritu. Más locuaz, el espíritu averigua nuevamente a sus wawas cristianos cuáles son sus problemas, y Santiago responde a la pregunta.

Entonces, por fin, llega la respuesta. No existe ningún santo de los Chullpa dentro de la montaña. El socavón viene desde lo que podría llamarse (de acuerdo a la amalgama mítica del Inka con el Rey de España) el período “Inka-Habsburgo”: “es sólo una mina de los tiempos del Rey”⁶⁸.

Rápidamente, Santiago pasa a su nueva pregunta, que también había sido discutida con antelación. Poco antes, al regresar de Pumpuri, a mi jeep se le rompió un resorte y Santiago quería saber por qué nos perseguía la mala suerte (**disgrasya**). Una vez más, el espíritu advierte que se marchará para averiguar qué falta (**jucha**) habíamos cometido, hablando esta vez directamente con su patrón; y se marcha aleteando.

Intervalo 2. Una de las características interesantes (de la cual se dan otros ejemplos en sesiones posteriores) es la manera cómo las respuestas del cóndor pueden ser explicadas, ampliadas y reinterpretadas en la conversación entre el Yachaj y la congregación, hasta alcanzar un consenso. Para los miembros de la congregación hay espacio aquí para que introduzcan sus propias opiniones, y las conclusiones a las que llegan pueden diferir de lo que originalmente expresó el cóndor. En este caso encontramos una modificación significativa: el Yachaj sugiere que el Jurq'u ha dicho que los santos Chullpa habían sido sacados en el tiempo del Rey (**ri timpupi urqusqanku ninsina**, “en tiempo del Rey lo habían sacado, creo que dijo”), lo que implica que el santo estuvo allí, pero que fue extraído en el período Inka-Habsburgo. La frase **urqusqanku** connota información indirecta sobre una acción deliberada de sacar los objetos sagrados de los Chullpa, lo que podría encajar perfectamente con lo que se conoce de los esfuerzos de los curas en la región para “extirpar las idolatrías”, puesto que se consideraba necesario primero recuperar el ídolo para luego destruirlo en toda regla⁶⁹. En realidad, las palabras precisas del *Jurq'u* fueron que la piedra fue destruida (**rumi t'ujyarishajta ruwasqanku**) durante la explotación minera colonial (**quya jinallamin kasqa**)⁷⁰, lo que hace referencia más bien a esa actividad en Charcas colonial.

La relación entre estos dos tipos de discurso —el diálogo chamánico y la conversación del “intervalo”— reflejan de alguna manera la relación entre el Estado y la Iglesia coloniales y los ayllu andinos. Las proclamas verticales desde las instancias de poder (Tata Pumpuri y el Jurq'u) son reformuladas durante su masticación comunal y reinterpretadas por medio de la discusión local. El proceso constituye un mecanismo de legitimación local de la autoridad colonial.

Sesión 3. En la selección que aquí se publica va incluida una breve parte de la tercera sesión que toca el mismo tema. Luego de haber escuchado que no había ningún santo Chullpa en el socavón que penetré, hice otra pregunta sobre si, en verdad, existían esos seres llamados “Santos de los Chullpa”. Aunque ya se me había hablado de algunos (p.e. San Gabriel, San Jerónimo y San Felipe), me picaba la curiosidad de saber lo que el Jurq’u podría decir.

Inmediatamente el cóndor puso en juego un término legal importante en el asunto: **lisinsya** (del español licencia). Dijo que el Rey Inka había otorgado una “licencia” (**tata ri lisinsyamun**) para que algunos “Santos Chullpa” continuaran siendo lugares de veneración en los santuarios, en sitios donde había ocurrido un milagro o en los “parajes agrestes” (**jurq’us**) situados por encima del nivel del cultivo agrícola, donde están ubicados los restos arqueológicos de los asentamientos Chullpa y moran los espíritus de la montaña⁷¹. El término evoca una proyección del discurso legal hispánico sobre la relación entre los Inka y los Chullpa.

Sesión 6. Saltemos ahora a la sesión final que es, sin duda, la más exitosa, lo que se puede constatar en la manera cómo todos se aúnan al devolver las respuestas al nuevo espíritu, Chhankaquru: primero el saludo, luego su nombre y título que le corresponde y, luego, dos frases formulaicas constantemente recurrentes. Así, este intercambio fluido y cortés puede alcanzar un nivel metalingüístico. El Jurq’u repite la frase utilizada al final del primer intervalo por el Yachaj: “¡hablen!”, **parlakuychij!**. Ahora, sin embargo, no expresa un murmullo informe que prepare la llegada del espíritu: al contrario, la réplica es nada menos que un afianzamiento de “competencia comunicativa” —“estamos hablando”, **parlakushayku**— con lo cual se asegura formalmente el éxito del cabildo.

De ahí en adelante, la navegación se vuelve sencilla. Se toma como pretexto alguna que otra pregunta más para hacer algunas advertencias rituales, sobre la manera de cómo manejarse con los peligros de las cumbres Chullpa hoy en día (**surujchi**, viento, etc.), las que habían constituido el punto de inicio de todo el Cabildo. El Jurq’u anuncia que el Cabildo ha terminado definitivamente, y sin demora se le acepta. Por último, el espíritu imparte algunos consejos generales a Santiago y sugiere que se los “copie” (**kupiyarichinki**) también para los vientos de los Chullpa. Una vez más, el paralelismo con un traslado, la transcripción de un documento judicial, aporta sustento a la hipótesis de que el lenguaje jurídico proporciona el marco escrito dentro del cual se inscriben los procedimientos orales del cabildo. Además, sugiere que cuando se analiza la estructura de las ofrendas rituales como un texto, existen buenas razones andinas para hacerlo, y no tan sólo aquellas que responden a una cierta moda académica.

CONCLUSIONES

Hemos visto varias técnicas por las cuales los participantes en la sesión negocian sus relaciones y colaboran en crear las pre-condiciones de una comunicación exitosa. La tarea del Yachaj a lo largo de las sesiones consiste en facilitar a la congregación comunicarse con el Jurq’u, mientras que, por su parte, la del Jurq’u es proporcionar un puente entre la congregación y el Tata Pumpuri. La primera tarea es la precondition de la segunda. La comunicación que emerge con el Jurq’u es, por lo consiguiente, una manera de mitigar las relaciones con el más poderoso representante local de la Iglesia y del Estado. Mientras el Tata Pumpuri es el doctor divino que lleva entre sus manos la vida y la muerte, el Jurq’u, en cambio, combina los papeles de notario, cura párroco y de practicante de familia: retornando con palabras de saber, de consolación y consejos prácticos, provoca el Habla y la pone en relación con el gran especialista regional en Pumpuri.

Por consiguiente, el Cabildo puede ser considerado en gran medida como modelado en una situación de consulta por los indios de un abogado mestizo local, que está en contacto con las instancias más altas de la judicatura (Pumpuri). Estas altas instancias dictan el mensaje al abogado-cóndor como a su intermediario⁷². La estructura en su totalidad está recinchada por la forma del Estado: es así que cuando el espíritu tiene que partir a Inglaterra para averiguar si mi familia se encuentra bien, dice que va a consultar al **uj estadu**, “Otros Estado”, el que dará audiencia y responderá a las preguntas del cóndor por ser el representante de todos aquellos que pertenecen a su jurisdicción.

Este recubrimiento de la Iglesia y Estado bolivianos con la autoridad médica del Tata Pumpuri y sus mensajeros, guarda coherencia con la naturaleza teocrática del Estado, en el cual los **runa** andinos conciben estar viviendo. Además, legitima la existencia de este Estado, en el sentido que suministra una piedra de tope con la cual se pueden juzgar las acciones de cualquier gobierno realmente existente. En efecto, el concepto unificador que vincula los diversos aspectos es aquel de la Ley: natural, humana y divina. La creación de una cadena de comunicación con estas formas ideales de Iglesia y Estado puede contrabalancear, en parte, las deficiencias de los seres concretos que, en cualquier coyuntura específica, personifican al gobierno local y la religión.

Nuestro análisis, por consiguiente, nos ha conducido a reconocer las poderosas formas de legitimación que pudieron ser erigidas en función del Estado colonial y el criollo: más aún, el orden colonial hasta consiguió penetrar y posesionarse de ámbitos creativos e imaginativos andinos que a veces se han considerado como inmunes a tal dominación. Este fenómeno ratifica —a nivel de la actuación oral (oral performance) y de la construcción interactiva de la comunicación— la vigencia entre las comunidades y el Estado de un “pacto” ideal, que fija un contexto normativo para la coexistencia y la mediación dentro de un orden político multiétnico.

Desde luego, en verdad, estos mecanismos de legitimación se han fracturado repetidas veces a lo largo de la prolongada y agitada historia del Norte de Potosí. Así como las sociedades aymaras ubicadas alrededor del lago Titicaca, Macha posee una poderosa historia de rebeliones y subversión desde el siglo XVI hasta el presente. Para dar tan sólo un ejemplo, disponemos de evidencias que señalan que los espíritus de la montaña dieron su apoyo a la rebelión indígena contra la expansión de la hacienda en 1927. Una cumbre de montaña llamada Condornasa hasta fue nutrida con los restos de un hacendado que era notablemente abusivo, y que los indios, por consiguiente, habían matado (Platt 1982; Rivera Cusicanque y THOA 1992). Futuros estudios sobre el chamanismo en Macha deberían incluir una consulta oral a Condornasa, entre otras cumbres importantes. Lo que nos llevaría a una mejor comprensión de los momentos de ruptura e inversión que irrumpen en estas formas orales y escritas de legitimación social en coyunturas claves de la crisis económica y agitación política.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, ROLENA

1986 *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Perú*. Texas.

ARNOLD, DENISE y YAPITA, JUAN DE DIOS

1992 *Hacia un Orden Andino de las Cosas*. HISBOL / ILCA. La Paz.

BERTONIO, LUDOVICO

1956 [1612] *Vocabulario de la Lengua Aymara*. La Paz.

BEYERSDORF, MARGARET & DEDENBACH-SALAZAR SAENZ, SABINE

1994 *Andean Oral Traditions: Discourse and literature*. *Bonner Amerikanistische Studien* 24. Bonn.

BOUYSSSE-CASSAGNE, THÉRÈSE

1988 Lluvia y Cenizas. Dos Pachacuti en la Historia. HISBOL. La Paz.

CERECEDA, VERÓNICA

1993 "Cette étendue entre l'Altiplano et la mer ... un mythe chipaya hors texte", : A. Becquelin, A. Molinié, D. Dehouve (eds.), *Mémoire de la tradition Société d'ethnologie*. Nanterre.

CERRÓN-PALOMINO, RODOLFO

1987 *Lingüística Quechua*. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Cuzco-Perú.

CONDORI CHURA, LEANDRO y TICONA ALEJO

1992 *El escribano de los Caciques Apoderados / Kasikinakan Purirarunakan Qillqiripa*. HISBOL / THOA. La Paz.

DEDENBACH-SALAZAR SÁENZ, SABINE

1994 El arte verbal de los textos de Huarochiri (Perú, siglo XVII). En Beyersdorf & Dedenbach-Salazar Sáenz.

DURANTI, ALESSANDRO y GOODWIN, CHARLES

1992 *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge. (eds.)

FRASER, VALERY

1982 Hierarchies and roles of materials in building and representation. En: Fraser & Brotherston (eds.) *The Other America: Native Artifacts from the New World*. University of Essex / Museum of Mankind.

GISBERT, TERESA

1980 *Iconografía*. La Paz.

GONZÁLEZ ECHEVARRIA, ROBERTO

1990 *Myth and Archive: a Theory of Latin American Narrative*. Cambridge.

GROSSO, JOSÉ LUIS

1995 La Suerte de lo Andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí. Tesis de Maestría en Historia Andina. Cali.

HARRIS, OLIVIA

1995 The coming of the white people': reflections on the mythologization of history. *Bulletin of Latin American Research* 14.1. Pergamon, London.

HOWARD-MALVERDE, ROSALEEN

1990 The speaking of history . "Willapaakushayki, or quechua ways of telling the past. *Research Paper* N° 21, Institute of Latin American Studies. London.

HUANCA, TOMÁS

1992 *El Yatiri en la Comunidad Aymara*. Centro Andino de Desarrollo Agropecuario. La Paz.

KENDON, ADAM

1992 The negotiation of context in face-to-face interaction. En: Duranti y Goodwin (eds.)

MacCORMACK, SABINE

1991 *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial*. Perú. Princeton.

MANNHEIM, BRUCE

1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*. Texas.

PLATT, TRISTAN

1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino: Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

PLATT, TRISTAN

1983 Conciencia andina y conciencia proletaria: qhuya runa y ayllu en el Norte de Potosí. *HISLA* 2, Lima.

PLATT, TRISTAN

1987 The andean soldiers of Christ: confraternity organization, the mass of the sun and regenerative warfare (XVIII-XX centuries). *Journal de la Société des Américanistes* 83. Paris

PLATT, TRISTAN

1988 Cultos milagrosos y chamanismo en el cristianismo surandino, Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana. *Actas del VIII Congreso de la Asociación de Historiadores Latinoamericanistas en Europa*. Szeged.

PLATT, TRISTAN

1992 Writing, Shamanism and Identity: voices from Abya-Yala. *History Workshop Journal* 34. Oxford University Press. Oxford.

PLATT, T.; BOUYASSE-CASSAGNE, T.; HARRIS, O.; SAIGNES, T.

(en prensa) *Qaraqara / Charka: Fuentes para el Estudio de una Confederación Aymara (siglos XV-XVII)*. CID-IFEA-HISBOL. La Paz.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA & EQUIPO THOA

1992 *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el Norte de Potosí*. Ediciones Aruwayiri. La Paz.

SALOMON, FRANK & URIOSTE, GEORGE

1991 *The Huarochiri Manuscripta Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Texas.

SOLÁ, DONALD

1969 *Cuzco Quechua Language Materials*. Cornell University, Ithaca.

NOTAS

- ¹ Algunas secciones de este texto fueron presentadas en: un coloquio sobre “Textualidad Andina”, organizado por el Centre for Latin American Cultural Studies (KCL) (ILAS), Londres 1991); la Segunda Conferencia Internacional de Etnohistoria (Coroico 1991): la conferencia sobre “Cosmología y Música en los Andes” (Internationales Institut für Traditionelle Musik, Berlin 1992); y, por último, la conferencia “Contexto” (1994) en la serie de coloquios organizados por el Departamento de Social Anthropology de la University of St. Andrews. Agradezco por sus comentarios a los demás participantes a estas reuniones, y a Andrés Guerrero su traducción del presente texto al castellano.
- ² Aquella era una entre toda una serie de visitas a otros sectores de Macha que se iniciaron con la permanencia de un año (junio 1970 a junio 1971) en la parroquia valluna de san Marcos de Miraflores, y durante tres meses en la puna cerca de Castilloma (junio a agosto 1971). Otras visitas cortas a Pumpuri fueron realizadas en 1982 y 1986.
- ³ José Luis Grosso de la Universidad del Valle (Cali), y Virginia Royer de Vericourt del Institut des Hantes Etudes de l’Amérique Latine (París) están preparando estudios sobre el culto a Pumpuri. La desaparición del caballo de Santiago es una característica del origen mítico del culto. Santiago se apareció en Pumpuri huyendo de los “diablos” de la gran montaña de Tankatanka (ver Grosso 1995).
- ⁴ Los migrantes bolivianos han organizado confraternidades consagradas al culto local del Tata Pumpuri en San Salvador de Jujuy, Argentina.
- ⁵ Grosso (1995) ha demostrado fehacientemente que el Tata Pumpuri es una formación compuesta, que incluye al santo patrón de los doctores, San Cosme, como también a San Bartolomé y a Santiago.
- ⁶ Además de “diablos” de variadas especies (**dyawlus**, **supay**, **sajras**, **tiyu-tiya**, **sanjus**, **lugaris**, **q’ara wawas**, etc.), el Mundo de Adentro comprende Chullpa e Inka, las raíces del Tata Pumpuri así como de otras montañas y torres y, por último, al Santo Espíritu que está por aparecer — hay quienes dicen que en el año 2000— para emprender una nueva edad, cuando el mundo de hoy día se invertirá. En cierto sentido, podemos decir que el Tata Pumpuri permanece de guardia para los creyentes en la época actual del Anticristo neoliberal (Platt 1988). Grosso (1995) advierte que la relación entre lo de afuera y lo de adentro se observa en la imagen del Tata Pumpuri, pues se dice que está constituida por un milagro hecho en una piedra, pero que luego fue recubierta con estuco y madera “por un pintor”, para que Santiago no se marche de Pumpuri. Por consiguiente, la fuerza del milagro está encubierta dentro de la imagen visible. Acertadamente, Grosso compara esta práctica con el encubrimiento de las huacas dentro de imágenes cristianas, lo que ya había sido denunciado en su tiempo por el Segundo Consejo de Lima, en 1567, y en 1773 por el Sínodo de Charcas.
- ⁷ Ludovico Bertonio, el lexicógrafo jesuita, traduce “arcabuz” por illapa, el nombre prehispánico del Trueno (Bertonio 1956 [1612], 1:66). En los tiempos prehispánicos los señores de Qaraqara acudían a la guerra en literas (**lampá**, o anda) portadas sobre hombros por sus vasallos, e iban provistos de hondas con las que echaban rayos, a la manera de Illapa (ver Platt, Bouyasse-Cassagne, Harris, Saignes (eds). En particular la Presentación de la Primera Parte, en prensa).
- ⁸ Ver Huanca (1989) para una descripción de la formación y de las prácticas lingüísticas de un chamán aymara.
- ⁹ El que los chamanes andinos puedan volar, bajo la forma de cóndores, halcones, vencejos y otros pájaros, es algo sabido desde los tiempos prehispánicos; ver Salomón y Urioste (1991: 88-89)

El finado Ignacio Mosques venía de la mitad Majasaya, del ayllu menor Wakhuata y ayllu mínimo (o Cabildo) Milluri; los territorios de Milluri se inician en la otra orilla del río y se los divide desde Liq'unipampa.

Desde esta frase entre comillas hasta la entrada del espíritu de la montaña, el texto se basa en una versión en español (Arica 1975) de mis notas redactadas en inglés al día siguiente del cabildo (en agosto 1971).

En otro Cabildo al que asistí en 1978, un chamán distinto convocó al Jurq'u con una campanilla de mano, como un monaguillo en la misa.

Kawiltu, del español, cabildo (= "concejo municipal"), se utiliza para designar un tipo de discurso dramático que llamo "sesión chamánica". El presente texto fue grabado en agosto de 1971 en Liq'unipampa, aldea del patrilineaje Carvajal. Se transcribió y tradujo con la ayuda de Santiago Carvajal y Wagner Oporto en días inmediatamente posteriores a la sesión. Quiero dejar sentado mi agradecimiento a Primitivo Nina, profesor asistente de idioma Quechua en la Universidad de St. Andrews, y a los estudiantes que siguieron el curso de especialización de Estudios Amerindios en Martinmas Term 1991, por sus estimulantes discusiones tanto del texto como de la traducción al inglés.

Ver Platt (1983) sobre la importancia del número doce en el Norte de Potosí, al cual se ofrecen libaciones como al "Padre Doce" (**tata chunkaiskayniyuj**). A lo que parece, el sistema duodecimal prehispánico convergió con expresiones cristianas como aquella de los "doce apóstoles". En este texto el número sagrado funciona como una expresión honorífica.

Nombre de una colina cercana.

waqaychay, proteger; + **-iri** (nominalizador Aymara de agente).

La pregunta se me ocurrió a raíz de una experiencia sucedida días antes. Habíamos ido Santiago y yo a Milluri, a constatar si era cierta la leyenda de que había un altar y una cruz de los "Santos de los Chullpa", ubicada dentro de una montaña cercana. Alcanzamos la boca de un socavón; repté dentro hasta llegar a una bifurcación: un camino corría hacia abajo, pero estaba taponado con montones de tierra; el otro salía hacia un sector distinto de la ladera de la montaña. Puesto que la pregunta quedó sin respuesta, le averigüé al Jurq'u.

En el Quechua del Norte de Potosí la acentuación de la sílaba final marca la pérdida del sufijo final, cuya identidad debe inferirse del contexto más amplio de la frase y del discurso. Cf. Cerrón-Palomino (1987) sobre el mismo proceso en el Quechua de Cochabamba. En el presente texto, el sufijo ausente es el designador de objeto **-ta**, a menos que se indique otra cosa.

Algunas modalidades de esta expresión derivan claramente del español sin pecado, epíteto de la Virgen María. Así, por ejemplo, en otro Cabildo que pude grabar a un Yachaj distinto en 1978, escuché **sin pikaru kunsiwira**, sin pecado concebida. Ver Solá (1969) en cuanto a la utilización de estas fórmulas de saludo en Chinchero (Cuzco): A. **Awmarya** (Ave María); B. **Simpikaru** (sin pecado). Debo, sin embargo, agradecer a Rory Hamilton la indicación de otra alternativa, derivada de la palabra pícaro, que se puede adaptar a la pronunciación de consonantes y la acentuación quechua de la misma manera que pecado: **pikaru**. Mi traducción se arriesga por una derivación de "¡hazte el pícaro, pues!" Y, de manera general, traduzco pikaru por pícaro. Quienes así lo deseen, pueden sustituir la palabra por "pecado", y hasta puede haber ocurrido una combinación de los dos sentidos: "pecador pícaro".

awir, del español, a ver.

Se refiere a Tristan, el antropólogo, **Wiraquchi** es el término usual para traducir gringo. Cf. también **kawalliru**, del español caballero.

pusarqamusaj: obsérvese la combinación del sufijo **-rqu-** (> **-rqa-** antes de **-mu-**) que indica la repentina salida de Jurq'u, con el cisllocativo **-mu-**, que indica su esperado retorno a la mesa altar. El objeto del verbo no es evidente; podría ser simplemente una respuesta o, quizás, una cumbre o virgen escogida.

Aquí, la sílaba acentuada indica la ausencia del sufijo final interrogativo **-chu**

istrilla nasimyintu fue explicado por los participantes como "nacido en la tempestad", lo que probablemente viene de la Estrella de Belén.

Para Santiago hay una sucesión de epítetos derivados del español: **médico, gloria, estrella, nacimiento, nuestro amo...**; "Padre S... Nuestro Amo", se refiere al Sol y, además, a la hostia cristiana: ver Platt (1987).

Obsérvese el indicador de contexto (frame indicator) **niwasunchus**, construido de **ni-** (**raíz**, = "decir") + **-wa-sun-** (direccional en 3ps> 1 ppl inclusivo) + **-chus** (dubitativo); referencia deíctica es al habla procedente desde fuera del contexto espacial inmediato. Aquí el propio Jurq'u se asocia a la congregación en contra del Tata Pumpuri, de quién se espera que revele a todos el misterio (incluyendo al Jurq'u). La

sesión exhibe un proceso permanente de desplazamientos entre diferentes marcos (frames) que pueden incluir lejanos participantes ubicados fuera de las situaciones de habla inmediata (como en este caso, el propio Tata Pumpuri). Ver Figura 1.

Bay, del español, ¡vaya!, es una interjección común del Quechua del Norte de Potosí.

Probablemente, la acentuación señala aquí la ausencia del marcador de discurso (discourse marker) **-taj**. Obsérvese que aquí el sufijo, en lugar de indicar la relación entre la frase donde sucede y aquellas que inmediatamente preceden o siguen (como es usual en este tipo de marcador), debe ser inferido por quien escucha a la luz de su comprensión del contexto más amplio, cuando con la acentuación se le advierte de esta ausencia. Compárese con el estudio de los marcadores de discurso que aparecen en la narrativa quechua de Huarochiri por S. Dedenbach-Salazar Sáenz (1994).

Una vez más, Santiago se centra en el contenido de la pregunta antes que en la forma en la que debería ser hecha, como le invita a hacerlo el Yachaj. El interludio está ocupado por los comentarios del Yachaj respecto a la naturaleza del discurso del Jurq'u, las obligaciones que éste impone al discurso humano, y las maneras convenientes para establecer un diálogo con él. Es solamente cuando se menciona su propia confusión (**mana ñuqanchij jinatajchu ...**) que Santiago capta experiencialmente las intenciones del Yachaj (**ratu a turwachikun...**), después de lo cual al fin se entabla el diálogo metalingüístico.

Obsérvese la incorporación del “¡ya está!” (español) como un complemento quechua; otra posible derivación sería del español ¡basta!

nipullawasunchij: aquí el indicador de marco **-wa-sun-chij** agrega al Yachaj al resto de la congregación humana, y excluye al Jurq'u y su discurso como algo externo al grupo.

La utilización de **-yku-** (>**-yka-** ante **-mu-**), que tiene un significado paradigmático de “entrar suavemente en un espacio cerrado”, se complementa con la utilización del **-rqu-** expansivo en **pasarqamusaj** (ver nota 21). Una vez más, hay imprecisión en cuanto al objeto de la acción.

El sujeto de **kuntistajtin** —del español, contestar, + **-jti-** (nominalizador de referencia distinta a la del verbo principal + **-n-** (3 ps del posesivo)— puede ser Gregorio: “si responde [Gregorio] ... “En **atintivasun** (raíz del español, atender), el indicador de marco **-wa-sun-**, una vez más, ubica el discurso del Jurq'u fuera de la comunidad humana de habla (que incluye al Yachaj).

Del Quechua **phinkiy**, “saltar” (explicado con la palabra española brincar). El sufijo aymara **-su-** (equivalente al Quechua **-rpu-**, ver notas 21 y 32) va precedido de una elisión de la vocal /i/, de acuerdo con la regla morfonémica aymara. Aunque la influencia del aymara es importante entre los quechua—hablantes de hoy (sin duda, el aymara fue el idioma primario de algunos de sus bisabuelos), las alternativas que escogen aquí pueden estar impulsadas por la preferencia quechua por la asonancia y la onomatopeya (con **nispa**, “diciendo”). Cf. Mannheim (1991).

Esta expresión clave revela la importancia de los sonidos asemánticos, los murmullos, como el trasfondo oral que sustenta la construcción de las intervenciones del Jurq'u. El silbido del aleteo del cóndor que llega ahoga este sostén sonoro.

awugaru, del español, abogado. El Jurq'u añade una palabra honorífica más a sus títulos, que señala su participación en la construcción de un discurso legal.

Obsérvese la manera cómo el Yachaj encauza el discurso por medio del cuál el Jurq'u le constituye (al mismo Yachaj) cómo una suerte de muchacho sirviente —tal vez un portero, o el empleado que conducen a los abogados en los juzgados.

El Yachaj ha decidido por Santiago cuál divinidad escoger, y pide al Jurq'u que “consulte a la virgen cabalmente” (**kawalta**, del español cabal + **-ta** (sufijo adverbial); pero ocurre que el Jurq'u ya tiene la respuesta. Esta demostración de acciones e intenciones independientes contribuye a establecer al Jurq'u como un actor totalmente independiente del Yachaj.

Aquí la acentuación indica una eliminación del sufijo final **-taj**.

Se trata de otro “vuelo chamánico” de destreza: luego de haber pedido a Santiago que formule otra vez su pregunta, el Jurq'u revela que durante su ausencia ya hizo la averiguación y expone la repuesta, como quien saca un conejo del sombrero.

En este discurso y en el que sigue, el Jurq'u invoca la combinación entre el Inka y el Rey de España, tan extendida en el Norte de Potosí, y distingue el período de la minería colonial del período pre-social de los Chullpa.

rumi t'ujyarishajta ruwasqanku: el efecto de la onomatopeya **t'ujyay**, estallar, es reforzado con el uso del inceptor **-ri-** y el sufijo que denota una acción continua **-sha-**; por así decir, la explosión **-t'uj!**—estaba en una situación perpetua de devenir (—ya).

Del español nada más: ejemplifica nuevamente la fuerte hispanización del Quechua que maneja el Jurq'u. Tal vez no un santo Chullpa; pero, de todas maneras, las minas locales albergan ogros como Wari, Satanás o Lucifer, **así como** otros duendes semi-colonizados pero todavía subversivos; Cf. Platt (1983) y nota 5. Aquí, el plural **wiraquchis** incluye a mi asistente Wagner Oporto, del pueblo valluno de Micani. Hace referencia a una vez en que, habiendo visitado la capilla de Pumpuri y en el camino de regreso, mi jeep tuvo una llanta pinchada. La tensión entre la causalidad y el azar surgió nuevamente especialmente por el hecho de que el vehículo parecía cojear, dado que tenía uno de sus resortes atado con una tirita de cuero de vaca. Lo que queríamos saber era por qué el pinchazo había ocurrido entonces y a nosotros. El concepto de **jucha**, que los primeros catequistas habían optado traducir por “pecado”, de manera más apropiada denota una falta de comportamiento o una falta por incumplimiento ritual. Se refiere al Tata Pumpuri. La acentuación final en winú señala la ausencia del sufijo interrogativo **-chu**. **kashaykichij**: la 2ª persona plural del imperativo (**-ykichij**) + **-sha-** (acción continua): lit. “estén teniendo un buen momento, un momento agradable”. El imperativo se vuelve aquí afirmativo (**-nki** reemplaza a **-yki**): lit. “Estás estando con corazón entero, con alma entera, ¿no?”. La frase fue contrastada por los participantes con el verbo **iskayriyay**, que literalmente significa “volverse dos”, o sea “estar indeciso”. Esta frase podría hacer referencia a una huaca de mina precristiana que había sido extraída por las autoridades católicas para su destrucción. Los “santuarios” son los sitios de los mayores milagros regionales; son objeto de grandes romerías. Se dice que hay Doce milagros, uno de los cuales es el propio Pumpuri. La persona del Inka y de los Reyes españoles están amalgamados en el Padre Rey, **tata ri**. En tanto que fundamento de la organización en mitades y de la civilización moderna temprana, el Padre Rey es puesto en contraste —como el Sol con la Luna— con el tiempo fecundo de la temprana civilización de la sociedad Chullpa. Aquí se le atribuye la incorporación del Chullpa en su Nuevo Ordenamiento, en tanto que fuente autorizada del antiguo poder sagrado. Tal como se encuentra en muchas otras partes de los Andes, la imagen de un tiempo antiguo de una plétórica fertilidad se combina con presión demográfica; compárese, por ejemplo, la época de Wallallu Qarwinchu en los relatos de comienzos del siglo XVII de Huarochiri, Salomón y Urioste (eds) (1991). Macha y Huarochiri también coinciden en que hubo una época todavía más antigua, aquella de las lumas (Macha; del español lomas) o de la Noche Ñamca y la Negra Ñamca (Huarochiri, Tutañamca y Yanañamca), caracterizada por una total oscuridad, antes de que salieran ya sea el Sol o la Luna. Los Chullpa representan a los antepasados presolares que siguen existiendo en el Mundo de Adentro (**ukhupacha**), así como los demás muertos paganos (**sajras**). Ciertos santuarios, como por ejemplo Tata Killakas, son completamente absorbidos por el Alto Dios (**altu dyus**); en cambio otros conservan una afiliación parcial (Pumpuri) o total (Tankatanka) con el Mundo de Adentro. Se dice que el Camino de los Muertos (**alma ñan**) que va hacia el Océano Occidental, (**la mar, mar qucha**) cruza el Chullpa Q'asa, el Paso de los Chullpa, un sitio arqueológico importante cerca del salar de Qharata, que media entre los pastos de la alta puna y las pampas agrícolas de la puna baja. Tanka-Tanka es una de las más altas cumbres de la Cordillera de los Frailes, de cuyos “diablos” Santiago llegó escapándose, según el mito de origen recogido por José Luis Grosso. El título de “Abuelo Doce Tanka” evoca una antigua huaca pagana que suscitó la paranoia sacerdotal en los siglos XVI y XVII. Se dice que su legendario tesoro yace bajo el monasterio franciscano llamado La Recoleta, en Sucre. La dimensión trinitaria se reitera en el hecho que Tanka-Tanka fija la frontera entre tres ayllus —Macha, K'ulta y Qaqachaka— según la Composición y Amojonamiento de Macha en 1646 (publicado en Platt 1982, anexo 1). El nombre se conserva en varios otros lugares en el Potosí y Chuquisaca modernos (comunicaciones de Verónica Cereceda y Olivia Harris). Los buenos cristianos, creyentes en el Jurq'u, pueden esperar la bendición de la buena suerte **chiqa**, “verdad, rectitud”. Se trata de una afirmación colectiva de la “competencia comunicativa” (communicative competence). Es una planta resinosa que se quema en ofrenda a las divinidades de la tierra. Añado “arriba”: los asentamientos y terrazas Chullpa (del período arqueológico de los señoríos aymaras incorporados al Tawantinsuyu) se encuentran por lo general en las cimas fortificadas de cerros. El “viento de los Chullpa” tiene estrecha vinculación con las feroces corrientes de aire que acosan a los viajeros de Lipez con tal violencia que con una ráfaga les congelan y desecan, tal como lo describe Cobo en el siglo XVII. Entonces, los músculos maxilares se tensan y fuerzan a sonreír, de tal manera que los próximos

viajeros se topan en su camino con una momia que sin duda (aunque ninguna fuente lo confirme) reclama a los pasantes sus correspondientes ofrendas. Lo que caracteriza a los vientos emitidos por los Chullpa es el poder de transmutar al estado de momias a los vivientes, a menos de que se las veneren y apacigüe. Ver en Cereceda (1993) un aporte al estudio de los vientos andinos.

⁶¹ **sanju** es un foso profundo donde la Gloria de Adentro (**ukhu pacha glurya**) ha golpeado como rayo; entonces, el lugar puede convertirse en objeto de adoración individual. También puede emitir un viento feroz y mortal.

⁶² Hoy en día en Macha **wak'as** son las rocas de aspecto humano que pueden tornarse vivas durante el período de intensa fertilidad inherente a la luna nueva y la llena.

⁶³ Es el viento que sopla desde el lugar de entierro de un feto abortado o una placenta sin bautizo. Desprovistos de la sal cristiana del bautizo, se vuelven “niños desnudos” (**q'ara wawa o q'ara uña**), o duendes (**twinti**), que matan a su madre: retorna al vientre a comer sangre y siguen devorando hasta consumir el corazón (**kurasun**).

⁶⁴ Explicado por “nos acurrucaremos y mantendremos nuestra cabeza pegada a las rodillas [para protegernos del viento] como una pelota de lana torcida (**murqu'u jina**)”. Se corre el peligro de que “te convertirías en una piedra parecida a una pelota de lana torcida” (**tukuwaj murqu'u rumi jina**).

⁶⁵ La modalidad más noble del sacrificio animal. Los delanteros guían las tropas de llamas en su largo recorrido hacia los valles distantes en busca de maíz.

⁶⁶ **kupiyarichinki**, del español, “copiar”. Una vez más, esta frase confirma la presencia de una jerga notarial en el discurso del Jurq'u-letrado.

⁶⁷ En Kendon (1992) se encontrará una discusión sobre los variados tipos de marco y submarco evocados por los hablantes en el proceso de negociar diferentes relaciones interactivas. Pero en el cabildo los recursos lingüísticos del Quechua, que pueden oírse en la oscuridad, reemplazan las maniobras visuales y gestuales mencionadas por Kendon.

⁶⁸ Sobre los enfoques andinos sobre la periodización del tiempo, ver Bouysse-Cassagne (1988), Platt (1988, 1992) y, más recientemente, Harris (1995).

⁶⁹ Véase, por ejemplo, las actividades del padre Hernán González de la Casa, cura de Macha, Toropalca y Quilaquila en los años 1570, en Platt, Bouysse-Cassagne, Harris, Saignes (eds), en prensa (Primera Parte, documento 1).

⁷⁰ Tanto el Yachaj como el Jurq'u emplean el sufijo **-sqa-**, que expresa el pasado narrativo (reportative past): señala la naturaleza indirecta de la evidencia sobre que se basan sus diferentes opiniones. Sin embargo, una vez expresada, una opinión puede ser rápidamente manejada como si fuera un hecho probado y se adoptará, y una forma verbal más aseverativa (p. ej. La expresión del Jurq'u **mana imapis kanchu ...**).

⁷¹ La palabra **lisinsya** puede ser empleada también para dirigirse a la mesa-altar, cuando se pide permiso para realizar libaciones: p. Ej. **misa lisinsyakiwan, ch'allarisun ...** “Mesa-altar, con su licencia libaremos...”.

⁷² El cóndor no sólo dice, en un cierto momento, **imatachus dijtawanqa** (“¿Me pregunto qué me dictará [sc. Tata Pumpuri]?”), sino que, en un texto no publicado aquí, hace referencia a Santiago como **dijtatur**, término técnico del vocabulario notarial del siglo XVI (González Echevarría 1991). Otras sugerentes palabras del Quechua moderno de Macha son *convenio* o *acuerdo*, utilizados para describir los tratos entre Pumpuri y sus devotos.