

PUTUTEROS

Oscar Olazábal Castillo
Carlos Olazábal Castillo
Miguel A. Del Alamo Eulate

PAÑA

Julio C. Chalco F.
Karina Pacheco M.
Darío Espinoza Massit
Patricia Olazábal C.
Manuel Zegarra D.
Raúl Carreño Collatupa
Ramiro Olazábal Gibaja

LLOQUE

Adam Herring
Rainer Hostnig
Naomi Harper
Daniela di Salvia
Odi Gonzales
Fredy Amílcar Roncalla
Tomás Soto Gibaja

Indice

- Repique	1
- Culto al Sol/Culto al Gobernante Vivo: Ollantaytambo y su señor, Inka Pachacuti Yupanki <i>Adam Herring</i>	2
- Don Hilario regresa en Todos Santos <i>Julio César Chalco Fernández</i>	4
- Apuntes sobre el turismo en Ollantaytambo	7
- Piel de oso <i>Karina Pacheco Medrano</i>	11
- Tradición oral quechua <i>Odi Gonzales</i>	13
- Merienda	14
- Arte rupestre inca en el Valle Sagrado <i>Rainer Hostnig</i>	15
- "Ahora están organizadas": La Asociación de Artesanas en Huilloq y la evolución de la posición social de sus mujeres <i>Naomi Harper</i>	20
- Ollantaytambo Desarrollo y Crecimiento, Que futuro nos espera <i>Patricia Olazábal C., Manuel Zegarra</i>	22
- El Runa en su contexto Socio-Productivo: El caso de los Ayllus de Willoq y Patacancha (Ollantaytambo) <i>Daniela di Salvia, Darío Espinoza Massit</i>	25
- Patrimonio Cultural: Deterioro y Pérdida como factor económico y de identidad <i>Raúl Carreño Collatupa</i>	28
- Recuerdos de Yucay <i>Fredy Amílcar Roncalla</i>	31
- Quechua: Patrimonio Nacional que debemos conservar y proteger <i>Tomás Soto Gibaja</i>	36
- La Coca en el Valle de Occobamba <i>Ramiro Olazábal Gibaja</i>	39

Repique

En las comunidades de Willoq, Patacancha, Kelkanka y Yanamayo, el ronco sonido del Pututu o Huaylla qepa, convoca a la comunidad a reunirse para realizar alguna labor comunal. Otras veces anuncia una fiesta o alguna otra actividad de la que debe enterarse la comunidad.

Algunas veces el Pututu se toca solitariamente, pero casi siempre son varios los que tocan el Pututu en forma sincronizada. El Varayoc o Alcalde Vara tiene a sus regidores, los pañas y los lloques, quienes además de su vara de mando portan el pututu, que cuando caminan, hacen sonar reiteradamente. Cuando se quiere rendir homenaje a alguien o cuando se llega a una casa y en señal de anuncio, se toca el pututu mas rápidamente, en una forma de dialogo entre los grupos de regidores, esta entonación es llamada repique.

Nuestro Pututu, repica y convoca a todos los interesados en la cultura andina en general y la cultura Ollantaytambo en particular, a fin de que todos en forma conjunta podamos llamar la atención sobre diversos aspectos del quehacer diario.

La cultura es un término muy amplio y se le aborda desde diversos aspectos. Para nosotros cultura es una forma de vida, esta nuestro pasado y en nuestro presente, como cimiento para desarrollar nuestro futuro. Esta en nuestros recuerdos y en nuestros sueños. Es la forma como nos comportamos con el medio ambiente y social. Una ciudad como el Cusco, tiene una larga tradición cultural. Las manifestaciones artísticas están a cada paso. El arte se puede tocar con las manos, no otra cosa es la maravillosa arquitectura hecha en piedra y barro que no desentona con el paisaje. El colorido de los trajes, la armonía de la música, el sabor de las viandas, el aroma de las flores, el trinar de los pájaros, el ulular del viento en las quebradas, el repiqueteo de la lluvia en los tejados y el rugido de los ríos, son parte de nuestro diario vivir.

Queremos que este Pututu ollantino, sirva para hacer resonar la cultura viva de un pueblo vigoroso, que va recreando su cultura día a día, resistiendo, como el granito de sus templos el embate de los tiempos.

Hacemos Pututu por estar inconformes con lo que tenemos y somos, para revelarnos contra la pasividad, para mantener y cambiar al mundo.

Mantener nuestra cultura, nuestras tradiciones, nuestras experiencias, nuestro amor por el ser humano. Cambiar las desigualdades, las injusticias, la opresión, la pasividad.

Desde Pututu queremos rescatar nuestros recuerdos, ser cronistas de una época de cambios, de la fugacidad de una estrella o de la permanencia de un Apu. Este Repique sirva para convocarlos a realizar un trabajo comunal.

Permítannos hacer sonar este Pututu, originario de lejanos mares, asentado en las cumbres de nieves perpetuas, con el fin de ir difundiendo esta cultura creada entre lágrimas y risas, entre cantos y plegarias, entre punas y valles.

Apu Pinkuylluna, chasquikuwayku.



Boletín PUTUTU

Horno Calle s/n Qosqoayllu - Ollantaytambo
email. pututucultural@gmail.com
www.pututu.blogspot.com



Culto al Sol/Culto al Gobernante Vivo: Ollantaytambo y su señor, Inka Pachakuti Yupanki

Adam Herring

El sitio arqueológico de Ollantaytambo es hoy más conocido por el Templo de los Seis Monolitos. Dedicado al Sol, este templo está situado en lo alto, sobre el pueblo de Ollantaytambo, en una extensión sureña del Cerro Bandolista. Labrados de riolita rojiza, los seis monolitos son lisos y pulidos; y reflejan la luz fuerte del Valle de Urubamba. Brillan como un faro y están visibles desde todas partes del valle. Como monumento al culto del estado inka, este templo revela la capacidad de la ideología religiosa a traducirse en la construcción monumental. Su edificación se inicia en la mitad del siglo XV, pero los Inkas no la llevaron a término. El edificio existe como pensamiento inacabado, una oportunidad para ver y contemplar la inteligencia de sus constructores.

Aunque sea impresionante el templo de los seis monolitos, este edificio sólo es una parte de la infraestructura del sitio Inka. Este incluyó sistemas de andenes y almacenes agrícolas, canales y acequias, muros y cuartos de guardia, casas monumentales, templos y recintos sagrados. La ideología que organizó el plano del sitio fue igualmente complicada. Los inkas tuvieron como seres sagrados a los astros del cielo y fenómenos meteorológicos, a quienes tuvieron una mas alta estima, tanto como a la tierra. También, el culto del estado inka reconoció ancestros humanos--líderes míticos e históricos de la dinastía inka; estos seres sagrados también dieron forma al sitio monumental de Ollantaytambo.

Ningún dios fue más importante a los inkas como el sol; ningún ancestro fue más importante a Ollantaytambo como el emperador Pachakuti Inka Yupanki. Este gobernante inka fundó Ollantaytambo como propiedad real en su reino durante una carrera exitosa militar y administrativa. Pachakuti estableció otras haciendas reales en el valle del Río Vilcanota/Urubamba: Pisac y Machu Picchu, entre otras. Cada uno de estos sitios explota la topografía de su lugar, sus planos enfatizan elementos naturales del paisaje Andino, incorporando vistas dramáticas que dejan boquiabierto al visitante. Los descendientes coloniales de Pachakuti recordaron que este emperador fue un gran arquitecto y planificador. Es posible que el interés constante por introducir en sus haciendas reales, la arquitectura monumental dentro del paisaje natural, refleje la mente osada de este gobernante.

Documentos administrativos del virreinato nos informan que Pachakuti--"temblor," o "el que reforma la tierra"--gobernó entre 1438 y 1471 como rey noveno de la dinastía inka. Las campañas militares de Pachakuti consolidaron el poder inkaico alrededor del Cusco, y ampliaron enormemente su ámbito territorial en los

Andes. Estas conquistas elevaron el estado inka desde poder regional hasta imperio andino. Pachakuti también estableció reformas administrativas y religiosas, reorganizando y trasformando la sociedad inka. Como planificador, Pachakuti racionalizó la ciudad del Cusco, construyendo calles rectas y anchas. También a Pachakuti se le atribuye la reafirmación del culto estatal inka al sol. Como parte de su campaña de reorganización urbanística del Cusco, Pachakuti agrandó el Koricancha, el templo madre del estado dedicado al sol.

Muchos especialistas académicos comprenden a Pachakuti como un personaje mítico. Esta interpretación pone a Pachakuti como producto imaginativo de tendencias históricas, religiosas y sociales del ascenso imperial del estado inka. Sea protagonista histórico concreto o personificación mítica del estado, Pachakuti Inka Yupanki y sus reliquias comandaban la reverencia de la jerarquía Inka. En la memoria de los descendientes de Pachakuti, este rey perduraba como fundador y señor de una parentela noble inka, o panaqa. La panaqa de



Pachakuti--que se llamaba Hatun Panaqa o Ñaca Panaqa. Esta y las otras nueve panaqas eran las estructuras básicas de organización social y privilegio político entre la élite inka. Las panaqas fueron fundadas por los reyes inkas. Al subir al trono real, el nuevo líder establecía una nueva panaqa. Cada panaqa fue un organismo social bien complejo, consistía en toda la descendencia familiar con sus criados y servidores, consejeros y sacerdotes. La panaqa soportaba y cultivaba la memoria y prestigio del inka. El inka se ocupaba de cuidar los derechos políticos de su panaqa. El garantizaba el acceso a las tierras, agua y tributo que mantenía la Panaqa. El inka cumplió estos deberes en vida como también después de su muerte física.

Así como Pachakuti era terrateniente de numerosas propiedades, de la misma manera tuvo varias manifestaciones físicas. Como rey inka--o Sapa Inka, "Inka único," "Lider sin igual"--Pachakuti tuvo un espíritu vital de múltiples aspectos. Su esencia existía en su cuerpo propio, pero ya residía en reliquias, imágenes y otros objetos materiales. Vivía entre sus sirvientes y descendientes en forma de momia (mallki), de "dobles" u "objetos-gemelos" (Wawki), y de otros objetos que encarnaban su esencia espiritual. El gemelo principal de Pachakuti era una estatua de oro del dios de trueno, llamado Chuki Illa o Inti Illapa. Esta estatua tradicionalmente moraba en un templo del actual San Blas en el Cusco, o en un edificio monumental junto a la actual Plaza de Armas de Cusco. Como no fue muy grande, esta efigie era muy portátil; viajaba a asistir a ceremonias por todas partes del imperio inka. Pachakuti tuvo otras representaciones. Estos eran fabricados de las

guardaba las tierras y propiedades del Pachakuti, y continuaba cuidando los intereses de su panaqa en los asuntos del estado inka. Después de la llegada de los Españoles, los descendientes de Pachakuti escondieron su mallki de los oficiales reales; la momia de Pachakuti fue descubierta sólo en 1559 por Polo de Ondegardo, corregidor del Cusco.

Como persona viva, objeto-gemelo, o momia, Pachakuti habitaba en Ollantaytambo todo el año, antes y después de su muerte. Sus reliquias se relacionaban con otros objetos sagrados y seres o instrumentos sagrados identificados con la dinastía inka, la panaqa, o el sitio local mismo. La población del sitio aumentaba o bajaba con la llegada o salida de la panaqa, que circulaba entre el Cusco y las propiedades reales establecidas durante el reino de Pachakuti. Como hacienda real, Ollantaytambo fue mantenida por comunidades de servidores que vivían en el sitio todo el año. Estos servidores permanentes--yanakonas--trabajaban como agricultores y chacareros, pero también como artesanos y albañiles. Documentos coloniales afirman que después de conquistar el área de Titicaca, Pachakuti reubicó una comunidad Qolla de esta región a Ollantaytambo. Aquí, los Qollas trabajaban como mamposteros, fabricando edificios monumentales por orden de su vencedor. Pachakuti siempre estaba en su residencia, paseando con sus criados entre las tierras, casas y templos del sitio.

Un sector del sitio tuvo relevancia en particular al culto del fundador Pachakuti, el Incamisana, ubicado al norte del entrada a la zona arqueológica, entre el Río Patacancha y el acantilado del Cerro Bandolista. Aquí, la momia de Pachakuti estaba guardada en un jardín sagrado, un templo al aire libre. En el Incamisana, Pachakuti daba su sanción al uso del sitio, aprobando la explotación de sus recursos ecológicos.

Ubicado contra la pared del acantilado, el sector Incamisana consiste en tierra aluvial. Esta zona está protegida de los vientos del valle principal. Acequias traen agua del río a sus fuentes y andenes bajos. Estos andenes están bordeados de caminitos o pasillos que conectan dieciséis fuentes de agua. En medio del sector se encuentra una roca sagrada: como "piedra-imagen," su forma imita la silueta de las montañas ubicadas al norte del sitio. En la parte norte del sector se encuentran restos de casas pequeñas de piedra bien labrada: estas eran moradas y recintos sagrados. La pared del acantilado está labrada con canales de agua, gnomones, y nichos. Un gran peñasco al sur del área se extiende del acantilado: consiste en roca porfirítica de color verde botella. Aquí los incas insertaron bordes rectos y nichos rectangulares, puliendo la superficie de la roca hasta darla brillo de espejo.



Explanada de Incamisana

partes mudadas de su cuerpo: uñas, piel, pelo. Estas estatuas también eran portátiles, y circulaban por el imperio como manifestaciones verdaderas--dobles o suplentes--del Rey. Después de la muerte física del rey, su espíritu sobrevivía en su momia/mallki, esta momia

El sector Incamisana se relaciona a otros complejos semejantes en la región del Cusco. El monumento denominado "La Piedra Cansada" del parque arqueológico de Sacsayhuaman incluye muchos elementos parecidos al Incamisana. Otra comparación se encuentra al sitio de Inkilltambo, un complejo cerca del Cusco colocado junto a la quebrada de Thanpumach'ay, y sujeto de la monografía de Germán Zecenarro Benavente. Y hay otras, en todos, los inkas alteraron peñascos o rocas vivas monumentales con vistas a ríos, acequias y campos agrícolas. En estos peñascos los inkas labraron nichos, pedestales, escaleras u otras formas cuadradas. Con estos conjuntos, los inkas crearon paisajes sagrados que unificaron el mundo geológico con la agricultura y sociedad.

En un lugar sagrado como el Incamisana, las tierras agrícolas eran dedicadas al cultivo de maíz o coca. Estas chacras eran funcionales pero también ceremoniales. Los ancestros guardaban estas tierras, mirando las chacras desde una posición elevada. Presidiendo el campo, el inka daba su permiso para ser cultivado. Esta práctica se refleja en comunidades tradicionales andinas, en donde las chacras están guardadas por huancas, o "guardianes." Estos seres--muchas veces rocas o piedras grandes--están entendidos como los petrificados ancestros patrimoniales de la comunidad. Una porción de la cosecha del campo es guardada y sirve para la manutención del antepasado, a quien se le da comida y respecto. El antepasado garantiza el uso de la chacra a la comunidad; a cambio, él es alimentado por esfuerzos comunales. A la vez, la comunidad cultiva la tierra y la memoria ancestral.

El peñasco grande del Incamisana se puede considerar como una de las tallas más elegantes del mundo Inka. Consiste en múltiples nichos y elementos rectangulares de nichos no terminados. Las formas rectilíneas se repiten por la superficie de la pared rocosa, como una resonancia de formas en piedra. Así la roca tallada no

existe como elemento innoble o inerte. La roca cambia, respira, viva. El nicho principal está orientado al este-noreste, frente al sol naciente.

De este pedestal elevado, el ser sagrado de Pachakuti miraba al sol joven del día, su patrón sobrenatural. Y en cambio, el nicho dio a la momia una vista del escenario de las chacras, un panorama de diligencia agrícola y ritual. La momia se sentaba dentro de la forma irregular del peñasco, pero ya enmarcado en la forma rectangular del nicho cuadrado. Elevado sobre las chacras, el ancestro/fundador/guardián estaba definido como presencia que vio y estaba visto.

Referencias:

Sobre la historia de Pachacuti Inka Yupanki, véase la obra de Maria Rostworowski de Diez Canseco, *Historia del Tawantinsuyu* (Lima, 1988).

Sobre los propiedades reales de Pachakuti Inka Yupanki, véase John Howland Rowe, "Machu Picchu a la luz de documentos de siglo XVI," *Histórica* 14(1): 139-54.

Sobre el planeamiento y arquitectura de haciendas reales inkas, véase Susan Niles, *The Shape of Inca History: Narrative and Architecture in an Andean Empire* (Iowa City: University of Iowa Press, 1999).

Sobre el planeamiento y arquitectura de Ollantaytambo, véase Jean-Pierre Protzen, *Inca Architecture and Construction at Ollantaytambo* (Oxford: Oxford University Press, 1993), y en traducción española.

Sobre la historia de Ollantaytambo colonial, véase Luis Miguel Glave y María Isabel Remy, *Estructura agraria y vida rural en una región andina: Ollantaytambo entre los siglos XVI-XIX* (Cusco: Archivos de Historia Andina 3. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1983).

Sobre la arqueología de Ollantaytambo, véase las publicaciones de Arminda Gibaja Oviedo, e.g. "Excavaciones en Ollantaytambo, Cusco," *Gaceta Arqueológica Andina* 3(9): 4-5.

Sobre los conjuntos monumentales de la Quebrada Thanpumach'ay, véase Germán Zecenarro Benavente, *Arquitectura arqueológica en la Quebrada de Thanpumach'ay* (Cusco: Municipalidad del Cusco, 2001).

Sobre los ancestros en la tradición Andina, véase Frank Salomon, "The Beautiful Grandparents: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as seen through Colonial Records," in *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*, ed. T. Dillehay (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1995), pp. 331-353.

Sobre los objetos gemelos del rey inka, véase Maarten Van der Guchte, "Sculpture and the concept of the double meaning among the Inca Kings," *RES* 29/30 (1996): 256-69.



Piedras labradas en Incamisana



Don Hilario regresa en Todos Santos

Julio César Chalco Fernández

Una mañana de noviembre papá me llevó a la vieja estación del tren de Sicuani donde la gente agolpada y con las miradas clavadas en la entrada había alfombrado de mantas negras el piso de cemento. Todas las mantas llevaban sobre sí cantidades simétricas de frutas, granos multiformes, platos tradicionales y panes de formas exquisitas.

- ¿Qué es lo que hacen papá? – le pregunté algo intrigado.

- Esperan a sus muertos – me susurró ceremonioso mientras yo veía fascinado aquel espectáculo de colores y olores. La gente, que en su mayoría eran campesinos, reconoció a papá y le ofrecieron bocanadas de aguardiente que él recibía ceremonioso, mientras que a mí me llenaban de frutas, panes en forma de monedas y trozos de bizcochuelos.

- Si no les aceptas, se ofenden – me explicaba él, algo nervioso, cuando notó mi mirada inquisidora por la exagerada cantidad de alcohol que estaba bebiendo.

Fue aquella lejana vez donde papá me enseñó la importancia de esta celebración para la gente de mi región y que tiene mucho que ver con dos fiestas populares, de origen católico, que conforman una rara alquimia sincrética, mágico-religiosa en la zona andina del Perú: el Día de Todos los Santos y el Día de los Fieles Difuntos que se realizan el 1 y 2 de noviembre respectivamente.

El Día de Todos los Santos se instituyó y extendió a toda la iglesia católica, en honor a todos los santos conocidos y desconocidos, gracias al papa Urbano IV (siglo IX), para que los católicos compensasen alguna falta a las fiestas ya institucionalizadas durante el año. Pero en realidad esta fiesta es un poco más añeja, ya que su consagración data del siglo VIII, cuando el papa Gregorio III hace construir una capilla en honor a Todos los Santos e institucionaliza su aniversario para el 1 de noviembre. Pero ¿por qué elegir ese día? Se me ocurre pensar que fue para contrarrestar la festividad de Halloween (Día de las Brujas) que se celebra un día antes: 31 de octubre, aunque no tengo datos que corroboren esto, y además parece ser que esta última es posterior a la celebración católica. Por otra parte (y esto suena mucho más creíble) también puede estar relacionado con el ritual pagano de Samhain, el Día Céltico del Banquete de los Muertos que aún se realiza en Europa.

Llegados a América, los españoles se encontraron con que los aztecas, mayas y otros grupos ya celebraban a sus muertos desde aproximadamente 3000 años antes de su llegada. El Día de los Muertos, especialmente en los aztecas, estaba programado al inicio del noveno mes del calendario azteca, es decir a inicios de agosto y estaba presidido por el dios Mictecacihuatl (La Dama de la Muerte o La Catrina). Naturalmente los españoles se sintieron horrorizados por semejante celebración, que duraba todo un mes, y movieron las fechas de la

celebración para hacerla coincidir con la celebración cristiana del Día de los Fieles Difuntos. Ahora dicha fiesta es la más grande que se celebra en México.

En el caso peruano existe un curioso antecedente narrado por Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) en una de sus crónicas que dice lo siguiente: *"Aya quiere decir difunto, es la fiesta de los difuntos (ayar macay quilla, "mes de los difuntos" en el antiguo Perú), en este mes sacan los difuntos de sus bóvedas que llaman pucullo, y le dan de comer y beber, y le visten de sus vestidos ricos, y le ponen plumas en la cabeza, y cantan y danzan con ellos, y le ponen unas andas y andan con ellas en casa en casa y por las calles y por la plaza, y después tornan a meterlos en sus pucullos dándole sus comidas y vajilla, al principal de plata y de oro, y al pobre de barro; y le dan sus carneros y ropa y los entierran con ellas y gastan en esta fiesta muy mucho."* Esto demostraría, desde el punto de vista histórico, que dicha celebración no estaba ajena a nuestros antepasados. Seguramente, al igual que con los centroamericanos, los españoles también se sintieron



espantados con semejante ritual e igualmente acomodaron las fechas y la forma de ritualizar el evento.

Hoy en día ya no paseamos por las calles a nuestros muertos momificados, ni los depositamos en pucullos, ni gastamos en la ropa que deberían utilizar estos. La fiesta es mucho más compleja de lo que muchos imaginan y más mágica de lo que yo mismo pensaba.

En la época en que papá estaba con nosotros la fiesta de Todos los Santos y los Fieles Difuntos significaba, en nuestro caso, ver la festividad desde la otra orilla, desde el lado de los "sin muertos". Es decir cumplíamos solo algunas fases del ritual, menos la de recibir al muerto en la estación y tender su mesada en el cementerio. Todo cambió el día en que el muy pillo de papá decidiera dejarnos y cargarnos con semejante responsabilidad: la de amasarle sus panes, recibirlo con honores en la estación y tenderle su mesada en el cementerio como dios manda.

Y es que algunas semanas antes de la llegada de nuestros muertos necesitamos agenciamos de los mejores granos de trigo para preparar el pan y las chutas, y de maíz para los maicillos. El día fijado para la preparación las colas son interminables en los hornos de leña que hay en nuestra ciudad. En esta etapa cada miembro de la familia amasa el pan sobre una descomunal mesa y amolda panes, wawas, caballitos, cuculis y más panes. Cuando el pan está en pleno horneado, los más jóvenes, nos dedicamos a batir los huevos con mandioca para los bizcochuelos, mientras mamá y alguna tía, que nunca falta, amasan la harina de maíz para los maicillos. La actividad termina normalmente de madrugada y tenemos que abandonar el horno, impregnados de un fuerte aroma a pan y cargados de canastas de carrizo que pesan una barbaridad. Días antes del primer día de noviembre, mamá se dirige al Mercado Central y regresa en un triciclo cargada de granos de maíz, habas, trigo y cebada; semillas de papa, ñoño, oca y olluco. Todo ello servirá para la mesada de don Hilario.

Recuerdo que el primer día de noviembre, cuando papá ya no estaba, preparamos una comida especial y nos agenciamos de algunos panes, bizcochuelos, frutas y semillas, y nos dirigimos a la estación de Sicuani para esperar a papá, que llegaba en el tren del medio día, y llevarlo a casa para celebrar su llegada en la noche (supe de esto la lejana vez en que papá me llevó a la estación). Cuando llegamos solo hallamos a un par de familias de campesinos nostálgicos que, al igual que nosotros, venían a recibir sus difuntos. Fue hasta aquella remota mañana donde caímos en la cuenta de que el tren del medio día ya no paraba en nuestra ciudad y que la vieja estación había cerrado hacía mucho tiempo; quizá por culpa de la modernidad. El tren del medio día pasó sin posibilidad de parar y en su interior solo pudimos ver algunos rostros emblanquecidos y fantasmales, que nos miraban curiosos mientras nos disparaban con su odioso flash. Ninguno era papá.

Algo derrotados, regresamos a casa y velamos el recuerdo de papá durante esa noche. Al día siguiente (2 de noviembre), renovados nuevamente nos dirigimos al cementerio de San Felipe. Allí al pie de su lápida, que usamos como mesa improvisada, tendimos una descomunal manta negra, como la costumbre lo ordenaba, y acomodamos simétricamente puñados de granos, semillas, frutas y panes. Todas estas cosas las distribuimos en un orden significativo: Las wawas, caballitos y cuculis los colocamos en la cabecera junto a las cebollas en flor y las coronas. Seguidamente, casi al medio de la mesada, colocamos las frutas y los dulces que le gustaban a papá. Finalmente, casi al pie, situamos en puñados las semillas y granos.

El día dos de noviembre todos los “con muertos” celebramos en el cementerio junto al difunto hasta al atardecer, entre música, cerveza, chicha, aguardiente y abundante comida. Durante el ritual dedicado a papá toda la gente que lo quiso se acercaba y soltaba alguno que otro rezo. Nosotros agradecíamos el gesto con vasos de cerveza, aguardiente y platos de comida. En esta ocasión nunca faltan los “rezadores profesionales”, con pinta de ekekos, que pululan por el cementerio. Muchas familias

se disputan, incluso con violencia, los favores de dichos personajes que rezan sus oraciones entre mascullos, gritillos y chorros de agua bendita, y cargan con casi todo lo que hay en las mesadas.

Fue hasta la muerte de papá que entendí el verdadero significado de las mesadas y la importancia que estas suponen para el difunto. Mamá me lo contó y nunca más lo he olvidado.

- No entiendo para qué colocar tanta tontería sobre la tumba de papá, si él no disfrutará de todo eso – le dije con cierto fastidio a mamá.

- Aún no entiendes el significado – contestaba con mucha calma, mientras me invitaba a sentarnos al costado de la tumba de papá.

- Si llegas de un largo viaje ¿cómo te gustaría que te recibiéramos? – preguntó mirándome fijamente a los ojos.

- Me gustaría que se alegrasen – contesté apresurado.

- Seguramente pedirías que cocine tu plato favorito ¿No es así? – contraatacó mamá.

- Sí – respondí – pero ¿qué tiene que ver eso con papá? Él ya está muerto – dije.

- Eso no significa que no pueda visitarnos – respondía sin inmutarse – Ahora llega de visita, como los demás difuntos. Entonces hay que preparar su llegada, pero mucho más importante es su ida. He allí la verdadera razón de esta mesada.

- No entiendo la última parte – dije.

- Don Hilario nos acompaña hoy, pero tiene que irse al atardecer, antes de que anochezca – explicaba – Se irá nuevamente por un año y para eso debe provisionarse de comida y tomará la que está en la mesada. Pero como no puede llevar tanto en sus espaldas, tú le hiciste un caballito fuerte que trasladará lo que no pueda cargar. Pero no puede irse solo, alguien tiene que acompañarle en su camino. Nosotros no podemos hacerlo, porque no pertenecemos al mundo de los muertos, pero las wawas sí lo pueden hacer por nosotros. Las cuculis, que con tanto afán amasaron aquella noche, cantarán durante su camino ¿Aún sigues creyendo que no tiene sentido? – concluyó.

No supe qué contestar a mamá. Estaba tan avergonzado por lo que había dicho. Solo se me ocurrió acercarme más a la tumba de papá y devolverle el libro de “Songoku”, que guardaba en la mochila, para que lo pueda leer por mí durante su regreso a ese mundo.

Desde esa vez hemos intentado repetir esta bella tradición que la gente de mi pueblo aún conserva. Muchos creen que el verdadero enemigo de este ritual mágico-religioso es la modernidad. No estoy de acuerdo. No creo que lo uno con lo otro se contrapongan. Así las lápidas sean cápsulas espaciales y ya no hayan cementerios distritales o la comida sea comprimida; nuestros muertos seguirán visitándonos para provisionarse de nuestro recuerdo. El olvido y no la modernidad, es su más grande enemigo.

Cusco, agosto de 2011

Bibliografía

Guamán Poma de Ayala, F. (2007 [1610-1615]). *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
Ramos, L. (1998). *Culturas clásicas prehispánicas: Las raíces de la América indígena*. Madrid: Anaya.



APUNTES SOBRE EL TURISMO EN OLLANTAYTAMBO



Las mas antiguas referencias de viajeros sobre Ollantaytambo, nos muestran a un pueblo pequeño y empobrecido, donde no habían lugares adecuados para alojarse. Algunos buscaron cobijo en las casas haciendas de Compone y Mascabamba, mientras que otros lo hicieron en la antigua escuela o en la casa del gobernador. Cuando Hiran Bingham estableció su base de operaciones en el pueblo, alquiló la casa del señor Zamora detrás de la iglesia y realizó varias refacciones a fin de poder habitarla.

Por supuesto que en esa época, aparte de los ocasionales viajeros extranjeros o nacionales, los que pernoctaban en Ollantaytambo eran comerciantes que estaban de paso al Cusco desde Occobamba o Quillabamba y utilizaban como alojamiento alguna casa o el tambo huasi, ubicado en la plaza de armas.

En el año 1928, en la estación del ferrocarril, don Teófilo Lastarria construyó el Hotel Santa Rosa, ubicado en el predio de ese nombre. Su principal fuente de ingresos era el servicio de restaurante y bar, donde atendía a los viajeros que utilizaban el tren y tenían que almorzar en Ollantaytambo. Durante el año, el hotel era utilizado muy esporádicamente, salvo entre los meses de enero a marzo, cuando familias cusqueñas iban a pasar sus vacaciones. Años después, algunos arqueólogos utilizaron sus servicios, mientras realizaban sus investigaciones en la zona.

A principios de los años 60 del siglo pasado, este hotel fue cerrado y al no haber ningún local de hospedaje en el

pueblo, el señor José Centeno Gibaja, habilitó algunas habitaciones en la Casa Horno de Patacalles, donde se hospedaban los pocos turistas que se animaban a quedarse en el pueblo.

En el año 1963, la Corporación de Reconstrucción y Fomento del Cusco (CRIF) construyó un Albergue Turístico de seis camas en la carretera que va a la estación del ferrocarril, sin embargo nunca llegó a funcionar plenamente, por problemas en la administración. Mas adelante sus instalaciones sirvieron como local al Concejo Municipal, a la Posta Médica y finalmente se reconstruyó como un Centro de Salud.

A fines de los años 60 y cuando había un mayor flujo de turistas, don Raúl Yábar Carazas, instaló en su domicilio de Horno Calle, el Hostal Tambo, donde en 5 habitaciones acoge a diversos visitantes y es el primero en ofrecer el servicio de cabalgatas, lo cual le ha merecido figurar en diversas guías norteamericanas y europeas.

A mediados de los años 70, dos parejas de norteamericanos reabrieron el Hotel Santa Rosa como un hospedaje para mochileros y luego lo transformaron en un lugar mucho mas hospitalario con el nombre de El Albergue, donde se alojan muchos intelectuales extranjeros, quienes reciben la asesoría de sus dueños. Por esos mismos años entra en funcionamiento el Restaurante Alcázar, el primero para turistas y que también ofrecía alojamiento.

Años mas adelante se construyeron los hoteles Pakaritampu y El Sauce, este último en el espacio



ocupado por el Alcázar, ambos de tres estrellas y los primeros de su categoría. Por los años 90 es que empiezan a construirse numerosos hostales y algunos hoteles con una buena infraestructura. En el año 2006 en Ollantaytambo funcionaban 35 establecimientos de hospedaje, de los cuales 2 eran de 3 estrellas, 1 de 2 y 1 de una estrella, siendo la mayor parte, 31 establecimientos, los que no tenían clasificación. En conjunto ofrecían 634 camas.

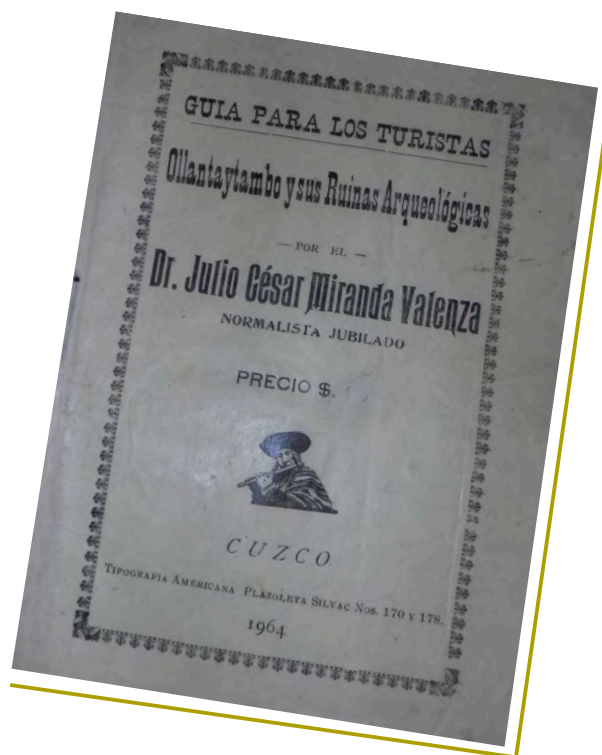
La afluencia de turistas quienes se quedan a pernoctar en Ollantaytambo, motivó la apertura de numerosos restaurantes, los cuales ofrecen comida variada, principalmente una mezcla de comida internacional con sabores locales, siendo el principal plato el de las pizzas. Hay muy pocos donde se sirve platos tradicionales.

Los restaurantes y hoteles, emplean en buena parte personal local, lo cual redundo en el dinamismo de la economía, sin embargo la mayor parte de los insumos que utilizan en los restaurantes y en la implementación de los hoteles son adquiridos en el Cusco.

El transporte de los turistas se realiza mediante una gran cantidad de buses, muy pocos de los cuales son de propiedad de ollantinos, los que están asociados a diversas agencias de turismo, sin embargo el visitante también puede hacer uso de las innumerables combis con las que se hace el servicio de transporte hasta Urubamba, donde se tiene que tomar otro vehículo para el Cusco, por cuanto el servicio en forma directa hasta el Cusco es restringido. El establecimiento de Ollantaytambo como estación principal para la salida y llegada del tren a Machu Picchu, origina un caos vehicular en el pueblo, por no contarse con espacios suficientes como para el estacionamiento de los vehículos.

Por los años 60 el flujo turístico era muy pequeño. Estos llegaban a Ollantaytambo en automóviles los días domingo, martes y jueves por la tarde. Muy pocos arribaban por tren. Algunos niños fungían de guías a los que no venían acompañados por uno y así se ganaban algunas propinas. En el año 1970, por iniciativa de uno de los directores del Colegio, se les capacitó en algo de historia del pueblo para que así pudieran tener mayores conocimientos que transmitir a los visitantes.

En relación a las guías de turismo que se refieren a Ollantaytambo, una de las mas antiguas es la publicada en 1924 por el doctor José Gabriel Cosío con el título de “El Cuzco histórico y monumental”, donde incluye 5 paginas sobre Ollantaytambo y señala que “Estas fortalezas, de fama universal, están en el pueblo de su nombre y sobre la línea del ferrocarril a Santa Ana. Están a sesenta y cinco kilómetros del Cuzco, y se puede ir y regresar el mismo día tomando el tren que sale dos veces a la semana (jueves y domingo, a horas 7 am).” En esa paginas hace una muy breve reseña de la fortaleza, de las colcas de Pinkuylluna (escuelas o prisiones), de la población, las canteras de Kachikata, las piedras cansadas, el Baño de la Ñusta y de



Inca Pintay. Mas adelante, en 1958 Victor Von Hagen, publica “Sacsayhuamán, Ollantaytambo and Pisac”, y en ese mismo año Humberto Vidal Unda, en su “Visión del Cuzco”, se refiere sucintamente a Ollantaytambo.

La publicación de guías que tratan exclusivamente sobre Ollantaytambo se inició en el año 1964, cuando el profesor jubilado y residente en Ollantaytambo, Julio César Miranda Valenza, saca a luz su “Guia para los turistas. Ollantaytambo y sus Ruinas Arqueológicas” (Tipografía Americana - Cuzco), donde en 34 paginas describe en forma somera partes del pueblo, la fortaleza, Pumamarca, las canteras, el drama Ollantay, así como lo que el llama “la enfermería”, que son las construcciones aledañas a Pillcohuasi. En un apartado titulado “La condición actual de la población”, señala que “Ollantaytambo a pesar de ser hija predilecta y heredera de la gran ciudad arqueológica del Cuzco, se encuentra hoy en completo abandono por el gobierno y los poderes del Estado. Sus habitantes se encuentran dominados y explotados por los latifundistas que son dueños de casi la totalidad de extensión territorial”.

Si bien, no es precisamente una guía de turismo, la “Monografía de Ollantaytambo” del profesor Valentín Martínez, publicada en 1971, llenó un vacío de información sobre este pueblo histórico. En la parte histórica, describe los principales monumentos arqueológicos. La mayor parte de las ventas del libro se hicieron a los turistas y fue fuente de aprendizaje para algunos niños que se dedicaban a guiar turistas en la fortaleza.

En 1988, como una separata de su “Historia del Cusco Incaico”, Víctor Angles publicó “El Parque Arqueológico de Ollantaytambo”, donde describe el pueblo, así como Pumamarca y también trata del Drama Ollantay.

En el año 1995 sale a circulación “El Parque Arqueológico de Ollantaytambo”, escrito por Grimaldo Flores Solis, donde también hace una descripción e interpretación de los restos arqueológicos mas conocidos del pueblo. El libro que mas ha influido sobre el conocimiento de Ollantaytambo en el medio de los guías de turismo, quienes lo usan como una “Biblia” en sus explicaciones a los turistas, es el escrito por los hermanos Fernando y Edgar Elorrieta “Cusco y el Valle Sagrado de los Incas”, el cual es un resumen de sus libros “La gran pirámide de Pacaritanpu. Entes y campos de poder en los Andes” (1992) y “El Valle Sagrado de los Incas” (1996). En este libro, donde en base a investigación bibliográfica y etnológica, se plantea la tesis que Ollantaytambo tiene la forma de un maíz y también de un árbol, al cual le llaman el árbol sagrado, el Pacaritanpu o el lugar de origen mítico de los incas, una de cuyas partes sería la “pirámide” conformada por los andenes de Compone, donde estarían las ventanas de donde salieron los incas fundadores del imperio. Igualmente señalan, con algo de imaginación, que algunas construcciones tendrían la forma de una llama, de un puma y finalmente un rostro esculpido en las rocas del cerro Pincuylluna, el cual representaría al dios Tunupa.

Estas controversiales afirmaciones, son las mas difundidas entre los pobladores y, por supuesto, entre los guías turísticos, quienes premunidos del libro en mención, explican las diversas formas que se muestran. Este libro, tal vez el de mayor demanda entre los turistas, ha creado una nueva forma de ver a Ollantaytambo, así como, probablemente, en los primeros años del siglo XX se impuso algunos nombres como Baño de la Ñusta y Templo del Sol, ahora se habla de la pirámide y de Tunupa.

En marzo de 1980, en Ollantaytambo se realizó el I Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica con asistencia de delegaciones de diversas partes del mundo, ahí se forma el Consejo Indio Sudamericano y en dicha ocasión se nombró a Ollantaytambo como la “Capital Mundial de la Indianidad” y se le dota de un escudo con reminiscencias andinas. Desde esa fecha, en la propaganda turística se menciona dicho titulo a los que se han agregado, “Ciudad inka viviente” y “puerta a la maravilla del mundo Machu Picchu”. El titulo de Ciudad Inka Viviente, es la que mas se ha posicionado en la mente de los Ollantinos, quienes se sienten identificados con este y se incluye en casi todas los afiches que se elaboran con ocasión de las fiestas patronales del pueblo.

Desde los años 60 del siglo pasado y por iniciativa de los docentes de la escuela primaria y luego de la municipalidad, se viene representando el 29 de junio el drama Ollantay, teniendo como escenario la llamada fortaleza. Si bien en sus inicios no se hacia con un fin turístico, ahora es un atractivo turístico mas y se le considera dentro del programa de las Fiestas del Cusco.



Por los años 80 se inició el uso del llamado “camino inca” para ir a Machu Picchu, Ollantaytambo se convierte en un lugar de mayor flujo turístico. Así las caravanas de turistas muchas veces se quedaban en Ollantaytambo para iniciar la caminata al día siguiente. Una de las primeras agencias de turismo que ofreció la caminata a Machu Picchu, fue Explorandes, seguida por Tambo Treks y Peruvian Andean Treks. a la que luego se sumaron otras, quienes empleaban como porteadores a los comuneros de Willoq y Patacancha. Los pobladores contratados por medio de intermediarios, ganaban jornales menores a los ofrecidos por las agencias y trabajaban bajo condiciones desventajosas. La mayor demanda de este servicio hizo que se requiriese una mayor cantidad de porteadores, lo que se cubrió contratando comuneros de distintos pueblos, algunos bastante alejados de Ollantaytambo. Este mayor número de porteadores, presiono por mejores condiciones de trabajo, logrando que se aprobase una ley del porteador en el año 2001.

El turismo en Ollantaytambo y en general en el Valle Sagrado, ha originado una serie de cambios en la economía y en la vida social de los habitantes. Hasta hace unos años, la agricultura era la principal fuente de sus ingresos, en la actualidad, muchos terrenos de cultivo han sido vendidos para ser utilizados en la construcción de hoteles y restaurantes. El crecimiento poblacional presiona por el uso de áreas que debían ser consideradas como zonas de amortiguamiento y las construcciones de este pueblo histórico están siendo destruidas de manera irremediable ya que se están acondicionando como hoteles y restaurantes sin respetar la morfología original.

Una parte de la población, generalmente la mas joven, tiene sus ingresos por los servicios al turista. Son numerosos los jóvenes ollantinos, que luego de estudiar en algún instituto técnico o universidad del Cusco, son contratados en alguna actividad turística. Algunos que ya llevan buen tiempo en esta actividad con el fruto de sus ahorros han establecido diversos negocios en el pueblo, tales como tiendas, cabinas de Internet y los más exitosos pequeños restaurantes, hoteles o han adquirido buses con el que se dedican al transporte turístico o local, sin embargo la mayor inversión en hoteles y restaurantes son de cusqueños, limeños e incluso extranjeros, quienes han adquirido casas y terrenos con el fin de establecer sus negocios.

Otro rubro importante es el de los llamados artesanos, que en su mayor parte son comerciantes, mientras que los que realmente elaboran artesanía son muy contados. Entre estos, se puede mencionar a un grupo de tejedores de San Pedro de Cajas, que llegaron traídos por un comerciante ollantino, sin embargo con el paso del tiempo dejaron de elaborar sus tejidos y se dedicaron a la actividad hotelera. Hay un grupo de artesanos que se ha dedicado a confeccionar muñecos con trajes andinos, los cuales son casi un símbolo de la artesanía ollantina. Existen dos asociaciones de comerciantes de artesanía, quienes se surten de su mercadería principalmente en el Cusco.

La mayor parte de los comuneros de Willoq y Patacancha se emplean como porteadores para el camino inca, dejando la responsabilidad de las labores agrícolas a las mujeres. Desde que, por iniciativa de algunas ONGs y agencias de turismo, se logra captar una mayor afluencia de turistas a dichas comunidades, las mujeres han



formado una asociación de artesanas y con el apoyo de una ONG han construido un mercado artesanal donde expenden sus bellos tejidos. Si hablamos de artesanía ollantina, tenemos que referirnos precisamente a las señoras de las comunidades que tejen mantas, ponchos, chullos y fajas siguiendo técnicas ancestrales de teñido y tejido. Hasta el año 2009 funcionaba en Museo del Centro Andino de Interpretación CATCCO, donde además de mostrar diversos aspectos de la historia ollantina, había un programa de revalorar y difundir el trabajo de estas artesanas, lamentablemente se perdió el local y con ello un espacio de trabajo desde donde se impulsaba un mejor nivel de vida para las mujeres artesanas.

El turismo vivencial, aun no se ha desarrollado y es esporádicamente realizado en las diversas comunidades del distrito, principalmente en Willoq y Patacancha.

La economía local también se ha visto dinamizada por los ingresos provenientes del llamado “Boleto turístico”, los cuales son destinados por la Municipalidad local para realizar algunas pequeñas obras en beneficio de la población.

La tranquila vida ollantina ha cambiado con la afluencia de turistas. En cada calle hay numerosos establecimientos dedicados al turismo, arrinconando las actividades tradicionales como las chicherías y tomando en la plaza de armas los espacios públicos para poner sus mesas y sus sillas o para estacionar los numerosos buses que llegan a diario. Los letreros anunciando los diversos negocios están por doquier y por las noches el sonido de la música que sale de algún pub o discoteca, donde en algunos casos alternan turistas y jóvenes locales, irrumpe rompiendo el silencio.





PIEL DE OSO

Karina Pacheco Medrano

Mis piernas flaquean; extenuado me siento y tomo asiento en una piedra. No habré caminado más de un kilómetro, pero esta tarde el ascenso a la cima del Sawasiray me resulta interminable. Y hace frío, mucho frío. Mi piel de oso no me calienta, tampoco mi pelo de oso, ni mi corazón de oso. Como es habitual, una bufanda resguarda mi cuello del viento y un sombrero cubre mi cabeza hasta las orejas. Pero hoy tampoco me abrigan. Será el cansancio. Cansancio.

Una tarde más, he debido aguardar el atardecer para salir de mi casa y alcanzar esa cima en la que el sol parece detenerse, como queriendo quedarse allí para siempre. ¿Soy yo, es el sol, o es el Sawasiray quien extiende el tiempo?

Como si una tumba de granito reposara sobre mis piernas, me veo incapaz de levantarme de nuevo. Sé que debo intentarlo, mas esa tumba me está tumbando. Así las cosas, ¿podré alcanzar la cima antes de que el sol se haya marchado?

El viento comienza a soplar con más fuerza. Me descubro una oreja, quisiera creer que su soplo acarrea palabras; palabras de aliento; palabras que me inciten a quitarme esta tumba de encima y proseguir; palabras que alivien mi corazón del agotamiento. Por más que afino el oído sólo entiendo ruido, un soplido frío, con mensajes para otros, quizás. Sin ningún mensaje para mí.

Me froto las manos; unos guantes no me vendrían nada mal; pero en los caminos me gusta mantener mis palmas libres para agarrarme a las cosas con facilidad. Tener las manos libres me da seguridad. Y placer. Placer. Estoy cansado pero tengo fresca la memoria del placer. ¿Dónde lo busco ahora? Mi sol; mi padre sol, mi madre sol, ¿será que esta vez no conseguiré remontar esta tumba que retumba que me va a tumbar? ¿Cómo le hablo al viento? ¿Cómo le digo que pronuncie cosas que me animen cuando ya no creo que en su soplido corran los mensajes que los dioses comunican a los hombres? ¿Cómo podría yo pedir cosas semejantes si no hay quien me reconozca como dios ni como hombre? ¿Qué soy? ¿Soy lo que dicen que soy?

Allá en la cima sé que soy lo que siempre he querido ser. Aunque haya días, y a veces semanas enteras en que el sol no aparece para alumbrar mi plenitud; ni para en esa cumbre de piedra reflejarse a sí mismo en su esplendor, dorado en su ocaso.

Cuando era un niño, mi madre me llevó hasta la punta del Sawasiray por primera vez. En el camino, fue descubriéndome los secretos y abismos de esta montaña sagrada; también iba curando mi alma. A medida que avanzábamos, al irme quitándome los zapatos, la camisa larga, el sombrero y la bufanda, creí que nunca me faltarían fuerzas para arribar a la cima y reconocirme desnudo frente al horizonte.

El día anterior, en mi primer día en la escuela, mis compañeros me habían recibido con una lluvia de piedras. Por eso, al iniciar aquel camino todavía me dolía la espalda y la frente, todavía me dolía el corazón de la pena. Pero cuando llegamos a la cima de Sawasiray, cuando observé cómo brillaba mi pelo rojizo al atardecer, cuando me vi reflejado como un dios en la nube que pasó frente a mis ojos, cuando me di cuenta de que sólo esas piernas mías, fornidas y gruesas podían haberme transportado hasta esas alturas sin sentir apenas cansancio, me reconocí como un hombre fuerte y también como un oso poderoso. Aunque sólo tuviera siete años.

Sí, yo soy ese al que llaman Juan el Oso. Pero mi nombre no es Juan y tampoco soy un oso. Pero mi piel, mi hermoso y suave pelambre, sí es piel de oso. Y esa piel hoy me vuelve a doler, como cuando tenía siete años y todavía no había subido a la cima de la montaña.

Sí, pues: yo soy ese que dicen que mató a su padre; oso salido de la profundidad de los bosques que se atrevió a raptar a una doncella de largas trenzas para hacerla su mujer y su criada en la cueva que se construyó en la frontera entre la sierra y la selva, en el linde donde dioses y hombres convergen, a veces para luchar, a veces para matarse, a veces para amarse. En esa cueva me engendraron, en esa cueva nací yo, con cara de niño y pelo de oso, con cuerpo de hombre y con fuerza de bestia, con ojos de varón y corazón de hembra.

Sí, yo soy ese. Cuando a la entrada del pueblo hallaron la cabeza de mi padre ensartada en una pica, y sus extremidades y tronco colgados del campanario de la iglesia, todos los vecinos me fueron a buscar. Con algarabía me aclamaron, me levantaron en sus brazos. Se olvidaron de Juan el Oso y me proclamaron Juan el Salvador. Había respondido bien al desafío. Para demostrar que era ser humano y no bestia había matado al oso. Sólo yo, con la fuerza y la garra heredada de mi familia paterna había sido capaz de liberar al pueblo de mi madre del asedio y el terror al que la gente de mi padre había sometido durante miles de años. Ahí estaba yo, con 15 años, hecho un hombre. Aunque pronto se olvidaron de aquel día de gloria y me volvieron a llamar Juan el Oso. Y ninguna doncella quiso que yo me aproximara. Decían que tenía cara de ángel, pero temían que mi sexo las matara, o que mi simiente engendrara niños con cara de bestia aunque su cuerpo fuera angelical.

Yo soy ese que dicen que mató a su padre, el oso. He sido quien han querido que fuera: un héroe, una bestia redimida que para alcanzar la estatura de hombre ha traicionado su naturaleza y ha enjaulado al corazón de hembra con el que nació. Y quizás sí maté a mi padre: el oso que mi madre descubrió una mañana en que se bañaba en un riachuelo de la selva; la bestia de dos metros que se dejó encandilar con el silbido de la jovenzuela; la fiera de ojos grandes que se dejó seducir por ella.

Mi madre no le retó a que asesinara a nadie. Empezó pidiéndole que le enseñara a caminar sin miedo por la selva. Y él le enseñó. A continuación le pidió que la condujera hasta la cumbre donde se toca el sol y se alcanza la inmortalidad. Y él, que tenía miedo a los hombres que habitan los cerros y planicies, salió de su guarida verde y la condujo; con amor él, sin miedo ella. Cuando conoció la cima donde el sol se detiene trascendiendo el tiempo, ella le pidió que le enseñara a amar. Y dicen que el viento le avisó que el amor sólo se puede consumir en la frontera. Y en la frontera de sus territorios se regocijaron, se revolcaron entre la sequedad de las piedras serranas y la humedad de los lodazales selváticos. Allí el oso le construyó una casa, en una cueva, con una hoguera en medio; y le enseñó a pintar con tintes de hierbas en las paredes sus nombres, sus figuras, sus sentimientos, para aprender cómo habrían sido los primeros humanos cuando aún no se creían seres ajenos a las bestias. Allí vivieron varios años, aguardando el atardecer para buscar alimentos en esas horas en que los hombres se refugiaban en sus casas del pueblo; aguardando el amanecer para que mi madre cultivara un pedazo de tierra alumbrado por el sol. Dormían durante el día, y también durante el día hacían el amor mientras el resto del mundo trabajaba y se preocupaba por el ayer que ya pasó y por el mañana que nadie sabe cómo va a acabar. En uno de esos días me engendraron en su cueva. En esa cueva mi padre me enseñó a amar mi piel de oso y mi madre a reverenciar a ese oso grande con ojos de varón y corazón de hembra.

Sí, yo soy Juan el Oso, el que dicen que mató a su padre. Él había viajado selva adentro para conseguir hierbas que curasen a mi madre del mal parto que había tenido unos días atrás. Las dos crías, mis hermanitas, habían muerto y mi madre estaba mal, por dentro y por fuera. En su ausencia, yo me quedé dormido. Así me encontraron los seis hombres con carabinas que aparecieron en nuestra casa; así me maniataron con grilletes y con una soguilla ataron mis pies; así no pude impedir que tres de ellos se llevaran a mi madre mientras los demás aguardaban el regreso del oso. «Tu vida por la de tu mujer y tu hijo», le plantearon cuando él apareció. La bestia, como un cachorro malherido, entregó su vida. Delante de mis ojos le cortaron la cabeza y descuartizaron su cuerpo. Con mis oídos afilados escuché cómo afuera de la cueva el cuerpo de mi madre empezaba a ser profanado. Y los ojos de mi padre parecían mirarme, interrogarme, aunque su cabeza entera yaciera separada de su cuerpo.

El oso despertó en mí esa noche. ¿Qué es un grillete, aunque brille como la plata y aunque sea más duro que el hierro? ¿Qué es un grillete para una criatura parida de madre humana y alimentada por el vigor de un oso? ¿Qué es un grillete? ¿Lo que esos hombres querían que fuera para mí, o lo que yo le dejara ser en mí? Elegí. De un tirón el grillete estaba roto y de las soguillas de mis pies sólo quedaban hilachas; de un solo salto el cuello de un hombre yacía rasgado, el rostro de otro destrozado, y antes de que el tercero me disparara ya había hundido yo en su pecho el cuerpo entero de su escopeta. Tampoco tuvieron tiempo para reaccionar los dos hombres que

vigilaban afuera: estrellé sus cabezas. Y antes de que el sujeto que estaba violando a mi madre pudiera salir de su cuerpo yo ya le había arrancado la cabeza de un manotazo.

Mi madre permaneció muda, pero de la desolación de sus ojos dejaron de salir las lágrimas. No quiso que la ayudara a levantarse. Yo no me atreví a mirarla mientras intentaba limpiarse. Volvió a hablar para sentenciar:

—Tú padre ha matado a estos hombres; él me ha violado esta noche; él me ha violado todos estos años. Y hoy ha sido tu venganza, hijo mío, hijo humano. Eso es lo que quieren saber: eso les vamos a dar.

—¿Aunque no haya verdad?

—La vida es la verdad.

Yo empecé a llorar. Cómo podía olvidar al padre que no dudó ni un segundo en dar su vida por la mía, cómo podía deshonorar su nombre, cómo iba a renegar de su naturaleza cuando gracias a ella yo había salvado a mi madre y yo mismo me había podido liberar...

—¿Y qué hay de la memoria que quedará de mi padre? —cuestioné.

—No lo olvides tú.

—Pero yo no quiero que nadie lo recuerde mal.

—Deja que la gente se ahogue en sus falsedades si eso es lo que prefiere.

Tal vez si maté a mi padre. Porque sobre su muerte yo me entroné como un héroe; porque así me aceptaron finalmente como humano. Aunque me hayan seguido llamado Juan el Oso. Aunque ni me llamo Juan ni sea un oso. Aunque no sea enteramente un oso.

¿Cuál es mi nombre? ¿Quién soy? ¿Soy el que dicen que soy? Estoy agotado de portar un nombre en el que me pierdo y nunca me encuentro. Quizás no es el viento... Quizás esta tarde el cansancio es el mensajero de los dioses. Quizás es pertinente recuperar fuerzas y reposar; no para subir hasta esa cima que siempre me acogerá, sino para volver al pueblo sin temor a ser rechazado por mi piel, por mi garra, por ser quien soy. Ya es hora de proclamar mi propio nombre.





TRADICIÓN ORAL QUECHUA

Odi Gonzales

DE LOS ANTIGUOS ABUELOS DE CALCA

Dicen que en los inicios de la creación del mundo, antes del advenimiento de los poderosos Incas, vivió sobre estas tierras, una estirpe de hombrecitos pequeños llamados ñawpa machus o antiguos abuelos

En aquellos tiempos, los hombrecillos vivían en la penumbra, alumbrados solamente por la tenue luz de la luna

Cuando llegaron los Incas o Hijos del Sol, los ñawpa machus que no podían resistir la luz ni el calor del sol, huyeron con sus animales y ricas pertenencias a la selva del Valle de Lares, donde todavía no habían llegado los rayos del sol

Sin embargo, en el camino, muchos de ellos fueron alcanzados por los rayos solares pereciendo allí mismo calcinados

Dicen que sus cenizas esparcidas configuraron después los cerros y cordilleras como el Pitusiray y Sawasiray donde ahora moran sus espíritus irreductibles

Dicen que en su huidano todos los hombrecitos fueron aniquilados: Hubo algunos que antes de ser alcanzados por el sol lograron ahondarse en la madre tierra, precipitarse en las grutas o sumergirse al fondo de los lagos de donde, cumplido el ciclo de los hijos del sol, retornarán otra vez para reinar sobre la tierra.

CALCA ÑAWPA MACHUKUNAMANTA

Pacha kamay qallariypis, manaraq apu inkanchiskuna rikhurimuqtin
kay kayneqpi tiyasqaku tanka runachakuna, huk ñawpa ayllu,
kuraqninchis ñawpa machukuna sutiyoq

Chay runachakunas laqhallapi tiyasqaku, mama killaq k'ancharillasqan

Inti taytayoq inkakuna chayamuqtinsis, chay ñawpa machukuna
mana intiq k'anchayninta, q'oñi kayninta atipaspa,
uywankunantin, sumaq phallchankunantin ima ayquesqaku laqha-laqhaman,
mana intiq k'anchasqan Lares yunkaman

Chay ayqeyninkupis runachakunaqa, ñak'ariyusqaku, intiq ruphasqan, k'illinsasqa.
Chay kikinpis, kanakuyta tukuspa, wayraq apasqan ñut'u usphanku qotochakuspa,
huñunakuspa, Pitusiray, Sawasiray orqokunaman, pikchukunaman tukupusqa

Chhaynapis utishan kunankama ñawpa machuq nunan, millaychakuspa, mana qasi kaq

Ichaqa chay ayqeyninkupis mana llapankuchu ñak'arisqaku. Wakin runachakunas,
manaraq intiq k'anchaynin chayarqoshaqtin, suskhuyusqaku mamapacha ukhuman,
orqo mach'ayman, qocha sonqoman ima challpuykusqaku

Chaymantas, intiq churimpa munaynin tukukuqtin, runayaspa kutimunqaku
kay pachapi kamachinankupaq.



LA MERIENDA



El principal plato de comida ollantino es la merienda. Si bien merienda es un sustantivo genérico, en Ollantaytambo y otras zonas del Cusco, nombra a un plato distintivo, un plato que se sirve solo en ocasiones especiales.

La merienda ollantina, es una ofrenda. Es una ofrenda que se prepara a fin de agasajar a los labradores los días de la siembra y la cosecha y también en las fiestas patronales del Señor de Choquekillka y el del Niño Jesús de Marcacocha.

Como todo plato especial, su preparación empieza cuando se buscan los diversos ingredientes que lleva. La mayor parte de estos deben encontrarse en las despensa de las casas ollantinas. Las lisas u ollucos y las papas, que se compran o truecan con los comuneros de Willoq o Patacancha, la calabaza que crece en las huertas sin haber sido sembrada ex profesamente, el maíz que debe durar en las trojes durante todo el año y los cuyes que vivaces corretean en las cocinas.

Como se prepara para numerosos comensales, el personal que lo elabora debe ser el suficiente como para que se tenga todo a tiempo, para lo cual se recurre a las parientes y comadres. La preparación de este plato se inicia temprano por la mañana. Se escogen los mejores cuyes, principalmente los machos, que luego de ser sacrificados son pelados con agua caliente, previamente a los cuyes sacrificados que se encuentran en una canasta o batea, se les rocía con la primera chicha conocida como el ñawin aja y un poco de aguardiente, agradeciendo a Santa Inés por el alimento y rogándole para que los cuyes se multipliquen.

Una vez sacrificados se condimenta con ajos, comino, sal, huacatay y un poco de chicha, se deja reposar hasta las primeras horas de la tarde. Luego se les pone hojas de huacatay en la boca y el vientre y se ensarta longitudinalmente en unos palitos que servirán de sostén cuando se les hornee en la puerta del fogón, haciendo rotar cada cierto tiempo a fin que la cocción sea pareja.

Con las lisas y la calabaza se prepara, en ollas separadas, ajiacos para los que se elaboran aderezos



con ajos, comino, cebolla picada, a los que se añade papa picada, un poco de queso y las lisas y la calabaza.

Por otra parte se debe moler el maíz y agregar agua, sal, cebolla picada y freír las tortillas. Muchas veces estas se hacen del tamaño de la sartén y se cortan para servir en cada plato.

También hay que preparar el estofado de carne, que se condimenta con sal y pimienta y se cocina en un aderezo de cebolla picada, tomate y zanahorias. Mientras se van cocinando estos platos, se prepara el arroz graneado y la ensalada de cochayuyo que también lleva cebollas, queso y rocoto.

La merienda se sirve en un solo plato, el cual es coronado con el cuy y la ensalada. A mayor importancia del comensal, la porción de cuy es mayor, pudiendo ser uno entero. Si por algún motivo solo se puede ofrecer una parte del cuy, el personaje agasajado tendrá la preferencia y se le servirá la cabeza, para que pueda sacar el “zorrito” de su vaso de chicha.

En la fiesta de Pentecostés, cuando se realiza el mast'ay en Huayroncoyocpampa, los carguyocs ofrecen la primera merienda al Señor de Choquekillka y luego a las diversas autoridades.

La merienda, un antiguo potaje que ofrece los productos de la tierra como una ofrenda por el trabajo realizado o el cariño y respeto que se tenga al comensal.

ARTE RUPESTRE INCA EN EL VALLE SAGRADO

Análisis comparativo de un conjunto particular de representaciones simbólicas

Rainer Hostnig

El departamento de Cusco alberga una gran riqueza y variedad de manifestaciones rupestres de diferentes épocas de la ocupación humana, desde el arcaico hasta el período colonial y republicano. Su registro sistemático comenzó entre los años veinte y cuarenta del siglo pasado en la provincia La Convención gracias al entusiasmo del pionero ingeniero alemán Christian Bües y de los padres dominicos Luis Pio Aza, Vicente Cenitagoya y Silverio Fernández, con un lento avance hacia otras provincias cusqueñas en las siguientes décadas por parte de investigadores nacionales y extranjeros. En el tramo del río conocido como Valle Sagrado de los Incas, entre Pisac y Ollantaytambo, sólo eran conocidos y parcialmente documentados hasta fines del siglo XX los sitios rupestres de Huayoqhari en Huayllabamba, Inkapintay en Ollantaytambo, T'oqo T'oqoyoq en Yucay y Chawaytiri en las alturas de Pisac.

En la primera década del nuevo milenio, sin embargo, el estudio del arte rupestre de la cuenca del río Vilcanota entró en una fase más dinámica. En el marco de su tesis de grado, los entonces estudiantes de arqueología de la UNSAAC, Rodrigo y Huarcaya (2003), aportaron con un estudio detallado sobre los sitios Ayawayq'o, T'oqo T'oqoyoq, Chawaytiri y Huayoqhari, mientras que Hostnig (2007, 2006, 2003) contribuyó con el registro y documentación de una docena de sitios rupestres en la

modalidad de pinturas, ubicados todos, con una sola excepción (Pachar), en la margen derecha del río Vilcanota. Proyectos de investigación sobre sitios específicos como el de Falcón (2010) sobre Inkapintay o el estudio de Raúl Carreño sobre las pinturas rupestres coloniales del cerro Andasco en Calca (en prensa) contribuyeron y contribuirán a profundizar el conocimiento sobre el arte rupestre del Valle Sagrado.

Los 13 yacimientos rupestres registrados hasta la fecha en el Valle Sagrado están ubicados en su mayoría en las subcuencas o valles laterales del río Vilcanota a alturas desde los 3000 hasta los 3900 msnm y corresponden a tres categorías de sitios: 1) sitios asociados a entierros precolombinos; 2) sitios relacionados con rituales propiciatorios de la fertilidad de camélidos y 3) sitios con paneles ubicados a gran altura en las paredes verticales de los farallones y asociados a rutas de tránsito, sea en el fondo del valle principal o entre diferentes pisos ecológicos de los valles o quebradas laterales.

En el croquis adjunto se muestra la distribución de los sitios en el tramo Pisac-Ollantaytambo. Una descripción somera de cada una de estas estaciones rupestres se encuentra en la página web www.rupestreweb.info/incacusco.html.

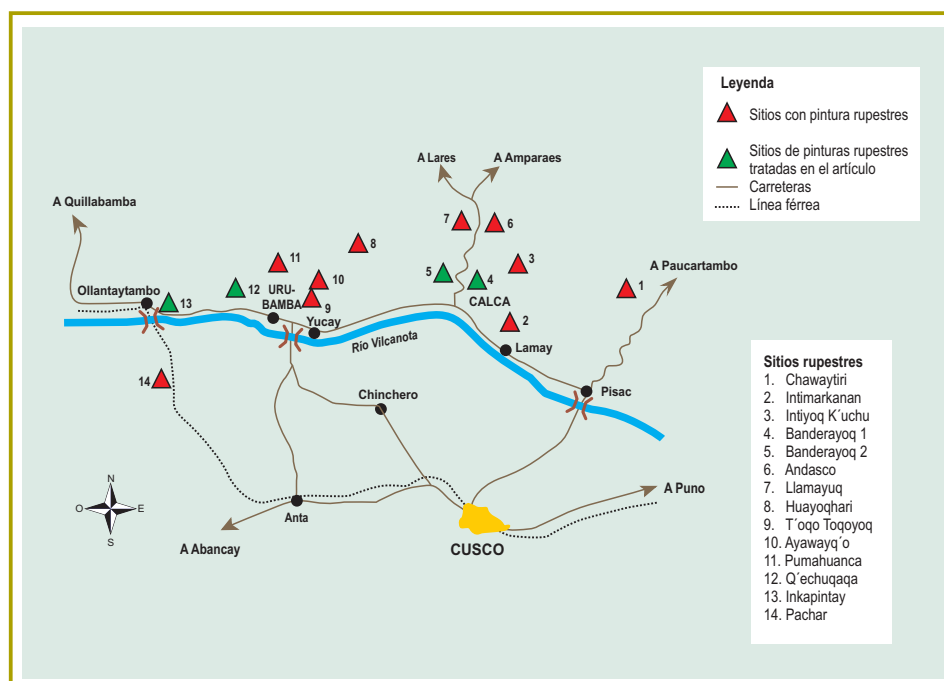
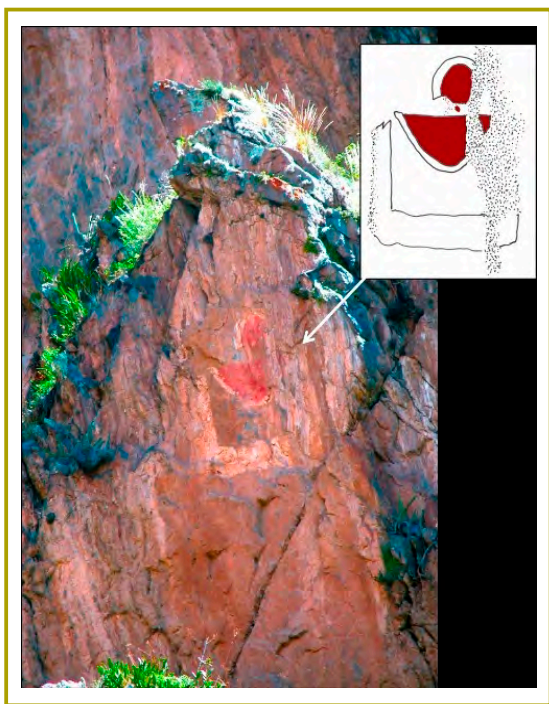


Fig. 1: Mapa de ubicación de los sitios rupestres del Valle Sagrado

Objeto de este artículo es un conjunto de cuatro representaciones figurativas de grandes dimensiones distribuidas en cuatro sitios rupestres distintos, dos de ellos ubicados en la provincia de Urubamba (Inkapintay y Q'echuqaqa) y los otros dos en Calca (Banderayoq 1 y 2). Las pinturas rupestres de los primeros dos sitios, separados por una distancia de 16 kilómetros en línea recta, representan imágenes antropomorfas estilizadas en posición frontal, sin más atributos anatómicos que la cabeza y el tronco. Están vestidas con una túnica o unku polícromo. En las pinturas de los dos sitios llamados

Banderayoq, situados frente a frente en la ladera de los cerros que flanquean la capital provincial de Calca, los atributos antropomorfos han sido reducidos aún más quedando únicamente la túnica o escudo en representación de la figura humana.

El artículo se centrará en el análisis de las principales analogías y diferencias morfológicas y contextuales entre estas cuatro representaciones rupestres, únicas en el arte rupestre del Cusco, abordando también brevemente su posible función y significado.



*Fig. 2: Inkapintay
(adaptación de dibujo en Falcón 2010a)*



Fig. 3: K'echuqaqa

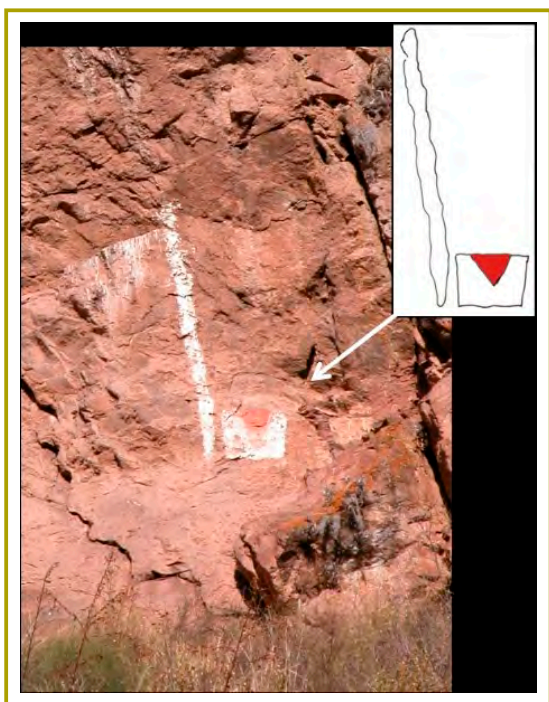


Fig. 4: Banderayoq 1

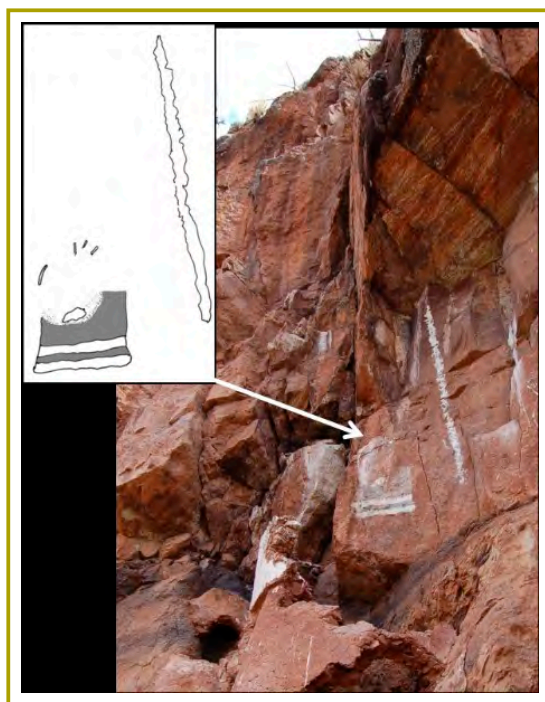


Fig. 5: Banderayoq 2

El sitio de Inkapintay, ubicado al final del Valle Sagrado, a corta distancia de Ollantaytambo, es por su fácil acceso el sitio más citado y quizás también mejor estudiado del valle. La imagen antropomorfa pintada en la parte alta del farallón del cerro Pinkuylluna ha sido mencionado por primera vez a comienzos del siglo 17 por el cronista Felipe Guaman Poma de Ayala (1980 [1615]). Durante el siglo XIX, dejan constancia somera sobre las pinturas de Inkapintay los viajeros franceses Francis de Castelnau (1850-51), Leonce Angrand (1972) y Charles Wiener (1993). Angrand y el alemán Johann Rugendas confeccionan los primeros bosquejos de la figura, todavía muy alejados a los contornos del original. En el siglo XX y en la década pasada Inkapintay es mencionado por Cosío (1922), Valcárcel (1925), Pardo (1941), Porras (1999, citando a Valcárcel), Flores (2001), Cummings (2004) y Hostnig (2007, 2006, 2003). El estudio más detallado sobre el sitio y las pinturas fue realizado bajo la dirección del arqueólogo Víctor Falcón en el marco del proyecto Ukhupacha en 2009.

Poma de Ayala, en su crónica publicada en 1615, nos transmite la tradición oral local según la cual las pinturas representarían la efigie del inca rebelde Manco Inca Yupanqui quien después de haber sitiado a los españoles en el Cusco entre 1536 y 1538, se acantonó en Ollantaytambo, donde se mandó retratar en esta peña poco antes de retirarse a la Cordillera de Vilcabamba debido al asedio del enemigo. El primer autor en relacionar la figura con el relato de Poma de Ayala ha sido Raúl Porras Barrenechea en su trabajo sobre Quilcas y Quipus publicado en diferentes periódicos y revistas en los años 40 del siglo pasado.

Falcón y su equipo tomaron las medidas exactas del panel que mide 2 m de ancho con 3 m de alto. Además calcularon las pinturas desde un andamio lo que les permitió corregir las descripciones erróneas de la figura halladas en las referencias bibliográficas citadas. Su calco de la imagen coincide a grandes rasgos con el realizado años antes por Hostnig (2003) quien había documentado la imagen desde la carretera, a una distancia de casi 100 m de las pinturas rupestres. Se pudo constatar que la figura humana está representada de frente, con cabeza, pero sin extremidades (igual que en Q'echuqaqa), por lo que, contrario a lo afirmado por algunos investigadores, no lleva armas o algún símbolo de mando. El unku inca está delineado mediante una franja ancha de contorno de color blanco y un escote indicado mediante un trazo delgado, mientras que pecho, hombros y cara de la imagen fueron pintados de rojo. En la cabeza porta un tocado semicircular a la manera de un umachucu (un tipo de casco).

A raíz de la referencia de Poma de Ayala, Inkapintay es considerado un caso raro de pintura rupestre inca postcolombina. Sin embargo, el hallazgo de una representación muy similar en el sitio Q'echuqaqa y el conocimiento de las representaciones de túnicas incas (o escudos incas) de Banderayoq ameritan una mirada más

cautelosa a las afirmaciones de Poma de Ayala, quien recogió la tradición oral sobre la figura de Inkapintay ochenta años después de la derrota y retiro de Manco Inca del Valle Sagrado. Su alegación errónea que el inca está representado con sus armas, encontró eco en las descripciones de viajeros e investigadores que deben haber conocido el texto de la crónica. Sabemos que en la tradición oral los transmisores mezclan frecuentemente mito, leyenda y sucesos históricos por lo que no tenemos la certeza absoluta de que la imagen pintada represente efectivamente Manco Inca. Puede ser también una resignificación de las pinturas por parte de la población local que tres generaciones después de la invasión española seguían añorando el orden imperante anterior a la conquista. Una imagen emblemática como la de Inkapintay, en el caso hipotético de que haya sido producida en tiempos anteriores a la conquista, se prestaba para ser reinterpretada en el sentido relatado por Poma de Ayala. Con ello no se pretende negar las afirmaciones del cronista nativo sino, de manera general, hacer hincapié en la necesidad de no cerrarnos a otras posibilidades de interpretación. Aparte de la función conmemorativa indicada por Guaman Poma de Ayala, la imagen puede haber tenido también una función de demarcación territorial o clánica, similar al de otras manifestaciones rupestres en la zona andina.

Comparando las cuatro figuras, observamos ciertas similitudes en cuanto a las características iconográficas entre las imágenes de Inkapintay y Q'echuqaqa y entre las de Banderayoq 1 y 2, como también entre éstas y la imagen de Q'echuqaqa. En el caso de las imágenes de los primeros dos sitios se trata claramente de figuras antropomorfas vestidas de unku, siendo la cabeza (unida o no con el tronco) el atributo anatómico que los distingue como seres humanos. No obstante la similitud formal entre las imágenes de Inkapintay y Q'echuqaqa, salta a la vista la diferencia en el tamaño y en el acabado de las pinturas. La primera denota un mayor esmero en la configuración de los contornos, mientras que la segunda es de facción tosca y de contornos irregulares, debido a la superficie más rugosa del soporte y al uso de pinturas de consistencia más pastosa. En Q'echuqaqa, la cabeza del personaje parece cubierta de una frondosa cabellera y no de un caso guerrero. Pero más allá de las pequeñas diferencias morfológicas entre ambas figuras interesan las diferencias contextuales entre ambas: en el caso de Inkapintay la gran altura del panel y la ausencia de una asociación directa con otras manifestaciones arqueológicas, y en el de Q'echuqaqa la integración de la pintura en un contexto funerario, semi-escondido en la bóveda de un abrigo ubicado en la base de un afloramiento rocoso rodeado por vegetación densa y espinosa.

Las figuras de Banderayoq tienen forma de unku o escudos y representan abstracciones o simbolizaciones de imágenes antropomorfas. Tienen en común con Q'echuqaqa el estar asociadas directamente a contextos

funerarios y pertenecen por ello a la categoría de arte rupestre funerario muy difundida a lo largo de los Andes peruanos y adscrita generalmente a los Horizontes Intermedio Tardío y Tardío. Las mismas imágenes comparten también la particularidad de estar asociadas con un objeto alargado (de color blanco) yuxtapuesto en el lado derecho o izquierdo de la figura central. Es probable que se trate de la estilización de un símbolo de distinción, similar al “sunturpauca” de los gobernantes incas, una especie de pica o lanza emplumada.

No se ha encontrado evidencias de restos funerarios en las inmediaciones del panel de Inkapintay, por lo que se deduce que la imagen no estaba relacionada con el culto mortuorio, sino que debe haber cumplido una función diferente a la de los otros tres sitios tratados como ya lo mencionó Falcón en su informe sobre los resultados del proyecto Ukhupacha. Las cuatro imágenes muestran diferentes grados de visibilidad a distancia, siendo la de Inkapintay definitivamente la más visible por su altura en la pared rocosa del farallón. Sin embargo, la ubicación elevada de las pinturas no es exclusiva del sitio Inkapintay, sino una característica de varios yacimientos rupestres tardíos del Valle Sagrado. Un ejemplo son las

pinturas rupestres poco conocidas de Intiyoq K'uchu en Lamay, ubicadas a una altura de 60 m de altura en la pared vertical de un afloramiento rocoso (también sin entierros asociados) y los paneles de Ayahuayq'o en la quebrada de San Juan en Yucay, asociados a tumbas precolombinas tardías. Ambos paneles son visibles desde el camino antiguo que sube a las punas de los dos distritos.

La importancia de los cuatro sitios rupestres tratados en el presente artículo radica en el hecho que representan evidencias ineludibles de la existencia del arte parietal incaica en la zona núcleo del imperio incaico. La asociación directa con contextos funerarios de las pinturas de tres de los sitios (Banderayoq 1-2 y Q'echuqaqa) indica que las pinturas rupestres jugaban un rol en el culto mortuorio para difuntos de rango (simbolizados mediante la imagen antropomorfa simplificada, el unku o escudo y otros objetos vinculados con el poder y prestigio) y cumplían la función de marcadores de entierros igual que las llamas pintadas encima de estructuras funerarias tipo chullpa en el sitio Llamayoq o las composiciones pictóricas más complejas en el risco de Ayawayq'o.

Anexo: Resumen de las principales características de los 4 sitios:

SITIOS CARACTERÍSTICAS	BANDERAYOQ 1	BANDERAYOQ 2	Q Q'ECHUQAQA	INKAPINTAY
Ubicación (provincia)	Calca	Calca	Urubamba	Urubamba
Altura sobre el nivel del mar	3100	3500	3170	2900
Soporte y ubicación del panel	Parte media de la pared vertical de un farallón	Parte inferior de la pared vertical de un farallón	Bóveda de un abrigo rocoso	En último tercio superior de la pared vertical de un farallón
Altura del panel en metros, medida desde la base del soporte	4	5	3	50 (Falcón 2010a)
Motivos	Túnica inca yuxtapuesta a objeto oblongo (posible lanza)	Túnica inca yuxtapuesta a objeto oblongo (posible lanza)	Imagen antropomorfa con cabeza, sin extremidades, junto a objeto oblongo (posible lanza)	Imagen antropomorfa con cabeza, sin extremidades
Colores (en orden de importancia)	blanco y rojo	gris y blanco	rojo, blanco y gris	rojo y blanco (Falcón 2010a)
Forma de la vestimenta o escudo (sitios Banderayoq 1 y 2)	cuadrada, ligeramente trapezoidal	cuadrada	rectangular, con un engrosamiento en la parte superior der.	cuadrada
Tamaño del motivo	0.8 m por 0.8 m (estimado)	0.8 m por 0.8 m (estimado)	0.67 m de ancho por 1 m de alto (medido en situ)	2 m de ancho por 3 m de alto (medido en situ, Falcón 2010a)
Asociación con contexto arqueológico	Contexto funerario	Contexto funerario	Contexto funerario; pinturas rupestres figurativas y abstractas en el fondo del abrigo	Cercanía de muralla defensiva inca y estructuras de vigilancia (Falcón 2010a)

Bibliografía

ANGRAND, L. (1972) Imagen del Perú en el siglo XIX. Editor: Carlos Milla Batres, 1972, Lima

CASTELNAU, F. de (1850-1851) Expédition dans les parties centrales de l'Amerique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima, et de Lima au Para : exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 a 1847, sous la direction de Francis de Castelnau. Histoire du voyage. Chez P. Bertrand, Libraire-Editeur, Paris

COSIO, J.G. (1922) Estudios Arqueológicos: Salapuncu – Ccorihuayrachina i Torontoy, restos históricos. Revista Universitaria. Universidad Nacional San Antonio Abad. Año XI, Junio, N° 37, Cusco

CUMMINGS, T. (2004) Brindis con el Inka. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los queros. Fondo Editorial UNMSM, Embajada de los Estados Unidos de América, Universidad Mayor de San Marcos. 635 p., Lima

FALCÓN H., V. (2010a) Informe final del Proyecto de Investigación Arqueológica “Inkapintay: Arte rupestre de resistencia Inca a la conquista española del Tawantinsuyo, presentado a la Comisión Nacional Técnica de Arqueología, INC, Lima

(2010b) Inkapintay: Pictografía incaica en el valle de Yucay. Cusco. Ponencia presentada en el VIII Simposio Internacional de Arte Rupestre del 8 al 12 de nov. 2010 en San Miguel de Tucumán, Argentina.

FLORES O., J. (2001) El retrato de Manco Inca. Tampu. Año 1, 2: 3-4. Ollantaytambo-Cusco

GUAMAN POMA DE AYALA, F. (1980) [1615] Nueva Corónica y Buen Gobierno. Bibl. Ayacucho, Caracas

HOSTNIG, R. (2006) Distribución, iconografía y funcionalidad de las pinturas rupestres de la época inca en el departamento del Cusco, Perú. Boletín SIARB, N° 20:46-67, La Paz

(2007) Hallazgos recientes en el valle del Vilcanota, Cusco, refuerzan hipótesis sobre existencia de arte rupestre inca. Boletín

SIARB, 21:68-75, La Paz

PARDO, L. (1941) Machupijchu. (una joya arquitectónica de los incas). Revista del Museo e Instituto Arqueológico del Cuzco. Cusco

PORRAS B., R. (1999) Indagaciones peruanas: El legado quechua. Obras Completas de Raúl Porras Barrenechea. Fondo Editorial UNMSM, Instituto de Raúl Porras Barrenechea, Lima

PROTZEN, J.P. (2005) Arquitectura y construcción Incas en Ollantaytambo. PUCP, Fdo. Editorial, Lima

RODRIGO R., W.; HUARCAYA Q., F. (2003) Investigación arqueológica en arte rupestre de Mant'o, Molino, Chawaytiri y Wayoq'ari. Una introducción a su estudio. Tesis para obtener el Título Profesional de Licenciados en Arqueología. UNSAAC. Facultad de Ciencias Sociales. Departamento Académico de Antropología – Arqueología y Sociología. Carrera Profesional de Arqueología. 263 p., Cusco

VALCARCEL, L. E. (1925) Los Petroglifos del Cuzco. Revista Universitaria 47:26-29, Cusco

Wiener, Ch. (1993) Perú y Bolivia. Relato de viaje, seguido de estudios arqueológicos y etnográficos y notas sobre la escritura y los idiomas de las poblaciones indígenas. IFEA, UNMSM, Lima

PÁGINAS WEB:

<http://www.arqueologiadelperu.com.ar/incapintay.htm>

<http://es.scribd.com/doc/58496478/INKAPINTAY-pictografia-incaica-en-el-valle-de-Yucay-Cusco>

<http://www.rupestreweb.info/incacusco.html>

Samanapaq
HOSTAL

Pallpanccaro s/n Ollantaytambo

Es la diferencia

PIRAMIDE
Operador Logístico

"Nuestro trabajo se solidifica en la Calidad de Servicio y en la Confianza de ustedes".

www.grupopiramide.com.pe

Avenida Sáenz Peña 236 of. 304-306 Callao | Central Telefónica: 453-4994
| Central Claro: 98959-1001 | Central Nextel: 9810*4747 | Fax: 453-3664
Pirámide Agencia de Aduanas S. A.

“AHORA ESTÁN ORGANIZADAS”: LA ASOCIACIÓN DE ARTESANAS EN HUILLOQ Y LA EVOLUCIÓN DE LA POSICIÓN SOCIAL DE SUS MUJERES

Naomi Harper

En las últimas décadas, la llegada del turismo a las comunidades rurales de Perú ha creado una demanda de artesanías tradicionales. Como resultado, muchas tejedoras ahora pueden tener un ingreso independiente, que da como resultado cambios respecto a la posición social de las mujeres en relación a los hombres (quienes solían ser encargados de llevar los gastos del hogar). En el año 2007, como parte de mis estudios de antropología, pasé un semestre en Perú, incluyendo tres semanas viviendo en la comunidad de Huilloq. Mi propósito fue aprender más sobre la Asociación de Artesanas “Sumaq Pallay Awaq Warmikuna Artesanía”, y cómo su existencia ha modificado el estatus social de las mujeres en la comunidad. Encontré que, mientras los nuevos ingresos de las mujeres les han ayudado a ser más independientes y más respetadas por sus esposos, la Asociación les ha creado un precedente para tener una mayor participación en decisiones importantes concernientes a la comunidad.

En la cosmovisión andina, los hombres y las mujeres tienen papeles complementarios. El hombre no es completo sin su esposa, y viceversa. La idea de “esposo y esposa” en Quechua es expresada en una palabra: *warmi-qhari*¹. Generalmente, la mujer es la responsable de cuidar la casa y a los niños, mientras el hombre trabaja en los cultivos. Los hombres



también son quienes viajan a las ciudades cuando es necesaria hacer alguna compra o atender asuntos de negocios. Esta división no implica desigualdad entre hombres y mujeres; no obstante, el conflicto entre la organización social indígena y la que fue impuesta por los españoles, en muchos casos ha creado una situación en que el hombre es dominante, particularmente en la vida pública.

Sin embargo, la posición social de las mujeres de Huilloq ha estado cambiando gradualmente desde que inició el turismo a la comunidad, más o menos en el año 1976. Ahora muchas mujeres tienen la oportunidad de vender sus tejidos, generando sus propios ingresos. Wilma Quispe, hija de la primera presidenta de la

Asociación de Artesanas, me contó que en el pasado los hombres no daban dinero a sus esposas: “los varones nomás agarraban plata y la gastaban y las mujeres no. Después vinieron los turistas y se compraban...de eso conocieron la plata y ellas estaban tejiendo más, se organizaban un grupo... Ahora las mujeres...ya no miran a los varones para que den plata a las mujeres, ya como están vendiendo.”²

Nadie de la comunidad me pudo decir el año en que formó la Asociación de Artesanas, pero fue alrededor de los años noventa. Al principio, las mujeres vendían sus artesanías de manera independiente e informal. Eventualmente, algunas de ellas decidieron reunirse para apoyarse y compartir estrategias para mejorar sus ventas. Se formó una junta directiva de tres mujeres, quienes contrataron una profesora de artesanías de la organización Arariwa para dar clases gratuitas a las mujeres³. Desde entonces, la Asociación ha crecido mucho. Cuando estuve en Huilloq en 2007, el grupo se

reunía dos veces al mes y tenía tantos asociados

grupos, cuando van a las asambleas se sacan entre ellas multa.”⁴ Algunos varones que entrevisté estuvieron de acuerdo: “Ahora las señoras también tienen derecho a participar en cualquier [asamblea],” me dijo Isidro Usca⁵. Otro informante, Cristóstomo Sinchi, explicó que cuando un hombre no puede ir a alguna asamblea, su esposa va en su lugar⁶. Luisa Usca, la vicepresidenta actual de las Artesanas, argumenta que la participación de las mujeres en temas referentes a la política de la comunidad, ahora es casi igual a la de los varones⁷.

Sin embargo, esta “igualdad” no es perfecta; los hombres siguen siendo los que toman más posiciones de liderazgo. Por ejemplo, aunque todos los miembros de la Asociación de Artesanas son mujeres, en 2007 las reuniones de ellas eran dirigidas por hombres. La única

1 Allen, Catherine J. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2002 (56).

2 Quispe, Wilma. Entrevista 29 abril 2007.

3 Sinchi Puma, Pablo. Entrevista 4 mayo 2007.



reunión que llegué a ver durante mi estancia fue dirigida por el esposo de la presidenta de la Asociación. Esto sugiere que aunque las mismas mujeres perciben que su participación política es mayor que antes, generalmente no toman decisiones importantes sin consultar a sus esposos. Además, aunque los presidentes de la Asociación de Artesanas siempre han sido mujeres, nunca había una presidenta o regidora de la comunidad⁸.

En general, los hombres de la comunidad con quienes conversé expresaron mucho cariño para sus esposas, pero también cierto nivel de condescendencia. El esposo de la presidenta de las Artesanas, por ejemplo dijo, “Yo apoyo más a mi esposa porque tiene un poco menos de capacidad. No habla español así.”⁹ Puede que el deseo de proteger a su esposa sea bueno, pero también refleja la percepción de que las mujeres, hasta la presidenta de las artesanas, son menos capaces que los hombres en la esfera pública y por eso necesitan ser cuidadas. El esposo de una presidenta anterior me dijo que las mujeres se sienten mejor ahora, porque “querían más hacer sus cosas.”¹⁰ Aunque es cierto que las mujeres tienen mucho orgullo en su trabajo de tejer, también hay que reconocer que vender artesanías era la única manera socialmente aceptable en que una mujer de la comunidad podía llegar a ser económicamente menos dependiente en su esposo.

Un informante, Quime Echame Melo, me explicó esta situación en términos de la dualidad en la cultura Quechua: los señores, dijo él, se reúnen para decidir cosas como en qué mes van a cosechar las papas, qué falta en la escuela, cuándo y quiénes van a visitar a otras comunidades—o sea, las cosas que pertenecen a ellos. Las mujeres tienen sus reuniones para decidir que van a hacer en cuanto a sus artesanías¹¹. Desde su perspectiva, las actividades de las mujeres reflejan las de los hombres, aunque no sean iguales.

Pero tal vez la dualidad Quechua no siempre tiene que implicar la exclusión de las mujeres en actividades y decisiones al nivel comunitario. En Huilloq, el caso de las

faenas, o trabajos comunitarios, es ejemplar. Antes las mujeres no participaban en las faenas de la comunidad, pero como dice Crisóstomo Sinchi, “Al último todos somos iguales... los varones hacen lo que es más pesado y las señoras hacen lo que pueden hacer.”¹² Como los hombres tienen sus faenas que deciden en la asamblea general, las artesanas tienen sus propias faenas. Según Crisóstomo Sinchi, cuando era presidente de la comunidad, declaró que “si hacen las señoras las faenas tienen que venir sus esposos.”¹³ Cuando una mujer no puede llegar a hacer su parte del trabajo, su esposo toma su lugar¹⁴. En 2007, las artesanas estaban en proceso de construir un local para vender sus artesanías con el apoyo de la comunidad. Como parte de su faena, cada socio de las Artesanas tuvo que contribuir con 100 adobes. Adicionalmente, la comunidad contribuyó con 45 palos, y los varones completaron esa parte del trabajo¹⁵.

Con el nuevo local, las Artesanas tendrán su propio espacio central y organizado para reunirse y vender sus artesanías. El local también será un símbolo del poder de las mujeres para definir sus propias vidas, ahora más que nunca. Aunque no sea el final de la lucha, es, por lo menos, un paso adelante.

11 Echame Melo, Quime. Entrevista 27 abril 2007.

12 Sinchi Puma, Crisostomo. Entrevista 2 mayo 2007.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Ibid.

4 Quispe, Wilma. Entrevista 29 abril 2007.

5 Usca, Isidro. Entrevista 29 abril 2007.

6 Sinchi Puma, Crisóstomo. Entrevista 2 mayo 2007.

7 Usca Quispe, Luisa. Entrevista 25 abril 2007.

8 Quispe, Renata. Entrevista 24 abril 2007.

9 Usca, Isidro. Entrevista 29 abril 2007.

10 Sinchi Quispe, Melquiades. Entrevista 27 abril 2007.





OLLANTAYTAMBO DESARROLLO Y CRECIMIENTO, QUE FUTURO NOS ESPERA



Patricia Olazábal C.
Manuel Zegarra D.

Ollantaytambo se ubica en la parte baja de una quebrada por la que discurre el río Patacancha hasta desembocar al Vilcanota; asentada sobre suelos de depósitos fluviales como aluvial con pendiente ligeramente inclinada, con grandes acumulaciones provenientes de huaycos o aluviones.

Es puerta de ingreso a dos centros con flujos de gran importancia: el de abastecimiento de toda la producción de Quillabamba que se traslada a Cusco y Lima; y el del flujo turístico hacia Machupicchu y hacia la propia ciudad.

Es sede de uno de los restos arqueológicos más importantes del Valle Sagrado de los Incas: el Parque

Arqueológico de Ollantaytambo y su Centro Histórico que aún conservan las principales características de la época del incanato, convirtiéndola en un centro importante para el turismo cultural, siendo también su población uno de los atractivos turísticos más valorados.

En la época incaica, la ciudad estuvo dividida en dos ayllus separados por el río Patacancha: Qosqo Ayllu y Araccama

Ayllu, cuyas estructuras se mantienen hasta nuestros días.

La reorganización del espacio que se da en la época colonial es la menos notoria de todas las ciudades históricas de la zona de intervención. De hecho, el Templo Santiago Apóstol fue levantado en Araccama Ayllu, pero en lugar de nuclear la ciudad se mantuvo como una edificación aislada a pesar del puente que une los dos ayllus tradicionales.

La plaza principal de data republicana, se ubica al sur del núcleo histórico de Qosqo Ayllu, sobre un gran andén incaico en cuyo lado sur está flanqueada por una hilera de casas cuya parte posterior son huertas o chacras sobre el mismo andén.

La mayor parte de la ciudad en sí se desarrolla hacia el norte de la plaza y presenta una cuadrícula asociada a un sistema de canchas incaicas, sobre todo en las manzanas más cercanas al río Patacancha.

En el sector de Qosqo Ayllu se conservan las canchas incaicas sobre las que, en algunos casos, se ha levantado un segundo nivel de carácter precario. Es notoria todavía, la presencia de espacios libres, con uso de huertas y canchones. Sin embargo, en algunas manzanas se nota una densificación de las edificaciones, la misma que al parecer ha sido posible por la menor presencia de muros incaicos.

En las manzanas que rodean la plaza se nota la presencia de algunas casas coloniales y republicanas de arquitectura popular. La presencia de edificaciones atípicas es notoria sobre todo en la calle que conduce a la estación de ferrocarril, donde empiezan a proliferar

servicios para el turismo, como hoteles y restaurantes. Este cambio de uso también es notorio en las casas que rodean la plaza. En esta, los locales de la municipalidad y del mercado presentan una arquitectura descontextual con el resto de las edificaciones de este espacio urbano.

El uso predominante en el sector ubicado al norte de la plaza es el de vivienda, esto a pesar de las incomodidades que ocasionan la distribución de las



Expansión urbana en áreas de cultivo

canchas incaicas. El cambio de uso se está dando de manera acelerada en la vía de acceso a la ciudad, en las manzanas que rodean la plaza, en la vía que conduce a la estación y en el sector ubicado frente al templo, al lado oeste del río Patacancha. Este proceso es provocado en parte por la actividad turística y en parte por la presencia de la estación de ferrocarril, que es el punto de origen y destino de los turistas y pobladores de Machupicchu.

Expansión Urbana

Actualmente la ciudad de Ollantaytambo concentra las actividades administrativas, comerciales y de servicios de las áreas rurales, presentando un acelerado crecimiento poblacional y demográfico (entre las que se encuentra la migración de las zonas rurales hacia la capital del distrito, de otras zonas del departamento y de extranjeros), lo que hace que exista una necesidad de vivienda y por ende zonas para su ocupación, la misma que se viene dando espontáneamente sin que las

autoridades tomen el interés por la importancia histórico-cultural que tiene la ciudad

Por otro lado, el incremento de la actividad turística, ha aumentado la demanda del suelo con fines de implementación de infraestructura que satisfaga la demanda turística existente y la que se está proyectando.

Las áreas agrícolas que se van ocupando paulatinamente, tienen un asentamiento espontáneo, no planificado; primero por la desidia de sus autoridades en mantener un orden en el crecimiento y dotar de las condiciones básicas necesarias para habitarlas y, principalmente por la necesidad urgente de vivienda.

La evolución urbana de la ciudad muestra que el crecimiento se da hacia la zona sur donde se encuentran las urbanizaciones de San Isidro y Pillcohuasi, tendencia que en la actualidad sigue dándose, ubicándose viviendas aisladas las mismas que hacen que se vayan asentando más edificaciones para vivienda.

Una zona no menos importante es la que se ubica en el sector noreste de la ciudad, ya en la Cuenca del Río Patacanha, atraído por la Asociación de Vivienda Bandolista y por viviendas ubicadas en forma aislada e infraestructura hotelera, las que se han asentado espontáneamente.

Este crecimiento se seguirá dando en tanto no se tengan los lineamientos para ello y se tome importancia en resolver este problema social.

El crecimiento demográfico y los procesos migratorios acelerados que demandan áreas urbanizables, así como las inversiones importantes del sector privado sobre todo en la actividad turística, son los factores que influyen en la tendencia del crecimiento urbano.

A pesar de estos problemas, Ollantaytambo, como se ha podido apreciar, es quizás uno de las pocas ciudades en el Perú que muestra una ocupación prehispánica todavía vigente, lo cual le otorga un valor singular, acrecentándose debido a la proximidad de uno de los conjuntos arqueológicos incaicos de mayor calidad.

Impactos del tránsito vehicular en la estructura histórica

El sistema vial constituye uno de los elementos más importantes dentro de la configuración física de la ciudad de Ollantaytambo; su ubicación es importante dentro de la Red de Caminos Inca del Tahuantinsuyo por encontrarse en la ruta hacia el Antisuyo, se encontraban los Tambos que prestaban albergue a los viajeros que venían o iban hacia el Valle de la Convención, Vilcabamba u Occobamba. Esta relación interprovincial se ha acrecentado con el paso de los años, teniéndose en la actualidad un tránsito intenso y frecuente cobrando la ciudad impulso en la dinámica del crecimiento.

La estructura de Ollantaytambo soporta un tránsito fluido y pesado porque a la vez de ser un lugar de encuentro del turismo nacional e

internacional por su gran atractivo cultural y de su paisaje, es un lugar de paso de vehículos que se desplazan hacia y desde Quillabamba. Es parada obligada para los buses de mediano y gran tamaño que desplazan a los turistas, los cuales se estacionan sobre las vías públicas, en especial en la Plaza Principal, produciendo contaminación del aire por los gases emitidos, así como contaminación sonora alta, alterando la tranquilidad y lo apacible del bello lugar.

El tránsito de los vehículos pesados es otro de los grandes problemas que afectan a la estructura física del conjunto, la cual no está preparada para recibir este flujo, a pesar de ello se esfuerza y se agrade al tratar de desplazar vehículos sobre estructuras como andenes, calles angostas sufriendo las consecuencias y mutilaciones producidas por este tráfico.

Estos hechos causan impactos drásticos en la preservación y conservación del conjunto arqueológico y el paisaje natural. A esto se añade la descaracterización de la imagen morfológica por la mala implementación de mobiliario urbano, así como el avisaje comercial y de servicios, no está acorde con las características del poblado histórico y mucho menos responden a una normatividad municipal.

La falta de compromiso, capacidad, visión y una gestión urbana adecuada del gobierno local para plantear instrumentos urbanísticos y de control, ha posibilitado la destrucción y alteración de todo el conjunto, además, nunca se ha contado con una asistencia técnica adecuada directa a la población local para proteger el patrimonio cultural y natural, el Ministerio de Cultura (ex INC), no asumió su rol institucional de cuidar y promover la sensibilización en torno al paisaje y la cultura dejando a los gobiernos locales toda la responsabilidad de la gestión patrimonial, a pesar de estar catalogado como “Parque Arqueológico” protegido por las leyes peruanas.

Situación de la Vivienda

El proceso de ocupación del suelo se ha dado espontáneamente, acentuando así la pérdida de la unidad



Deterioro en la morfología urbana

formal de la ciudad, deformándose claramente la configuración trapezoidal del pueblo inca.

Por ser este proceso de crecimiento espontáneo, con población de bajos ingresos, no se dio una habilitación urbana planificada que brindara las garantías necesarias para un hábitat adecuado como son los servicios básicos de calidad y el saneamiento físico legal de la propiedad.

La necesidad de vivienda debido al crecimiento demográfico, ha tenido como resultado un proceso de densificación de las áreas urbanas, generando el hacinamiento y tugurización, así como el fraccionamiento y subdivisión de la propiedad, principalmente en las zonas de Qosqo Ayllu, Araccama y Pillcohuasi. Este proceso ha hecho que la morfología urbana de la ciudad se deteriore y desvirtué alterando el tejido y la textura urbana, donde en muchos casos los vestigios del patrimonio se han perdido irremediablemente.

La característica de las manzanas es que presentan densificación de edificaciones habiéndose perdido en algunos casos el patio central, en otros los espacios destinados a los corrales dentro de la cancha inca, han sido ocupados con edificaciones de hasta dos pisos. En estas manzanas los servicios básicos son insuficientes para la cantidad de habitantes de ella, un servicio higiénico sirve a dos o tres familias al igual que un pilón de agua, además de encontrarse en malas condiciones de salubridad.

La situación de precariedad física en Qosqo Ayllu, se incrementa con el vacío legal en el que viven, ya que el 58.54% de la población no ha legalizado su propiedad (Fuente Plan Maestro del Parque Arqueológico de Ollantaytambo, 2006), son solamente posesionarios. Esta condición de precariedad impide al poseionario intervenir legalmente en su propiedad, sin poder obtener Autorizaciones y Licencias de Construcción de las entidades correspondientes.

La situación de la vivienda en la ciudad no solo considera el patrimonio edificado sino también las estructuras prehispánicas existentes como son los andenes, canales agua, canchas inca que son la base de la estructura urbana de la ciudad que en la actualidad sigue teniendo la función habitacional.

El incremento de la migración en las últimas décadas del siglo pasado e inicios de este, y el crecimiento demográfico de la población, ha incrementado la necesidad de vivienda, dándose por consiguiente un crecimiento acelerado y espontáneo, donde la gestión de la vivienda ha quedado de lado, es decir en situación informal. El Gobierno Local se ha orientado a dotar de servicios básicos de agua y desagüe, apertura de vías, sin una política municipal que oriente la ocupación del terreno y la calidad constructiva y arquitectónica de las edificaciones, así como el incumplimiento de la normativa.

Es importante señalar, además, que los habitantes de la ciudad son conscientes del valor histórico del mismo y han sabido adaptarse a las limitaciones que se derivan de la presencia de las canchas incaicas.

Ollantaytambo, está sufriendo un deterioro paulatino, no sólo en cuanto a sus construcciones, sino en todo su paisaje natural y cultural, siendo imperativo tomar acciones para su mantenimiento y conservación para la posteridad. Es necesario que la Autoridad Local tome consciencia del legado que tiene en sus manos.

El Plan COPESCO, con financiamiento del Banco Mundial, ha elaborado el “Plan de Desarrollo Urbano de Ollantaytambo”, instrumento de gestión urbana importante para el desarrollo y crecimiento de la ciudad, que esperamos que el Gobierno Local lo tome en cuenta y haga cumplirlo, sino estaremos presenciando la destrucción de Ollantaytambo y su “conversión en un nuevo Aguas Calientes”.



Construcciones precarias



EL RUNA EN SU CONTEXTO SOCIO-PRODUCTIVO: EL CASO DE LOS AYLLUS DE WILLOQ Y PATAKANCHA (OLLANTAYTAMBO)

Daniela di Salvia 1
Darío Espinoza Massit 2

El valle de Patakancha: datos territoriales y poblacionales

El departamento del Cusco está ubicado en la región suroriental del Perú, y cuenta con una organización administrativa que se divide en trece provincias que, en su totalidad, engloban más de cien distritos. Una de éstas es la provincia de Urubamba, situada al noreste de la capital departamental, y bajo cuya administración local se encuentra, entre otros, el distrito de Ollantaytambo, que dista poco más de 80 kms del Cusco. Este último reúne una población que ronda los 10.000 habitantes, un 80% de los cuales vive en zonas eminentemente rurales, y está compuesto, en su gran mayoría, por quechuahablantes que preservan antiguas tradiciones culturales en estrecha relación con el entorno ambiental y las actividades materiales típicas del sector agropecuario. En particular, el distrito de Ollantaytambo recoge, hoy en día, en su

territorio, una de las zonas cordilleranas más tradicionalmente representativas de lo que suele etiquetarse como “andino”: el valle de Patakancha, un vaivén de quebradas empinadas atravesadas por el río homónimo, tributario del Vilcanota, que cuenta con una altitud media que varía entre los 2800 m.s.n.m. (Ollantaytambo) y los 4200 m.s.n.m. (abrazo de Yaurikunka), y una distancia desde la capital departamental que alcanza los 200 kms.

En su austeridad orográfica, este territorio alberga varios ayllus nativos de lengua quechua, distribuidos a lo largo de diversos pisos ecológicos bien segmentados en cuanto a tipología del medio natural y correspondiente capacidad de productividad agrícola y/o pastoril: en la zona más alta (3780-4200 m.s.n.m.), se ubica la gran parte de los ayllus de la cuenca (Yanamayo, Qelqanqa y Patakancha), distantes entre los 27 y los 50 kms desde Ollantaytambo, y cuyas actividades principales son la ganadería y la agricultura de altura; asimismo, más abajo se abre espacio una zona intermedia (3300-3780 m.s.n.m.), en la que se asienta el ayllu de Willoq (17 kms de Ollantaytambo), eminentemente dedicado a actividades agrícolas, pecuarias y artesanales y, en menor medida, ganaderas. Por otra parte, el espacio territorial de ese ayllu confluye en la zona más baja del valle de Patakancha, que alberga, en cambio, un núcleo de población eminentemente mestizo, y tanto hispanohablante como quechuahablante, que se encuentra distribuido en los centros poblados de Pallata, Muris y Ollantaytambo (2850-3300 m.s.n.m.), y cuyas actividades, más allá de lo agrícola, se articulan en torno al mercado y al comercio locales, además de constituir un destino turístico muy importante para la economía de



Fig.1 Campos de altura labrados con la tecnología de la chakitaqlla (ayllu de Patakancha)

todo el llamado “Valle Sagrado de los Incas”, o valle del Vilcanota.

Se puede afirmar que los miembros de los ayllus quechuas de Yanamayo, Qelqanqa, Patakancha y Willoq, junto con el de T'astayoq, ubicado en el contiguo valle de Peñas, y con el de Wakawasi, situado en el valle de Yanawara, bajo la jurisdicción administrativa del distrito de Urubamba, pertenecen a una única “nación humana”, desde el momento en que ellos mismos se reconocen como portadores de una identidad cultural que se manifiesta bajo múltiples aspectos: en cuanto conjunto de ayllus, entre cada uno de ellos se da no sólo una contigüidad geográfico-territorial, sino también una vecindad espiritual, que se explicita mediante lazos familiares, sanguíneos y afectivos, así como históricos. En este sentido, los pobladores de Willoq y Patakancha constituyen uno de los custodios más representativos de esta visión tradicional, aunque sí, las relaciones sociales que éstos mantienen con los pobladores mestizos del piso de valle se ejercen más bien en un plano servil, en el que el intercambio comunicativo es eminentemente vertical.

Las comunidades de Willoq y Patakancha: naturaleza, hombre, producción

Desde la planicie del pueblo de Ollantaytambo se abre camino una trocha carrozable, que atraviesa el entero valle de Patakancha en dirección sureste-noroeste, alcanzando, entre otros, los territorios comunales de los ayllus de Willoq y Patakancha, distante unos 10 kms el uno del otro. En este sector, las pendientes montañosas se presentan ya escarpadas, acentuándose más y más conforme se llega a los extremos nevados del abra de Yaurikunka.



Fig. 2 Mujer en procesamiento de ch'uño (ayllu de Willoq)

Recursos naturales y producción agrícola

En el seno de estas conformaciones topográficas, se abre campo una multitud de pequeños terrenos que los ayllurunas de Willoq y Patakancha habilitan para los sembríos: éstos no sólo se extienden en las inmediaciones de las viviendas distribuidas al lado del río Patakancha o de otros riachuelos brotados de los nevados, sino que también se encuentran diseminados a lo largo de los territorios comunales de respectiva pertinencia. Dependiendo de la altitud en la que se encuentran ubicadas, esas áreas agrícolas permiten el cultivo diferenciado de un conspicuo número de géneros alimenticios: aquéllas que se extienden en la zona de puna baja (3300-3780 m.s.n.m.) son aprovechadas exclusivamente por los campesinos de Willoq, quienes, en régimen de rotación anual de cultivos, tienen la posibilidad, por un lado, de criar maíz en los límites ecológicos que se abren espacio hacia la zona templada qheswa, y, por otro lado, de desarrollar el cultivo de tradicionales tubérculos andinos (variedades de papas, lisas, oqa, aña, etc.), así como de una pequeña cantidad de cereales (trigo, cebada, avena), con los que complementar la dieta alimenticia; en cambio, las tierras de las zonas de puna alta (3780-4200 m.s.n.m.) son utilizadas tanto por los runas de Willoq como de Patakancha, ubicándose, casi en su totalidad, en las laderas pedregosas y empinadas de los cerros circunstantes, motivo por el cual su labranza requiere el manejo intensivo de herramientas capaces de escarbar la dura tierra, como son la chakitaqlla, la pala, el pico y la azada (o lampa). Son campos que, si bien favorecen el cultivo de una vasta gama de tubérculos (papa, ulluku, aña, oqa, etc.) y de leguminosas como el tarwi, que no necesitan riego artificial, ya que se benefician del agua abastecedora de la época de lluvias, están sujetos a ciclos de rotación que se prolongan hasta un máximo de cinco años (muyu), debido a la escasa fertilidad y a la fácil erosión del suelo

productivo (fig. 1). En este sentido, el correcto manejo de este último, en cuanto a forma de labranza, provisión de abono, disposición de agua y variación biológica, determina de forma perenne su grado de productividad agraria, si se considera que esto es lo que más hace posible la continuidad de la subsistencia poblacional de las familias del valle de Patakancha, sean cuales sean sus actividades económicas complementarias.

Ganadería de altura y crianza de animales

La totalidad de los habitantes de Willoq y Patakancha se dedica a la crianza de animales menores, como cuyes, cerdos y aves, que, más allá de proporcionar reservas de carne poco frecuentemente aprovechadas, si no es en ocasiones rituales festivas, constituyen una fuente de ahorros para las familias, susceptible de comercializarse cuando urge generar dinero para la atención de necesidades educativas o sanitarias,

entre otras. En las zonas limítrofes al sector *qheswa* de Markaqocha, los ayllurunas de Willoq se sirven de la energía física proporcionada por los bueyes para el cultivo de parcelas de maíz. En cambio, en las alturas de la *puna*, tanto los ayllurunas de Willoq como los de Patakancha destinan aquellos suelos de origen glacial y terrenos de rotación en descanso, o prefijados en concomitancia con el paso de las estaciones, al pastoreo de ganado vacuno, equino, ovino, y, obviamente, de camélidos (principalmente llamas y alpacas), que constituyen un medio de transporte de diversos bienes productivos (alimentos, leña, etc.), e igualmente proveen a las familias del sustento proteínico necesario mediante el aporte (también poco frecuente) de carne fresca o procesada (*ch'arki*). La vigilancia y cuidado de los rebaños queda asegurada por la presencia, en esas ásperas zonas, ubicadas a un paso de las cumbres nevadas, de precarias viviendas temporales (estancias), constituidas por un solo ambiente hecho de piedra, barro y cubierta de paja, que son ocupadas de forma intermitente a lo largo del año por algunos miembros de las familias.



Tecnología productiva, familia y lazos comunitarios

Ya que bien la topografía accidentada, característica de los valles interandinos como el de Patakanha, bien la reducida extensión de las tierras de cultivo, no permiten la mecanización de estas últimas, en Willoq y Patakanha la agricultura de subsistencia es eminentemente orgánica, con abonos procedentes del estiércol del ganado familiar, y con previsión de una cosecha al año (en secano), que no alcanza a generar excedentes para una comercialización ingente. Es por tanto una agricultura que se basa también en una tecnología tradicional, por la que se hace uso de simples herramientas fabricadas por los agricultores, así como de la propia fuerza física de estos últimos (y de los vacunos, en referencia a los pisos bajos). Las labores de deshierbe, barbecho, abono, siembra y cosecha de las tierras labrantías, corresponden en mayor medida a los varones, mientras que las mujeres, si bien pueden tomar parte activa en todo el proceso, con frecuencia se dedican más bien a la administración de la despensa familiar (fig. 2), y al ocasional intercambio local de los bienes agrícolas producidos, así como a la crianza de los rebaños, a las responsabilidades propias del hogar, y a la textilera para uso familiar.

En sí, la familia constituye, por lo tanto, «la unidad básica de producción, consumo y administración»¹, es decir, es el principal agente en las diversas unidades productivas, tanto en su función para la organización del rendimiento agropecuario, como para la dotación de mano de obra que al respecto se necesita. Las bases de tal rendimiento se fundamentan, primariamente, en una concepción parcelaria de las tierras (*chaqra*) en dotación, a partir de la cual los instrumentos y estrategias de producción empleados tienen la finalidad de garantizar la seguridad alimentaria y pecuaria de la propia familia². No obstante, también influyen sobre la preservación y el bienestar familiar otras tantas formas organizativas basadas, en especial manera, en las lógicas propias del ayllu prehispánico, esto es, de un espacio de vida que, aun viéndose alterado durante el dominio colonial de los españoles, no tanto en su estructura formal cuanto en la imposición, en su interior, de nuevas formas productivas, económicas, político-ideológicas y jurídicas³, sigue constituyendo desde siempre, y más allá de las necesarias convivencia familiar y tenencia privada de las tierras, el núcleo básico del intercambio comunitario de bienes y servicios productivos, así como de una precisa visión de vida, compartida y avalada por la comunidad entera de referencia, dentro de un preciso proceso de cohesión

social. Además de concebirse como lugar de origen y descendencia mítica a partir de un parentesco real o totémico⁴, el ayllu alberga lo que Matos Mar define como el «mantenimiento de un patrón cultural singular que recoge elementos del mundo andino»⁵; de hecho, como también afirma Valcárcel «el ayllu o comunidad es la reunión de familias vinculadas entre sí por lazos de parentesco, de posesión común de la tierra, de la misma religión⁶: el mismo idioma, las mismas tradiciones y la convivencia durante siglos», lo que «ha creado una conciencia colectiva ya no dentro de una familia sino inter-familias»⁷. Dentro de los ayllus de Willoq y Patakanha, las diversas familias forjan, por lo tanto, vínculos de vecindad que refuerzan los lazos mismos de la organización social comunitaria, confluyendo en el establecimiento de nexos de inter-dependencia en los que la individualidad (familiar) va de la mano con la naturaleza social del hombre mismo, en la búsqueda de estrategias que articulen a esta última con el medio natural⁸. Así es como se explican, por otra parte, también las prácticas sociales de apoyo mutuo (*ayni*, *mink'a* y *faenas*) que vienen dándose entre los núcleos familiares de los ayllus de referencia, y no sólo en la complementación de actividades que tienen que ver con la labranza de los cultivos y el éxito de la producción agrícola a lo largo de un año, sino también en la realización de otros tantos trabajos, tales como la construcción de viviendas o locales comunales, o incluso en la *cum*-participación en tareas de preparación y ejecución relacionadas con la celebración de rituales festivos, etc. En este sentido, la comunidad conformada por los miembros de las diferentes familias opera como un integrante funcional en el ecosistema campesino que conforma un «medio ambiente social»⁹.

4. M. Beyersdoff, *Léxico agropecuario quechua*. Cusco, CBC, 1984, pág. 15.

5. J. Matos Mar, *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, IEP, 1976, pág. 179.

6. Hay que evidenciar, sin embargo, que, desde hace aproximadamente dos décadas, los habitantes de los valles de Patakanha, Peñas y Yanawara, son sujetos del influjo apremiante y acechador del llamado evangelismo protestante de procedencia norteamericana. Contando con la formación pastoral de unos cuantos jóvenes varones indígenas, y con el hecho de que en bastantes casos se alcanzan los logros propuestos, diversas confesiones de este tipo se hacen promotoras en el área de campañas de evangelización masiva, que tienen el objetivo de depurar las creencias y prácticas católicas existentes, por un lado, y eliminar lo que queda de la religiosidad ancestral andina, por otro.

7. L. E. Valcárcel, *Etnohistoria del Perú Antiguo*. Lima, UNMSM, 1967, pág. 209.

8. R. León Caparó, *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima, PUCP/BCR, pág. 249.

9. G. Custred, op. cit., pág. 75.

1. G. Custred, «Las punas de los Andes Centrales». En: Flores Ochoa, J. A. (comp.) *Pastores de punas: uywamichiq punarunakuna*, pp. 55-85. Lima, IEP, 1977, pág. 72.

2. J. Villafuerte Recharte, «La parcela, base de la estructura y la racionalidad productiva campesina». En: *Andes*, n. 1, pp. 171-187. Cusco, UNSAAC, 1994, pág. 172-173.

3. J. Villafuerte Recharte, *ibid.*, pág. 183.



PATRIMONIO CULTURAL: DETERIORO Y PÉRDIDA COMO FACTOR ECONÓMICO Y DE IDENTIDAD

Raúl Carreño Collatupa

Hasta la tercera década del siglo XX, la indiferencia y el desdén que el patrimonio cultural precolombino causaba entre los peruanos alcanzaba extremos que hoy nos parecerían inauditos. Algunos ejemplos: Saqsayhuaman era usado como cantera pública, Jatunrumiyuq estaba cubierta por estuco, María Ana Zenteno, afanosa coleccionista de textiles, cerámica y esculturas precolombinas, era tomada como loca, siendo hasta motivo de vergüenza para su familia por su manía de coleccionar “antiguallas” o “cosas de indios”, siendo peyorativamente llamada por ello “la india Zenteno”; Clorinda Matto, acerca de ella, escribió que padecía de “una de aquellas pasiones caprichosas que casi rayan en locura. Ambicionaba enriquecerlo [su museo] más y más”. A pesar de tales opiniones, su casa y su colección constituían la mayor referencia museística de la época, habiendo sido visitada por viajeros e investigadores extranjeros como Squier, Marcoy, Castellneu...

La cruzada de Luis E. Valcárcel permitió detener la destrucción de Saqsayhuaman y descubrir parte de la base del ushnu K'illke de Jatunrumiyuq, que volvió, una vez más, a ser cubierto cuando Valcárcel dejó definitivamente el Cusco, en 1930. Tras el terremoto de 1950, el municipio y la Corporación de

Reconstrucción autorizaron de nuevo la extracción (incluso a dinamitazos) de los bloques tallados de Saqsayhuaman con fines constructivos. Los aliviados parientes de la Zenteno, al morir ella hacia 1880, vendieron a la primera ocasión toda su fabulosa colección de antigüedades que conformó el núcleo de la colección sudamericana en un importante museo europeo. Hoy sabemos que el primer extranjero en conocer Machupicchu, más de veinte años antes que Bingham, un alemán, llegó premunido de un permiso oficial del gobierno para huaquear, tras haber conformado una empresa con ese fin, uno de cuyos socios era el tradicionista Ricardo Palma. Ese permiso tenía prácticamente la misma naturaleza que un denuncia minero y se otorgaba a quien lo pidiese, considerando cualquier conjunto arqueológico como una mina de la que, sin remordimiento ni escándalo, podían extraerse

metales preciosos. Eso explicaría, en parte, la relativa escasez de objetos de oro y plata que Bingham y su equipo encontraron al despejar la ciudad inca.

Aun cuando hoy en día la destrucción del patrimonio por interés o por ignorancia continúa gracias a canteras, habilitaciones agrícolas y urbanas y otras obras públicas, la concepción económica viene imponiéndose con cada vez mayor fuerza, transformando el patrimonio no tanto en símbolo de identidad sino en mero objeto de lucro.

Empero, el problema no radica en que se maneje tal concepción de aprovechamiento económico sino en que este enfoque privilegie los centros arqueológicos más llamativos o representativos en detrimento de los cientos, miles de restos arqueológicos que, por diversas razones, no son incorporados a los circuitos o destinos turísticos.



Y eso no implica sólo ese patrimonio sino, también, su entorno. Es así que el Centro Histórico del Cusco viene desapareciendo muy rápido, por destrucción y desnaturalización, gracias a la hotelería y los demás servicios turísticos. Muchas casonas caen casi a diario para dejar el paso a edificios en concreto, dejando, en los mejores casos, sólo fachadas que, al cambiarse su

contexto arquitectónico, terminan incluso siendo caricaturescas. Lo mismo pasa con los patios, que son techados o, simplemente, invadidos por edificaciones o esas fachadas que en apariencia son de dos pisos (por presentar sólo dos hileras de puertas y ventanas) pero con un inmenso y desproporcionado muro encima de la segunda hilera que oculta un tercer y hasta un cuarto nivel, prostituyendo hasta el ridículo la armonía arquitectónica de los viejos edificios cusqueños.

La vista del Cusco desde el aire o desde cualquier perspectiva que permita apreciar volumetrías es desoladora: hacinadas y grotescas construcciones erigidas con un espíritu angurriente de aprovechar al máximo los espacios, como los pisos o habitaciones agregados como burdos emplastos sobre techos y azoteas. A ello debe agregarse la maraña de cables

telefónicos, colocados sin mayor miramiento ni consideración estética, debiendo inclusive ser considerados, por la forma como están tendidos, como una amenaza física para los transeúntes y las construcciones, por el inmenso peso que involucran. Obviamente a los empresarios y operadores turísticos, y hasta a las autoridades, eso no les interesa en absoluto, porque saben que el circuito turístico tiene un determinado y discreto número de sitios que los turistas deben visitar en muy corto tiempo; mientras se mantengan éstos lo demás no importa y puede ser destruido sin piedad. Las semejanzas entre el Cusco de ahora y lo que es el símbolo nacional de la improvisación y pobreza arquitectónica, de la fealdad urbanística y el desorden, Juliaca, es cada vez más evidente. Pronto el Cusco lo superará en ese aspecto.



Pero no es sólo el Cusco el que sufre este proceso de degradación al parecer irreversible, ni tampoco sólo el turismo su causante. Los pueblos, el medio rural andino, sufren también una agresión de la misma naturaleza, esta vez por la estupidez de alcaldes y gobiernos regionales o por la ignorancia y el complejo de inferioridad de sus pobladores y sus nuevos ricos, que confunden el progreso con el ocultamiento y la desaparición de su cultura y sus expresiones materiales y “espirituales”, para ser reemplazadas por el concreto sin ningún valor estético, donde el uso de la mayólica en lugar de otros revoques constituye el supremo paso del envilecimiento cultural en materia de arquitectura y urbanismo. No saben esos acomplejados que por modernizarse, o por querer parecerse a sus dominadores, pierden un enorme recurso que, en el futuro, podría atraer un turismo más razonable e interesante que el depredatorio que ahora padecemos. Tampoco saben —sin duda al igual que los arquitectos— que existe una posibilidad de modernizar su arquitectura según sus patrones tradicionales, siguiendo una línea evolutiva propia; pero ningún arquitecto parece estar conciente de ello o, por como está el sistema universitario peruano, no está en capacidad de analizar, crear y reforzar tal línea evolutiva.

El panorama rural es, del mismo modo, desolador, porque de esos pueblos llenos de encanto casi ya nada queda y las referencias de identidad se desvanecen sin dejar opción de continuidad a las nuevas generaciones, que crecen con cada vez mayor desapego hacia su medio y su cultura.

El valle de Yucay (mal llamado Valle Sagrado de los Inkas) no es por cierto ajeno a este proceso; al contrario, aquí se dan tal vez las peores manifestaciones de dicho envilecimiento; basta ver cómo están P'isaq, Urubamba y, últimamente, Ollantaytambo para convencerse de que el turismo, tal como se practica en el Perú, y más en el Cusco, es de una tal irracionalidad que, a la par de desarrollarse cuantitativamente, viene destruyendo su materia prima, el objeto y la esencia de su dinámica económica. Dentro de poco quedarán algunas iglesias y monumentos arqueológicos aislados, rodeados por una

espantosa e informe masa urbana que habrán desnaturalizado por completo el conjunto, el todo que tales monumentos y su entorno constituían en su origen. Entonces la insensata actividad turística sufrirá un proceso regresivo, porque el turista busca más y más lo original y su entorno, o parafraseando a Ortega y Gasset, “lo original y su circunstancia”.

Cuando se visita Italia pueden constatarse varias cosas. En ciudades como Venecia, Módena, Pisa, Florencia, Verona, etc., incluso en la misma Roma, existen hoteles en sus núcleos históricos. Lo que sorprende es que, a pesar de sus altos precios, muchos de esos hoteles no tienen baños en cada habitación; y es también insólito encontrarse con habitaciones inmensas que bien podrían dar lugar a dos, tres o más habitaciones hoteleras. En apariencia nada impediría instalar baños individuales o subdividir esas muy amplias y antiguas habitaciones; pero no, se mantienen así, a pesar de que ello implica incomodidad para el turista o, siempre en apariencia, menores ingresos para los propietarios. La legislación y el control son allí, sin duda, más implacables, porque se tiene la convicción de que es preferible resguardar la naturaleza e integridad de esos viejos edificios que tener mamotretos donde se ejerce el horror vacuis hasta sus últimas consecuencias. La aparente pérdida por menor capacidad es ampliamente compensada por los precios. En pocas palabras, en esos países se ha entendido que el recurso debe ser preservado a toda costa y prácticamente como está, porque allí radica su valor y su potencial para el futuro.

Otro ejemplo: en Praga, Cartagena de Indias, Quito, Grenoble, Kyoto, etc., aun cuando existen alojamientos en pleno centro histórico (con las características antes mencionadas para Italia), hallamos que la gran mayoría de los hoteles y hospedajes se encuentran en barrios más modernos, a veces relativamente alejados. De tal modo, las antiguas construcciones se preservan y el turismo crea otros polos de actividad sin llegar al hacinamiento, el caos y los niveles de riesgo físico que reinan en el Cusco y ahora en Urubamba y Ollantaytambo. El caso de Cartagena, en Colombia, es increíble y aleccionador: en

toda la amurallada ciudad colonial sólo existe un edificio moderno, producto de una enorme maniobra de corrupción; nadie parece haber intentado otra aventura inmobiliaria de ese tipo, a pesar de que, claro, existen intervenciones que modifican en algo pero no en su totalidad la arquitectura del lugar. Curiosamente, las modificaciones interiores más resaltantes (pero siempre bien camufladas y sin alterar volumetrías) se ha dado para proyectos de vivienda; los pocos hoteles que existen han respetado la disposición original de las casonas; los grandes hoteles se hallan algo alejados, en la parte moderna y comercial, cercana a los circuitos de playas. Antigua, Guatemala, estaba así hasta hace pocos años, pero también allí, por la angurria y la corrupción, se ha iniciado un proceso de envejecimiento urbano, aunque no en las catastróficas dimensiones que se dan en el Cusco.

Ollantaytambo padece un proceso mucho más grave por sus especiales condiciones: por un lado, es considerado como el único pueblo inka supérstite; por otro, ocupa un espacio sobreelevado con relación a la llanura del Vilcanota donde los restos arqueológicos están omnipresentes; tiene una estación ferroviaria que, a menudo, actúa como punto de embarque principal hacia Machupicchu, la que, por su ubicación, genera congestión, induciendo, además, un acondicionamiento comercial muy peligroso, en pleno cauce del río Patakancha. La carretera a Quillabamba y todo el Bajo Urubamba constituye otro factor negativo, por atravesar todo el pueblo, permitiendo el paso de vehículos de toda índole, muchos de alto tonelaje.

Rivalizando con Urubamba como plataforma de servicios turísticos, pero con mucho menos espacio disponible y con mucho más patrimonio por preservar, Ollantaytambo sufre una preocupante agresión urbana que permite avizorar no sólo su devaluación como destino turístico sino su destrucción parcial y su total desnaturalización por el avance de la “modernidad”. Los primeros signos son ya plenamente visibles y todo indica que tal degradación avanzará a mayor ritmo en los próximos años, por las necesidades de un creciente tráfico automotor, por la densificación demográfica, por la demanda hotelera, por la inmigración ávida de empleo fácil, etc.

En la competencia por el espacio se encuentra tal vez el nudo del problema. Por el insano hábito de concentrar los servicios hoteleros y de restauración en los núcleos patrimoniales de mayor valor, la infraestructura concomitante asedia a los monumentos y termina venciendo, por una sencilla razón: los hoteles y servicios conexos tienen detrás una voluntad (por lo general inescrupulosa) de lucro, que no se detiene ante ningún reparo legal ni ético-moral para sobreponerse al pasado, destruyéndolo; en cambio, el patrimonio arqueológico, o arquitectónico en general, es incapaz de oponer una fuerza similar, porque sus supuestos protectores institucionales son débiles y fácilmente corruptibles; tampoco existen instancias cívicas que puedan enfrentar a los agresores; los comités y frentes cívicos de defensa patrimonial han terminado en la anomia, en la simple declaración o en el aprovechamiento político de sus principios.

¿Qué hacer? Si Ollantaytambo pierde más de su esencia de llaqta inka, perderá gran parte de su atractivo. La destrucción de patrimonio por obra de quienes se benefician de él es un fenómeno más o menos común en países de bajo nivel cultural; no olvidemos que el Perú es el penúltimo país en el mundo en materia de educación, lo cual explica en buena parte la indiferencia y la insensibilidad de los peruanos hacia su propia cultura. Con tal trasfondo, resulta difícil proponer y, más aun, impulsar soluciones drásticas (que serían las únicas razonables y de real impacto) para preservar nuestro patrimonio, que, aunque no se crea, se ha convertido en un recurso no renovable.

Contra la lógica mercantil, podrían plantearse algunas alternativas que, sin duda, sonarán utópicas: trasladar la estación ferroviaria a Páchar (solución ya contemplada por la empresa concesionaria); crear un nuevo centro de servicios, no en la llanura de Masqhabamba (que representa el mejor marco paisajístico para el pueblo) sino, tal vez, por el lado de Yanahuara, que no tiene la carga arqueológica que caracteriza a Ollantaytambo; una carretera alternativa hacia Quillabamba, que podría salir del ramal que de Yanahuara va hacia Ocobamba, o un túnel que pase por debajo del pueblo; prohibir nuevas habilitaciones hoteleras en el pueblo. Desde una fría perspectiva de preservación, al parecer las propuestas ahora consideradas utópicas podrán salvar a Ollantaytambo y a otros centros arqueológico-culturales en vías de extinción.

De la indiferencia hacia el patrimonio que hasta bien entrado el siglo XX era patente entre los peruanos en general, y de los cusqueños en particular, hemos pasado a la etapa de la insensibilidad derivada de la euforia mercantil que se enfoca en la mayor cantidad de turistas a atraer y en la facilidad de la explotación depredatoria del recurso, sin considerar la devaluación de su entorno, ni la seguridad ni, mucho menos, la persistencia del recurso, el mismo que terminará o destruido o ahogado por una por una multitud de edificaciones sin orden ni concierto que, finalmente harán lo que ya en otros lugares ha sucedido: desvalorizar el patrimonio al punto que dejará de constituir un atractivo turístico, a lo cual se deberá adicionar su completa pérdida de fuerza como factor de identidad.





RECUERDOS DE YUCAY

Fredy Amílcar Roncalla

Ésta es también una historia acerca de un escrito inconcluso. Ayer nomás, hace unos diez años, pasé por Yucay. En sus dos plazas, y al lado del palacio de Sayri Tupa, pude conversar brevemente con María Jesús, que ni a María Luisa ni a María Teresa las había podido hallar en el Cusco, como tampoco a David y su esposa, la china. Ellas eran sobrinas del cura Lira, al que vi por única vez paradito, esperando su micro al Cusco con un maletín en la mano en el que acaso tenía un nuevo diccionario o canto quechua. Entre los Lira y los Cusiwallpa, del caserón de Kochawillka, mi estadía en Yucay, de unos tres meses - incluido mi primer matrimonio - ha dejado en mí un sentido de pertenencia, que se ha ampliado con esporádicas visitas a Ollantaytambo, Willoq, Písaq y Calca, como si la palabra más fabulosa del quechua: "wayki" me devolviera al Valle Sagrado cada vez que la pronuncio. Llegue ahí a mediados del 79 contratado por Henrique Urbano para buscar incas, recoger nombres de lugares y cuanto pudiera del acervo narrativo de Yucay. Entre los hermanos Cusiwallpa y los Lira fui tejiendo mis relaciones y adentrándome de pocos al pueblo, conociendo los nombres de lugares, algunas tradiciones, descripciones de fiestas, y sobre todo los chismes con que unos a otros se lapidaban mutuamente. La última vez que vi a María, en el Cusco, nos paseamos en jeep por la campiña ayudando en un plan de fumigación y rajando ella en quechua y castellano, a ma asichwaychu onqokuymanpas hina, de todo el mundo. Y en su casa de David y la china me contaron su otro tanto.

En ambos relatos habían cabos sueltos, pero algunas historias se concatenaban y quizás hubiesen dado para un buen cuento, una novela acaso. Pero, machuchaña, pienso que ciertas cosas deben seguir su curso, que hay que respetar la intimidad de amigos de toda la vida, y que si uno optara por la narración, lo ideal sería el approach de la narrativa quechua y los cuentos populares, que se mueven ágilmente de motivo a motivo sin matices sicologistas ni existenciales.

Pero como soy un Contreras voy a narrar algo del arroz con bicicleta que paseaban en mi mente. Una historia de ideas, ni siquiera fetichistas, que se aparecen de improviso, quieren pero no pueden, abren puertas, se manifiestan en bocetos, y al cabo de treintún años apenas se presentan en estas páginas.

Había llegado de Ithaca el 77, un poco antes del paro del 19 de julio y de la constituyente. Empapado por un semestre andino en Cornell, alumno libre, en donde la etnohistoria ya empezaba a pasar de los predios de Murra al Perú, y el estructuralismo en la antropología andina, con el dualismo y la complementariedad como la niña de sus ojos, estaba en su

apogeo. Por el Mac Graw Hill pasó todo el mundo, hasta un loquito francés que hace un tiempo le había dicho a José María Arguedas que en Huancavelica no había indios. Luego terminé dictando quechua en la Católica a las primeras promociones de estudiantes de historia que empezaron a mirar mas allá del español, y de la inmensa división ficticia-real entre el país oficial y los andes. Las malas lenguas de la clase empezaron a llamarme yanqui andino, pero como éramos migas, solíamos tomarnos unas chelas en vez de la clases y terminamos el curso con un tono de padre y señor mío. De esos meses me queda el recuerdo de una bella novia y unas visitas con ella al Wony, el centro vital que no había dejado ni en mis andanzas por el norte. Eran tiempos en que la poesía era el eje y la vanguardia del universo, que no podía estar en ninguna otra parte que en ese bar de la calle Belén.

Chaymi yanqallaña universidadpi purichakuchkanytiy me buscaron para un singular trabajo de traducción. Había



Llegado un ex dibujante de comics japonés metido de antropólogo de una cosa rarísima que se llamaba poética de la cultura, que suponía que el motor dinámico de ésta y del arte estaba en el caos, la fiesta, el carnaval, la carcajada, la corporalidad y el mito y el ritual. Que a su vez tenían afinidad a nivel profundo con el arte contemporáneo. Y para demostrar todo ello recurría, cajón de sastre, a retazos etnográficos de todo el planeta y cuanto teoría tenía a mano. El asunto es que llegó al Perú a escribir un libro en

español quien sabe porque. Pero no hablaba castellano, y su inglés no se lo he escuchado ni a ninguna de las simpáticas changuitas de las sucheyriyas del East 10th Street. Me tocó escuchar a Masao Yamaguchi en inglés, entenderlo como podía, traducir y redactar a maquinilla un manuscrito en español, que tengo guardado en una copia de wp4 que sólo lo reconocen las compus prehistóricas. Aprendí como nunca, pero no se exactamente qué cosa. Y se me prendió el hilo que pese a las divisiones y abismos violentos que dentro de poco dejarían miles de muertos en el país había una relación profunda entre las practicas rituales, religiosas tradicionales y el arte moderno. Entre el querido y profundo ande y aquello que mal llamamos occidente, donde residía el arte de vanguardia que entonces creía(mos) totalmente lejano de la tradición indígena y popular.

Yendo al valle sagrado por Saqsayhuaman y Kenko uno sube y baja a Písaq. En la subida y el tramo de bajada donde la quebrada se va ahondando rumbo al Vilcanota varias paredes incaicas trepan pequeños abismos colgadas en el tiempo y envueltas de musgo, pero siempre con un sentido de armonía e integración que verlas una y otra vez es algo hermoso.

Preámbulo al valle que se abre al lado izquierdo y al frente de Písaq con sus andenes trepando la ladera detrás del pueblo, como si remataran a pasos cortos un concierto de formas y niveles, de líneas curvadas y angulares, de trazos abstractos y armónicos, de los inmensos andenes del lado izquierdo del pueblo. Contrapuntos entre lo pequeño y lo inmenso, entre peñas y pampas, tierras de secano y de riego, un margen de nevados y picos que albergan antiguas *wakas* y nuevos apus y el otro más curvado pero no menos hondo. Y va la carretera por el valle hasta casi cerrarse en la fortaleza de Ollantaytambo, donde los muros de tiempo están no sólo en la ciudadela y los andenes que van al río, a Phiri y a Patakancha, sino en el pueblo mismo. Písaq y Ollantaytambo, las dos puertas del Valle Sagrado.

Si José María Arguedas dejó claro que estamos hechos de música, no es menos cierto que somos geografía, apego a la tierra, a los lugares nombrados, a la belleza permanente y cambiante de los andes. Y que al comunicarnos con ella mediante sonidos, nombres, pagos, invocaciones, memorias profundas, labranza y cultivo en lugares grandes y pequeños, lo que hacemos son actos poéticos.

Entrando a Yucay por la vuelta de Wayoqari camino a Urubamba, lo que se ve es una calle larga cruzada por varias transversales. Desde que la carretera dejó Písaq no son tan visibles grandes andenes en ambos flancos del valle. Pero uno baja con el río recorriendo paisajes de maizales quebradinos, sembríos de frutilla, durazno, naranjas, bosques de molles, eucaliptos, salvajina, cabuyas y retamas. Que entonces habían a montones con su verde oscuro y sus gallitos amarillos, pero ahora, junto a las ranas, por un no tan misterio biológico y neoliberal, han desaparecido del valle. El pueblo corre paralelo al Vilcanota bordeado por la parte de atrás de unas ciénagas y acequias que lo recorren casi en su totalidad. Al fondo, casi a la salida a Urubamba florecen, quien sabe por cuanto tiempo, los gallos rojos de los pisonayes de las dos plazas del Pueblo. Las cruza la iglesia. Atrás, en el piemonte de dos cerros nobles y curvados hay una serie de grandes andenes incaicos regados por unas acequias que beben de una quebrada que cae perpendicular a la iglesia y las dos plazas. Más al fondo un nevado aparece marcar el final de una línea que pasa por la iglesia y se pierde en el Vilcanota pasando frente a la casa de los Lira. En su transcurso varias piedras inmensas que habían marchado en fila detuvieron su paso cuando el inca las dejó de arrear a la llegada de los españoles. Pero ciertas noches aun sale una yunta de oro desde la base de un inmenso árbol del andén Luqmayoq pata, que está en el mismo eje. Y mirando hacia el cerro Saywa, a la mano izquierda las casas de los gentiles se pegan a las peñas. Mas abajo la laguna de Anqas Qocha, dice está poblada de patos misteriosos y puede enfermar. Se conecta por vías subterráneas con las aguas de la laguna Yanaqocha, aquella que se enfurece cuando uno le tira piedritas, y desemboca en un bosquecillo de qeñuales en la cabecera de Wayoqari¹.

Cada lugar tiene un nombre y un orden. Una temporalidad y sus símbolos. Mucho tiempo separa Kañariyoq (nombrada en referencia a los Kañaris) de Tenería (nombrada en torno a un taller de tintes), y el nombre mismo del pueblo –Yucay como engaño– está en los albores de la historia. Como cuando el inca recalaba a pasar sus *weekends*, o como cuando

Manco Inka partió al Cusco con la intención de partirle la madre a los españoles. La línea que va de la iglesia al nevado ordena los sentidos. Tengo al lado del escritorio todos los nombres y los croquis. Y los apuntes de las veces que he tratado de hablar de todo esto. Pero esta es una historia de unos escritos imposibles, y prefiero trabajar con la corta memoria.

El caso es que el *sagra* estructuralismo, el vanguardismo, los arrebatos prebajtinianos de Yamaguchi y el semestre andino me estaban fermentando mas rápido maíz que blanco en chichería. Hablaba de ello con mi esposa, que llegada de Boston con su gran alegría estaba deslumbrada por todo y nuestro diálogo caía en el remolino de la mimesis, hasta que regresó a sus estudios y me quedé *sapachallay kay mundupi*, cantando acaso *imaparaq urpi* te habré conocido, aunque esos tiempos eran del Comunero de los Andes y la Rosa Blanca. Fue entonces que dejando de lado las fiestas, los chismes, los *harawis* de la jornada, y el cotorreo interminable con todo el mundo, un día, debajo del pisonay de la plaza de Sayri Tupaq-donde vivía su famoso tío - hablé con María, y le expliqué lo que estaba observando. Que a ambos bandos de esa línea había mitades, y que los nombres de los lugares seguían el patrón espacial de la complementariedad andina. Le dibujé un croquis con los nombres que ya había recogido y empecé hacer rayas trazando las supuestas conexiones simbólicas de un lugar a otro. María, a quien acabo de encontrar en el Phaysyuk se quedó callada y nunca más volvimos a hablar del asunto. Creo que en ese momento pensé, con arrogancia limaca, que lo que le estaba presentando era bien *far out*, pero al cabo del tiempo sé que la cosa fue al revés. Que mi esquema era demasiado frío, conceptual, que fetichizaba los topónimos y los hacía significantes vacíos de juegos formulaicos y conmutacionales, como en efecto suele suceder cuando ciertos conceptos empiezan a tener vida propia y les vale madre su referente inicial. Además, en el caso de los nombres de los lugares en el valle y el ande, éstos evocan como símbolo, pero tienen un referente y campo específico, un haz de imágenes poéticas que los hace único y distintivo. Sé por ejemplo que Trigo Orqo, Alma Samarina, y Wanchuni tienen imágenes específicas a la geografía de la imaginación asociada a mi Huarazo de infancia. Y que del mismo modo para los yucavinos Kochancwillka, Paraqay Pata, Marquesado, Anqas Qocha, Llawlli Moqo y otros no son sólo nombres. Cada lugar tiene un espíritu y una especificidad fenomenológica que a la distancia es potenciada por el recuerdo y en el lugar por el ritual, la fiesta, el ciclo agrícola, y la cotidianidad.

Mas allá de lo que pudo ser una incomunicación insalvable María demostró que si es importante el intercambio



1 La laguna de Yanaqocha tiene el mismo haz simbólico de Waranqayoc Qocha de Ancash estudiada por José Reynaldo Oviedo.

conceptual, lo es mucho más la inteligencia afectiva manifiesta en el lenguaje de la amistad, el humor, la generosidad y sobre todo la hospitalidad. Seguimos conversando en Yucay, en el Cusco, en Lima, y en el Phasyuk y nunca dio a entender que *ñoqa* estuviera fuera del tiesto. Era de Yucay y venía de San Antonio de Abad, donde la antropología estaba más cercana a los procesos humano sociales, y a las dramáticas disyuntivas que a inicios de los ochenta se les presentaba a cualquiera que tuviera un poco de compromiso en las ciencias sociales o el arte: la política lo permeaba todo y su mandato tenía un manto religioso. Ya en otras ocasiones, bajo el pisonay o en un boliche frente al antiguo mercado del Cusco, pude ver que el pensamiento de María siempre estuvo centrado en la realidad, y en la praxis.

Fuera del tiesto, la *kallana*, el fogón, el humo renegreando el cielo raso, y de los cututos paseándose por la cocina, el rollo estructural, su tentación algebraica de asociarse en formulas y teoremas tenía, en la antropología del momento, la tendencia a olvidarse del ser humano y social. Acaso la pregunta simple era: cuál es la relación de estas estructuras simbólicas y modelos bien armados con la historia y los conflictos sociales? Y cual, incluso, con la cotidianeidad de cada lugar? No sé como habrá resuelto la antropología este rollo, pero sí que cuando la guerra civil puso serias dudas sobre la antropología estructural no faltó algún andinista que -al igual que un profesor de New England que saltó a la palestra dudando de Rigoberta Menchú- tuvo su cuarto de hora de fama criticando el modelo. Cual habrá sido su propuesta alternativa? Si hubo alguna no se oye padre. Lo que sí se oye, y bien claro, es el horror de la guerra en el llano y en los que se quedaron, de uno y otro lado, bregando en el campo.

Había llegado a Yucay picado por los mismos dilemas que se discutían en el centro e incluso llevaron a muchos del Wony a reunirse en un proyecto llamado la Unión Libre, donde el problema de la vanguardia y el compromiso llevó a discusiones kilométricas y a chinganas insalvables. Sería el año 79 o el ochenta? Qonqaruni. Pero era claro que el maestro Juan Ramírez Ruiz -que ya había empezado a resolver el impase entre el estructuralismo, la revolución, el cambio social y el arte en Vida Perpetua- se oponía tajantemente a que el arte fuera regido por el partido, reivindicando eso sí su rol de vanguardia, en el cambio, en salir del sistema. Era la ruptura o era nada.

Por mi parte, de una forma burda, tratando de compaginar la ilusión de lo tradicional con la de la vanguardia, apoyándome en las piedras que le hablaban al niño Ernesto y el paseo de Antonin Artaud en las tierras Tarahumara, terminé por escribir algo rarísimo: una mirada y teoría del arte y los procesos sociales a partir de una lectura de las relaciones estructurales de los topónimos de Yucay. Cosa de locos. *Ima chuspi kaniwara*. Sabrosa por su intensidad y por que cada palabra era un paso firme en el abismo, pero a la vez una tarea imposible. Escribí silensamente en Yucay, en la azotea del purito Rimac, en los nocturnos de Vermont y en Ithaca, pero no llegué a concretar sino un inconcluso mamotreto.

A veces cuando uno apunta a *hanan* llega más bien a las profundidades de *urin*, a momentos que en extremos de arbitrariedad del signo las palabras ya no significan nada y un terrible silencio de ruido y tristeza lo cubre todo. Es cuando el caos es fundante y la poética pesa e invita la otra margen. Y si uno retorna es que ya sin nombres, en estado de imagen pura, están los andes, los toros que pasean debajo de Kunturwachana, el viento de la puna silbando al borde de las lagunas, la cortina de nevados cayendo en picada al valle al frente de Maras, Tiobamba y Chinchero. *Paqarinas*.



Si en la plaza de abajo había vivido Sayri Tupa y en la de arriba una ñusta, en Yucay no encontré ningún inca. Pero recogí una buena tanda de relatos. El que más recuerdo es la pelea del arpa y el violín en el cementerio que me contaron una noche cuando con los Cusihualpa andábamos por la calle principal firmando nuestros nombres *ispakustin*. Una variante de ese cuento está al final de Avioncha de Máximo Apaza de Pitumarca, en Valle Sagrado de Odi Gonzáles, y en las fugas favoritas de mi wayki Lino Pareja. Tiempos también en que resonaba el final de La rotonda de Sonia Yasmina. Entonces entregué las libretas de campo y los casettes a una secretaria de Henrique en el Cusco, guardé mis borradores y dejé el valle, los andes, el Perú... ay sabe dios si volveré.

Luego de breves temporadas en Lima y Vermont, recalé en Ithaca donde traté de entender un poco más lo que había visto en Yucay leyendo *Landscape of fear* de Yi Fu Tuan, *Poetics of Space* de Gaston Bachelard, y cuanta cosa pudiera encontrar en la sección de *new releases* de la biblioteca de Cornell. Pero al final me fue ganando una vieja pasión por el príncipe de los cronistas y padre global de la vanguardia literaria: Waman Poma. Cada genio es un vasto territorio que te puede atrapar toda la vida. Y es capaz de articular imanes que agarran carne a través del tiempo. Es la diferencia entre todas las sangres con la colonialidad del poder, y entre los Zorros y Rayuela, la Casa Verde, Palomino se ha palomeado, ama *Pantachataqa Pantaleonwan pantankichikchu*. Entre la Nueva Corónica y la huachafaría de curas, virreyes, tinterillos, escribanos y cronistas *pampapi hispaq* herederos del requerimiento. Salvo, eso sí, los comentarios del Inca Garcilaso. Desde que Billie Jean Isbell, primera *unsung* maestra, me regalara la copia facsimil de Rivet hasta ahora Waman Poma ha sido guía. En Ithaca, Harlem, el Cusco, Lima y Bolivia. Solo y con queridos amigos. Tratando de imaginar su vida, su paso por la violencia colonial, y soñando entre varios *llapallan musquy* comunidad con un trabajoso guión, que al final terminó en un corto dirigido por Wilton Martínez, donde el autor camina y lo que se oye son sus propias palabras leídas por *ñoqa* en forma de poemas, como lo habíamos pensado con Julio Noriega, a partir de su inclusión como poeta en el Oxford Anthology of Latin American Poetry, de Cecilia Vicuña. Una tarde, en la feria de Tiobamba, escuché a un anciano rezando en quechua de modo conmovedor. En él creí ver a Wamán Poma implorando a la virgen Santa María Peña de Francia. O tal vez lo encarnaba más otro viejo que a la salida de Yucay nos hablaba con palabras crípticas. Pero sí era seguro que el Pitusiray y el Sahuasiray son casi idénticos en la Nueva Corónica y en Calca.

El parentesco de la escritura de Wamán Poma con la geografía del Valle Sagrado, Yucay y los andes no sólo está en estos y otros dibujos que a veces parecen retratar días actuales². Está también en los patrones espaciales que rigen su escritura multilineal y sus dibujos. Si los primeros decenios de su reaparición ha sido difícil leerlo de una forma lineal, fueron necesarios sendos estudios multidisciplinarios para saber que su escritura es multilineal – de vanguardia – y que su imaginería se rige por patrones espaciales duales y complementarios. Es decir arriba/abajo; izquierda/derecha; masculino/ femenino *chayna hinakuna*. Categoría panandinas que permiten ordenar los topónimos de Yucay y casi todo pueblo del ande. Si los trabajos Rolena Adorno para entender el ordenamiento espacial en Waman Poma; de Gary Urton y Anthony Aveni para la ethnoastronomía; los de Elayne Zorn sobre los tejidos; los de Billie Jean Isbell, Salvador Palomino y varios estudiosos para el dualismo andino, han hecho posible encarnar conceptos que hace poco he sindicado como vacíos, fueron necesarios desarrollos posteriores en el campo de la creación y reflexión teórica andina para comprender la relación profunda que la poética espacial de la escritura de Waman Poma y los topónimos del ande tienen con el pensamiento y el arte de vanguardia. Tendría esto en mente Enrique Urbano al mandarme al campo a descifrar la poesía concreta de Yucay, y a otros asistentes la de Maras y Chinchero? *Yachanipaschu*.

Por mi parte, siguiendo la pauta Billie Jean Isbell y de Salvador Palomino en su poco estudiado trabajo sobre Sarhua, donde hace una reflexión teórica y etnográfica sobre la dialéctica andina de complementariedad de opuestos que se resuelven en las mediaciones del *chawpi*, si mal no recuerdo, escribí un largo ensayo sobre Wamán Poma y el problema de la escritura usando como principios epistemológicos las categorías de *hanan* y *urin* acompañadas de *ukun* y *hawan*, de tal modo que, por ejemplo, la invasión e inversión colonial, el mundo al revés, se podía explicar por la usurpación del invasor de las posiciones *ukun* y *hanan*. *Chayraykum* hasta ahora el poblador originario, el *runa* de los andes, de la selva y costero es considerado como el “otro” en posición subalterna, *huqnin* o *urin*. La crítica y la *praxis* antihegemónica, de este paradigma colonial y racista tiene, en estos días pluriculturales de renacimiento andino y de pueblos originarios y afrodescendientes, muchos actores que no articulan como el otro sino en primera persona *ñoqayku*. Lo que vemos es una serie de horizontes contrahegemónicos en *tinkuy* y *pallqa* con el neoliberalismo y la globalización, trastocando incluso gracias a ella los tradicionales discursos y prácticas de dominación, racismo, explotación y discriminación. Justo en el momento en que se cumple el centenario de ese otro gran *ukunmanta tukuy sonqunwan qellqapakuy*: José María Arguedas. Maestro que recorriendo la geografía física y humana de los andes y el Perú nos ha dado lugares inolvidables: Lucanas, Abancay, Pichqachuri, Chimbote. Una metáfora siempre actual: Todas las Sangres. Y una dualidad espacial contradictoria, violenta, fértil y siempre presente: el zorro de arriba y el zorro de abajo. No estamos solos.

No recuerdo cuando archivé el manuscrito sobre la poética del espacio en Yucay, pero sí que se salvó de ser arrojado al tacho junto con otros borradores una noche en el College Avenue de Ithaca, luego que me tirara un rollo incomprensible sobre Derrida y Melville con un estudiante de literatura comparada de Cornell. Años después lo retomé y pasé parte de él a la computadora. Pero no terminé sino una parte. Porque

acaso hay voces más claras y desarrollos recientes.

Volviendo a la relación entre la poética espacial y la vanguardia vale la pena mencionar sólo algunos casos de un inmenso torrente. Los primeros poetas espaciales del ande son los cantantes y músicos. No sólo cuando ofrendan a los dioses tutelares, sino cuando los lugares son aludidos, homenajeados y recordados por voces peregrinas que se conectan con el lugar de origen. Son los nombres de los pueblos y de sus campiñas los que se nombran junto al ser amado pasando a ser parte del objeto del afecto: Puquio, sus barrios, Caraybamba, Iscuchaka, Acomayo, Pisticuchi, Ocobamba, la lindura de Andahuaylas que es la de todo lugar que uno lleva dentro. En el mismo Yucay un *tayta* cura le canta a su plaza. Y *niñachay* de William Luna es la mujer andina intentando nuevas líneas melódicas, en contrapunto acaso con la ayacuchana, linda huamanguina, a ver si nos entrega su amor. *Krisyanutaq tukuranpusqa, challachaw*. Cuando mucho antes, un descendiente de Yucay, Miguel Flores, intentaba unir el rock y el jazz con el sonido del ande. Y desde entonces la música es espacio fluido de confluencia entre la vanguardia y la tradición. La música y los tejidos. Los hilos y los colores. Los espacios en diálogo y la vestimenta como poesía concreta.

Ya en caminos de la kikin poesía destacan los libros de Odi Gonzáles presentando el valle en viñetas cinematográficas pobladas de personajes del mundo real e imaginario. Su poesía se desenvuelve en imágenes corales, de gran economía simbólica y precisión expresiva, que viajan entre el español, el quechua y últimamente, en traducciones al inglés. Un aspecto que vale la pena recalcar de la poesía de Odi Gonzáles, es que habla en primera persona, trastoca la diglosia y la hegemonía, fortaleciendo considerablemente el puente entre el lugar de emisión “tradicional” y la “modernidad”. Términos que se deben tomar con pinzas por que son más bien ficciones oficiales en bancarrota, y si existen es como ilustración del dualismo. Dicho en otras palabras, Odi Gonzáles rompe con la costumbre de hablar del andino como el “*uqnin*” y amplía la retórica de la alusión mítica, que la poesía del ande en quechua y en castellano tenía, y sigue teniendo³. Su sintaxis dinamiza la posicionalidad de la poética del espacio de los topónimos andinos, actualizando de un modo muy personal sus posibilidades permutacionales.

Desde una vertiente más ligada a la poesía de los setenta y como proyección radical de la poesía de ruptura, cuyo arte poética es inaugurada en los manifiestos de Hora Zero y la teoría del poema integral, el maestro Juan Ramírez Ruiz publica a fines de los noventa *Las Armas Molidas*. En este extraordinario libro Juan Ramírez Ruiz sintetiza las *pallqas* entre el arte y la política contándonos una historia del Perú desde el *ukun* colectivo que son los pueblos originarios del ande y la amazonía⁴. En diálogo constante y proyección hacia *hanan*, que es el nivel de humanidad plena que buscan los pueblos originarios. Este ambicioso proyecto lo que hace es superar definitivamente la lectura utopista (eurocéntrica, porsiancaso) de los andes introduciendo las categorías *hanan*, *ukun* *urin* *chay hinakuna*, como guías poéticas y epistemológicas de un derrotero único que aun no hemos entendido del todo. Plantea también una escritura alfabética y amplía la teoría del libro, de tal modo que un éste puede ser un ceramio, un pallar, un tejido, un quipu, un relato Shipibo, *Cocama chayna hinakuna*.

2 Como se ve en la serie *La Nueva Crónica del Perú* editada por Santiago Forns, y en *Continuidad actual de los dibujos del Manuscrito «la Nueva Crónica y Buen Gobierno»* de Felipe Guaman Poma de Ayala, entrega inédita de Christian Jaime Lazo con fotografías actuales que parecen imágenes de Waman Poma.

3 Una aproximación a los motivos metafóricos de la poesía quechua (y andina) se encuentra en el pionero y valioso libro de Julio Noriega: *Escritura Quechua en el Perú*. Facultad de Letras UNMSM. 2011

4 Se pueden ver varios estudios sobre *Las Armas Molidas* en el libro virtual Ancash 444: aproximaciones a Juan Ramírez Ruiz.

Una vez ampliada la teoría del libro, se puede también expandir la teoría del texto poético, de su narrativa, incluyendo en ella no sólo la poética de los topónimos, de los rituales, de los relatos míticos, y de la música, pero también la de los sitios arqueológicos, como lo hace Jorge Eduardo Eielson con Puruchuco, o las lecturas recientes de Caral y las líneas de Nazca como escenario ritual.

Y en la vertiente amazónica, tras un paciente y entregado trabajo como experto en la problemática de la selva, como intelectual y creador orgánico de los pueblos amazónicos, el poeta y narrador Róger Rumrill plantea en *Arte, postmodernidad y el realismo mágico* que:

“esta mirada al interior” de la naturaleza humana por parte del shamanismo, sin duda la llave maestra del de la sabiduría y el conocimiento de la cultura amazónica, nos revela y nos propone que toda mirada interior sobre el ARTE, LA POSTMODERNIDAD Y EL REALISMO MÁGICO EN LA LITERATURA AMAZONICA pasa por un análisis previo y una reflexión comparativa entre el pensamiento mágico indígena y el pensamiento occidental que nos aportan las claves más precisas de la comprensión del arte amazónico. Por que la matriz del arte y la cultura amazónicas antiguas, modernas y postmodernas se fundan y se reproducen en la cosmovisión indígena”⁵

Si hay un lugar en el Perú donde los desafíos intelectuales de toda esta corriente *kikin* se va articulando en serios estudios es en la escuela de Ethnopoética de San Marcos donde Gonzalo Espino, Manuel Larrú, Mauro Mamani, Clodomiro Landeo y otros que han puesto especial énfasis en estudiar las poéticas indígenas, populares y originarias usando categorías quechuas. Anunciando algo similar en la producción de los intelectuales de las naciones amazónicas que, junto con aymaras y quechuas de Puno, Huancavelica y Apurímac, son la frontera intelectual más creativa e interesante del momento⁶. Sin desmerecer, por supuesto la ebullente infinidad de poéticas y prácticas en contrapunto del actual dinamismo cultural en el Perú.

A nivel de hemisferio norte resaltan las nuevas lecturas de los intelectuales y sujetos migrantes trasandinos subvirtiendo la diglosia desde los estudios culturales, la antropología, la lingüística y la creación misma. Resalta también el creciente interés por el quechua y las lenguas originarias. Y por su poesía y sus poéticas. Aquí cabe señalar la ya mencionada antología de poesía latinoamericana de Cecilia Vicuña en donde se ponen en el mismo lugar canónico que Paz y Lezama Lima poemas de Garcilazo, Guamán Poma, Gamaliel Churata, de poetas mapuches y quiches, *chayna hinakuna*. Pero también se presentan ceramios, restos arqueológicos y rituales como textos poéticos, al igual que en las Armas molidas. La misma poesía de Cecilia Vicuña explora la relación de la palabra con los tejidos, y ve ceques y quipus como poemas. Su obra es una extensa y profunda reflexión y puesta en escena de una poesía muy actual que viene de muy antes. Además, cada performance de Cecilia es un acto ritual. La lectura los textos y de la introducción a esa antología – donde se usa la dualidad y



complementariedad como criterios ordenadores- es imprescindible. Es también de urgencia el diálogo con los creadores y pensadores nativo americanos un poco al margen del activismo en torno las Naciones Unidas y el canibalismo cultural de las financieras del norte.

Todos estos desafíos hacen repensar muchas cosas. Que si bien no es posible hacer una teoría del arte a partir de los topónimos de Yucay, sí es posible ver en sus nombres un poema abierto, un juego permutacional de imágenes que se actualizan en diversas lecturas. Un modelo cognitivo y poético como lo había previsto Juan Ramírez en los poemas que se pueden escribir de diversos modos en Vida Perpetua. Es posible, y liberador pensar que la diglosia es remontable, y que un diálogo en igualdad de las partes puede ayudar en bregar más humanamente con la terrible y violenta superficialidad de la explotación, el racismo, el capital y la jerarquía.

Hablando de Uchpa Juan Zevallos anota que a algunos nos gusta lo más tradicional y lo más de vanguardia. Que lo originario y profundo es también fuente de la vanguardia es cierto desde los trazos de Caral, de la maloca como metáfora del mundo, el puma como el Cusco, los nombres de los andenes y la escritura de Waman Poma y Pachacuti Yanqui. Algo de eso habría estado buscando Ginsberg al pasar por Lima en busca del Ayahuasca? Y más radical todavía, la poeta *beatnick* Jaminne Pommy Vega, pasando un año de reclusión en Taquile? Qué necesidad llevó al cubismo a aprender *chawa chawa* de las máscaras africanas y al parcial arequipeño Gauguin a Tahiti? En un delirio que nunca termina he tratado de responder el porque de la vanguardia literaria en Puno, sobre todo en Carlos Oquendo y Amat y sus poemas espaciales. Habrá tenido algo que ver en ello el desplazamiento de los topónimos –como en una página, pero no en blanco- de su natal Puno? No lo sé. Tampoco sé porque hemos perdido recientemente al poeta Ricardo Quesada que andaba entre el Blue Moon de Kentucky, el Desasakato y los apus de Jauja. Y antes al querido amigo y hermano Juan Ramírez Ruiz que acariciaba el mundo caminando en la carretera de Virú. Los modelos cognitivos y poéticos son sólo herramientas y no cubren todos los abismos de la condición humana. Pero tal vez pueda responder a tantas dudas cuando algún día siga con el viejo texto sobre la poética del espacio en Yucay.

Kearny 13 de octubre, 2011

5 Róger Rumrill: *Amazonia Peruana: la última renta estratégica del Perú en el siglo XXI o la tierra prometida*. Lima 2008. pp 132-147

6 En el Perú, vale recalcar el trabajo teórico de Javier Lajo a partir de la dualidad. En Colombia, Osvaldo Granda Paz, trabaja el sugerente artículo: *Dualidad andina y carnaval: de la creación oral a lo artístico*. En: *Comunicación desde la periferia: tradiciones orales frente a la globalización*. Luz María Lepe y Osvaldo Granda Editores. 2006 Anthropos.

Vaya el agradecimiento a Julio Noriega y J. Carlos Olazábal por su paciente lectura y corrección de este texto.



QUECHUA: PATRIMONIO NACIONAL QUE DEBEMOS CONSERVAR Y PROTEGER

Tomas Soto Gibaja

En el año 2004, El Museo de Artes y Ciencias de Houston organizó una extraordinaria exhibición titulada “Machupicchu: Revelando el Misterio de los Incas”. En esa muestra lo que atrajo mi atención fue el diseño de una sala, amplia, rectangular, en cuyo lado izquierdo estaba la

figura de tamaño natural de un Inca sentado, suntuosamente vestido con indumentaria y adornos de majestad imperial, sostenía con la mano izquierda una lanza, mientras que su mano derecha señalaba al fondo donde se veía una fotografía ampliada de Sacsayhuaman. En el lado derecho estaba de pie un guerrero, también de tamaño natural, que parecía mirar al Inca. Estuve admirando esa magnífica exhibición cuando, súbitamente, una voz, clara, vibrante, sonora que parecía emerger de los labios del Inca decía: “*kamachicamushaiki, korita apamuy.*” Por un instante tuve una vívida impresión que la figura artificial del Inca parecía tomar vida y ordenaba con imponente acento imperial. El silencio me trajo a la realidad y noté que lo que escuche fue una excelente grabación en quechua. Esa singular

experiencia reverberó en mi mente y me dio la oportunidad de reflexionar y concluir: el quechua, la lengua del imperio incaico, mantiene su prestancia, es trascendente y nos obsequia la oportunidad de escuchar su original tonalidad y los patrones de expresión, que encapsulan su sistema de comunicación. El quechua, que se estima se originó hace 2500 A.C., en el curso de milenios, se convirtió en lengua imperial y fue la hebra vital, el medio de comunicación que hizo posible hilvanar, unir, el genio tanto individual como de diferentes grupos culturales y, en el proceso, dio vida al esfuerzo colectivo de pensadores, líderes religiosos, artesanos, ingenieros, artistas, trabajadores que dieron forma y existencia al vasto imperio incaico que nos ha dejado joyas arquitectónicas como Machupicchu. El quechua es patrimonio nacional como son Sacsayhuamán, Ollantaytambo y Machupicchu. Estos monumentos nos muestran vestigios de esa extraordinaria cultura, pero el quechua existe en forma activa, vibrante, sin embargo su vitalidad, su prestigio social, su existencia esta en peligro. En el panorama de la historia de nuestro país existe evidencia que en el curso de varios siglos, entraron en función poderosas fuerzas políticas, sociales y económicas que de manera sutil, impersonal, operan y propician cambios en las

complejas relaciones nuestra nación. Esos factores, entre otros, se pueden identificar como: externos e internos. Entre los externos está el socio económicos (el imperativo económico). Entre los factores internos, están los socio culturales y educativos. Analizando los



factores socio económicos al nivel mas elemental, consideremos lo siguiente: En Gales, un padre exhorta a su hijo “tienes que aprender Inglés si quieres encontrar trabajo en Londres.” En Camerun, Africa, donde el 80% habla Francés y el 20% Inglés, un padre dice a su hijo que solo habla Inglés, “tienes que aprender Francés si quieres encontrar trabajo.” Finalmente un aterido agricultor andino dice a su hijo “tienes que aprender Castellano si quieres encontrar trabajo en la ciudad.” El común denominador a estos ejemplos es que cada lengua mantiene su prestancia pero ha perdido o está perdiendo el prestigio social y las oportunidades económicas que antes poseía y ofrecía.

Centrémonos en el quechua. En nuestro país, donde el castellano es la lengua del poder y prestigio, el quechua hablante, de un lado es obligado a aprender castellano y de otro lado es criticado, ridiculizado por hablar en quechua o no hablar bien el castellano. Esta ambivalencia pone en función un proceso de adaptación: el quechua hablante decide hablar la lengua dominante que es el castellano y evita hablar quechua. La consecuencia, el quechua se usa menos y gradualmente pierde su prestigio social, económico porque no puede competir con la lengua dominante. Un ejemplo, el Sr. Telesforo Yupanqui, que estudió Inglés asiduamente,

entra a una oficina de turismo, saluda con castellano un tanto elemental, pero con un Inglés impecable, bien articulado, dice *"I am fluent in English and I want to work as a tourist guide."* (Hablo Inglés fluidamente y quiero trabajar como guía de turistas.) Ahora imaginen al mismo Sr. Telesforo Yupanqui entra a la misma oficina de turismo, aún armado con un título universitario y en castellano no muy bien articulado pide trabajo. ¿Cual sería el impacto? Hablando Inglés fluido, sería aceptado, aún admirado. ¿Qué le dirían al hispano hablante? El valor social y económico de la lengua dominante, en este ejemplo, el inglés, es evidente. En Estados Unidos donde viven millones de hispano hablantes con educación superior, necesitan estudiar inglés porque es la lengua dominante. El inglés no tiene superioridad lingüística pero ofrece mejores oportunidades económicas y educativas al hispano hablante. El castellano, a pesar de ser lengua hablada por millones de personas, no puede competir con la lengua dominante, el inglés. Recordemos que el quechua fue la lengua dominante durante el imperio incaico.

Por el lado de los factores socioculturales, se aprecia que en nuestro país, donde el castellano es la lengua del poder y prestigio, existe una animosidad perversa en las actitudes sociales y culturales manifestadas en antipatía, desdén, rechazo hacia la población quechua hablante que se estima está constituida por 6 o 7 millones de personas. Esas actitudes despectivas, denigrantes, son detestables rezagos del colonialismo. En Lima y otras ciudades costeñas, términos como "serrano", "serrucho", "indio", son utilizados despectivamente y parecen connotar ignorancia, ineptitud social, bajo nivel de inteligencia. En ciudades andinas como Cusco y otras, donde la población indígena es más numerosa, es común tildar al quechua hablante, como "cholo", "indio", "ignorante" y decir que "solo sirves para cargador". Estas actitudes despectivas, marginan y aíslan al quechua hablante y da lugar a un proceso de adaptación que se manifiesta en el rechazo o uso limitado de su lengua madre. Este es un ejemplo de como factores endógenos, internos corroen la vitalidad y el valor social del quechua. El quechua hablante evita utilizar su lengua, se esfuerza en aprender y hablar castellano porque es la lengua de poder y prestigio y da lugar a la hegemonía del castellano. Algo más, hablando castellano, el quechua hablante trata de aliviar la humillación que inflinge el desdén, la antipatía, el rechazo de los hispano hablantes. Millones de estos, mestizos, jubilosos, orgullosos festejaron cuando el consenso mundial designó a Machupichu como maravilla y patrimonio nacional y mundial. Que discordancia, que sórdida hipocresía!

El quechua es una lengua oral que a pesar de su antigüedad no logró desarrollar su propio alfabeto. Fue necesario adoptar el alfabeto del castellano, esa adaptación no estandarizada, hace que el leer y

escribir en quechua sea una tarea difícil, tediosa. Algunos maestros dicen que la educación en quechua es una tarea compleja y cuyo éxito es muy limitado y el quechua hablante, no lee o escribe su propia lengua adecuadamente. En 1975, el gobierno del General Velasco declaró al quechua como lengua oficial del Perú, por algún tiempo, el quechua se enseñaba en escuelas públicas pero esos programas no se enraizaron. Tres décadas después el panorama de la educación bilingüe es borroso. En el Cusco se ha tratado de implementar programas bilingües pero los resultados son anémicos. La brevedad de este ensayo no permite discutir el espinoso problema de la educación bilingüe que es controversial en Estados Unidos, Australia y otros países. Existen divergentes criterios pedagógicos pero no existen soluciones objetivas. Lo incierto y complicado de la educación bilingüe es otro factor interno que contribuye a la marginalización del quechua. Se puede hacer algo para mantener la vitalidad del quechua y evitar su extinción? Opino que si. En el currículum de enseñanza de maestros, educadores, pedagogos, el enfoque en la educación, entrenamiento en las disciplinas de sociología, psicología social, que son imperativos para profundizar el entendimiento de la conducta humana en el panorama de relaciones humanas, no existe o es limitado. Esta omisión es seria. Muchos o tal vez la mayoría de los futuros educadores, no están equipados o no tienen conocimientos del importantísimo aporte que las ciencias como la psicología social y la sociología ofrecen y pueden añadir nuevas dimensiones a la práctica de su profesión. En psicología clínica cuando el paciente necesita resolver problemas complejos, crónicos, a veces, es necesario hacer una radical reestructuración de valores, hábitos de adaptación y otros para obtener cambios necesarios. Ese concepto terapéutico se puede extrapolar, modificar, expandir, adaptar y poner en función en el proceso educativo que es donde la revitalización del quechua empieza. Es imperativo poner en función un programa de educación que radicalmente



reestructure y ponga en vigor técnicas psico sociales, educativas diseñadas para que, lenta pero inexorablemente, se disipe el desdén, los prejuicios raciales, las negativas actitudes socio políticas, socio económicas que dan ímpetu al rechazo y denigración del quechua hablante. Las actitudes negativas deben ser reemplazadas con conductas, valores, actitudes edificantes y positivas. Se que este proceso es complejo, costoso y requiere mucha energía y recursos. Pero se puede iniciar el proceso de sensibilización con programas pilotos. Se necesita la asistencia de psicólogos sociales, sociólogos y educadores familiarizados con las técnicas de sensibilización social que debe ser parte integral y necesaria, en el currículum de la educación de futuros maestros. El objetivo debe estar enfocado en las nuevas generaciones. Entre otros factores, sabemos que la educación empieza desde el primer año de primaria al último año de secundaria y estudios universitarios. Este proceso educativo debe dar lugar a que se asientan valores culturales, sociales que guíen la conducta, las actitudes de los educadores y otros profesionales que, a su vez, los trasmitan a la población en general y así dar nuevos matices a la cultura de nuestro país. El énfasis es infundir al quechua hablante, respeto, reverencia, admiración a su lengua que es su patrimonio, parte integral de su genoma cultural y es un extraordinario componente en el mosaico de su identidad. Paralelamente, se les debe exhortar a que aprendan el castellano, pues necesitan de este idioma para participar activamente en la cultura nacional. De otro lado, a los que hablan castellano, se les debe exhortar a familiarizarse con el quechua y a que tengan una conexión íntima con el quechua. Es en la intimidad con la lengua donde el proceso de sensibilización positivo ocurre. El que habla castellano necesita apreciar, talvez aprender quechua, internalizar su vitalidad, sentir que está en contacto con el legado de una extraordinaria cultura y que es heredero de ese patrimonio nacional, el quechua. La confluencia de actitudes positivas de ambos, quechua hablantes e hispano hablantes, a no dudarlo, empezaría a contener la erosión, el aislamiento del quechua y se empieza el proceso de difundir nuestra lengua autóctona-- a lo largo de dos, tres o mas generaciones-- de las ciudades andinas a las costeras. Los medios de comunicación, la prensa, radio, televisión son valiosos órganos de difusión que deben contribuir a la revitalización del quechua. Tienen la tecnología y pueden crear frases positivas, incentivar o diseñar programas de enseñanza de interés común y difundirlos en quechua y castellano.

En Paraguay existe una convivencia ejemplar. El 90% por ciento de la población habla castellano y guaraní y existen pocas tensiones culturales y raciales. Nosotros podemos lograr esa convivencia. Es importante recalcar que el *summun bonun* de la revitalización del quechua y la recuperación de su valor social, consiste en la convivencia y respeto mutuo a las dos lenguas, quechua y castellano pues cada una aporta su vitalidad, su calibre lingüístico al mosaico de la Peruanidad.

Me siento afortunado de entender y hablar quechua. Soy competente en Inglés y en castellano, sin embargo, ninguna de estas dos lenguas me da tanta satisfacción como me da el escuchar y hablar quechua, tal vez porque tengo pocas oportunidades de practicarlo. De niño solía poner mi mano sobre el *inti watana* de Machupicchu donde viví mi preadolescencia, ahora de adulto reflexiono y recuerdo que los pensadores, los astrónomos incaicos, líderes religiosos, atribuyeron al sol la categoría de Dios, pues reconocieron que la energía solar daba vida a toda la naturaleza. Pregunto, es el *Inti Watana* (lugar donde se enlaza el sol) un símbolo del espíritu incaico que buscaba trascender a lo terrenal, hacia el sol, hacia el mundo celestial? Tal vez ellos pudieron asimilar más plenamente las fuerzas de la naturaleza, la energía solar que les permitió virtualmente esculpir el granito para construir ciudadelas que admiramos hoy en día. ¿Estaban más cerca a sus dioses, a los que ellos percibían como su universo? El lenguaje expresa ideas, pensamientos como también reestructura el pensamiento mismo. La lengua quechua parece tener su oculta metafísica que infundió a los filósofos, pensadores incas a trascender a lo extra terrenal, al sol, al universo. *Inti watana*, son solo dos palabras pero su significado filosófico parece tener matices trascendentales. Terminaré diciendo: *waikeycuna, cusy sonkoywai nimuni: anchata munani rimaita nokanchis runasimita.*





LA COCA EN EL VALLE DE OCCOBAMBA

Ramiro Olazábal Gibaja

Uno de los lugares donde se producía y produce coca en el Cusco, es Occobamba, ubicada en la zona de ceja de selva y conocida genéricamente como «el valle». Por los años de 1950 el sustento de algunas de las pequeñas haciendas de la zona, así como de los arrendiris, era el cultivo de la hoja y su posterior venta en el Cusco, de donde se distribuía a diversas zonas del departamento.

Occobamba, es un distrito de la provincia de La Convención, pero por su cercanía y estar comunicada por medio de caminos de herradura, su relación era mayor con Ollantaytambo y con Calca, que con Quillabamba, capital de La Convención.

Por esa época aun no había llegado la carretera y el movimiento de los productos, café, cacao, coca, frutas, de este fértil valle se realizaba por medio de recuas de mulas, las cuales eran apreciadas y muy utilizadas por su resistencia. Los caballos, eran utilizados muy raramente y en menor medida los burros. Uno de los lugares de aprovisionamiento de las mulas eran las ferias de Riobamba y de Huanta.

El cultivo de la coca, se realizaba en las laderas de los cerros y es una planta permanente. Las nuevas plantaciones se hacían solo cuando se efectuaba un nuevo «rompe», es decir se habilitaba una porción de terreno ganándole espacio al bosque.

La planta producía cada tres meses y para cosechar se recurría a la denominada mita. El día de la palla (recoger las hojas) se notifica a los colonos o arrendiris, quienes debían asistir con su esposa e hijos mayores de 8 años, quienes tenían que laborar hasta terminar la cosecha. Estas mismas personas estaban obligadas a realizar las tareas de limpieza y deshierbe de las plantaciones. Para controlar estas labores se contaba con el mayordomo o el mandón, representante del hacendado, quien supervisaba el trabajo y no permitía que se cosecharan las hojas mediante la secra, que consiste en agarrar las ramas y arrancar varias hojas a la vez con el puño cerrado. La forma de pallar correcta es la de agarrar varias hojas entre los dedos y arrancarlas, para que de ese modo se conserve el tallo sin deterioro. Al arrancar las hojas, muchas veces se encuentran hojas bifoliadas a la que se llama k'inthu y son guardadas con esmero, por que sirven para el k'inthuska

Las hojas de coca recogidas en una keperina (manta) eran juntadas en un saco por un peón quien lo llevaba al matucancha o matuhuasi, según la clase de coca que se iba a elaborar.

Los cosechadores que terminaban primero su huacho (surco), ayudaban a los menos expertos, principalmente



Danzantes de coca saru

a sus hijos. Generalmente empezaban a trabajar a las siete de la mañana, el primer descanso lo efectuaban a las diez y este se denominaba jallpa, que duraba media hora; luego a las doce se descansaba para el almuerzo, llamado ch'aquilli que duraba una hora, por la tarde, a las tres descansaban y se denominaba tarde jallpa, concluyendo el trabajo a las 5 p.m..

Si la palla no terminaba, se continúa los siguientes días hasta terminar con la labor, pero si para su conclusión faltaba una pequeña parcela, después de la cinco seguían pallando a lo que denominaban Intihuata.

Al regresar a la casa hacienda para reportar su trabajo, a los varones mayores se le invitaba una copa de licor que llaman acullica. Por esos años el jornal era entre 0.20 y 0.40 centavos.

La elaboración

Cuando las hojas de coca la plantación están maduras, lo destinaban a la elaboración de coca pisada o Saru, cuando están un poco verdes lo realizaban en ccacha, que de acuerdo a padre Jorge Lira, nombra a la «coca de superior calidad de hojas en seco de un verde laca»

La coca pisada se elaboraba, llevando el mato, es decir el conjunto de las hojas, al matucancha, donde según la cantidad de coca, tres o seis peones golpeaban con palos. Luego que la hoja se oscurecía lo extendían para que se secara por un tiempo, para luego volverla a amontonar y seguir golpeando, hasta que tomaba el color café claro y lo hacían secar extendiéndolo en todo el matupampa, volteando de rato en rato con una escoba.

Al atardecer lo ponían en el matohuasi, donde lo esparcía sobre una toldera para que se oreo, luego que se enfriaba lo cubrían con mantas y aplastan con piedras planas.

Para elaborar coca *ccacha*, se llevaba al matocancha y se extendía y, de rato en rato, se revolvió con escobas de ppisppita. No lo hacían secar totalmente, porque se desmenuzaría, cuando estaba semi seca lo llevaban al matuhuasi para que se oreo.

Luego que se enfriaba lo cubrían con mantas y las aplastaban con piedras en las tarimas.

Para que las hojas de coca estén bien lisas, las sacaban al matucancha, la ponían en fardos y presionaban con una piedra plana recogida en el río, de esa manera la hoja se aplanaba, por lo que decían «corre como una baraja», a este acto le llamaban labrar.

Cuando la coca estaba beneficiada se comenzaba a disponer el ensaquillado que se iniciaba con la preparación de los cordeles para cerrar los saquillos, los cuales se extraían de la pacpa. Esta fibra la enrollaban en un palo, acto que se llamaba miskuy. Los saquillos eran de bayeta y tenían una vara de largo.

El ensaquillado generalmente lo efectuaban por la noche. Luego de reunirse realizaban el t'incado de aguardiente, luego picchaban mientras hacían diversos comentarios sobre el trabajo diario. Una vez hecho esto, extendían la toldera con coca y cogiendo los saquillos, iban poniendo un manojo de coca tras otro y, los más experimentados, iban prensando con el pie para introducir la mayor cantidad de hojas. El novicio por lo general, al hacer esta operación rasgaba el saquillo. Al final, después de constatar que los saquillos pesen una arroba, cubrían la boca de estos con hojas de plátano (kcalapa) y lo cosían con los cordeles preparados para tal fin. Si el saquillo tuviese algunas protuberancias, lo golpeaban con la piedra plana u ovalada que utilizaban para alisar las hojas.

El transporte al Cusco

Para transportar la coca del valle de Occobamba al Cusco, una semana antes o mas se hacían los preparativos, primeramente arreglando aperos, como es el remiendo de caronas, sogas, lazos, redecillas, aparejos, etc se arreaban a las bestias de los pastizales en las que se encontraban, ya sea en las lomadas o echaderos. Se curaban las mataduras de las bestias, se cambiaban herrajes, luego en las redecillas se empacaban a tres arrobas de coca, por lo que se llama tercio.

Las mulas utilizadas en el transporte tenían nombres, en algunos casos eran los apellidos de los dueños, por ejm la mula Tinoco, Montalvo, Quiñones, otras llevaban el nombre por algún defecto, color o tamaño como la lucma, mut'u, colin, fallo, t'icti, etc. Cada mula llevaba dos tercios, es decir seis arrobas.

Para poner las caronas a la mula, primero le cubrían los ojos a la mula con una chalina o chal, luego se le ponía el sudadero, después las caronas, algunas de ellas especialmente acondicionadas, luego las frazadas, el lomillo consistente en dos manojos de totora amarrados con pitas y encima una almohadilla, llamada lomillo, especialmente confeccionada, esto es para que el aparejo no le hiciera daño.

A eso de las 8 o 9 de la mañana, se comenzaba a cargar, amarrando las cestas de coca con una soga de

cuero llamado macheo, luego se sujetaba con la reata, cubriendo la carga con el manteo, para poner finalmente encima las ollas y las vituallas a consumir en el viaje.

La recua, encabezada por una «madrina» con esquilón, viajaba por un camino peligroso, con diversos puentes contruidos con palos y bejucos y en la zona de la cuesta de Chocho, sus pisadas habían horadado las piedras, luego de lo cual se llegaba a Lirguyoc, donde se pagaba la alcabala.

Cuando llegaban al abra de Yauricunca, los arrieros tomaban un descanso y t'incaban a los auquis, chacchaban coca y después realizaban el descenso por la quebrada de Patacancha hasta Ollantaytambo.

Hacían diversas pascanas y en Ollantaytambo se tomaban uno o dos días, luego de lo cual emprendían viaje al Cusco a donde llegaban luego de un total de 3 o 4 días de viaje. Se alojaban en los tambos de Santa Ana y Meloc hasta que vendían sus productos y retornaban por el mismo camino llevando consigo diversos productos y herramientas. De Ollantaytambo llevaban, maíz, frutas y herramientas confeccionadas por los herreros y en las alturas trocaban papas y ollucos.

La relación de los pueblos del Valle Sagrado con Occobamba es antigua. Muchos de los pobladores de Calca, Yucay, Urubamba y Ollantaytambo, viajaban a Occobamba, Lares o Huyro a pallar coca y como parte de su salario traían algunos costales de este producto. Claro que no siempre regresaban en buenas condiciones, contraían alguna enfermedad como el paludismo, por ese motivo en los diversos pueblos en las festividades patronales se baila el «Chucchu», donde se representa a estos enfermos. Otra danza que se sigue bailando en Yucay es el «Coca Saru» o «Tiralla», en el que se representa a los trabajadores pisando la coca.

En Ollantaytambo, desde una fecha no determinada se venera al Señor de Occobamba, representado por Cristo crucificado, el cual es sacado en procesión el Lunes Santo. De acuerdo a la tradición oral, este es un Cristo que estuvo en una de las haciendas de Occobamba, cuando en esta zona estaban los jesuitas, quienes al ser expulsados, escondieron en una cueva al Cristo conjuntamente con diversos tesoros y al ser hallado fue llevado a Ollantaytambo, por cuanto Occobamba estaba bajo la jurisdicción de la parroquia ollantina.



Transporte de coca por caminos ancestrales