

# La petrificación de los antiguos en Chumbivilcas (Cuzco, Perú). De la *wanka* prehispánica al actual *ramadero*

Valérie ROBIN AZEVEDO

Universidad de Toulouse  
LISST – Centre d'Anthropologie Sociale (Francia)  
valrobin@free.fr

Recibido: 30 de agosto de 2009

Aceptado: 17 de noviembre de 2009

## RESUMEN

Los procesos coloniales de Cajatambo contra las «idolatrías» de los indígenas del Perú evocan unas piedras llamadas *wanka*, los dobles líticos de los ancestros. Al morir, el héroe civilizador se desdoblaba en dos elementos: su cuerpo, ulteriormente momificado, y el fruto de su petrificación, la *wanka*. Ese monolito favorecía el ciclo agrícola y simbolizaba la ocupación del espacio. Nos proponemos rastrear las huellas de esos monolitos en la sierra sur del Perú, en comunidades campesinas de Chumbivilcas, donde se encuentran unos monolitos llamados *ramaderos*, descritos como seres con vida. Se analiza la función que cumplen estos menhires andinos que participan de la configuración del paisaje comunal y de sus espacios sagrados. Se estudia por último la evolución de la *wanka* y su uso en el momento actual.

**Palabras clave:** Perú, comunidades campesinas, tradición oral, monolitos, ancestros, fertilidad, territorio, endogamia.

*The Petrification of the Old Ones in Chumbivilcas (Peru).  
From the Pre-Hispanic Wanka to the Nowadays Ramadero*

## ABSTRACT

The colonial trials of Cajatambo against the «idolatries» of Indians in Peru make reference to rocks called *wanka*, considered the copy of the ancestors. When he died, the civilizing hero separated into two elements: his body, afterwards mummified, and the fruit of its petrification, the *wanka*. This monolith promoted the crops cycle and symbolized the occupation of the space. In this article, I propose to draw, for the present time, the tracks of those rocks in the southern Andes of Peru. In peasant communities of Chumbivilcas (Cuzco), I found some stones called *ramaderos*, described as living beings. I will analyze the function of those Andean menhirs as they participate of the communal landscape's configuration and its sacred spaces. Finally, I will study the evolution of the *wanka* and its use in the present time.

**Key words:** Peru, peasant communities, Quechua oral tradition, fertility, monoliths, ancestors, territory, endogamy.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El origen presolar de los ramaderos. 3. Fuente de fuerza vital del ganado y protector de los hogares. 4. Mojón lítico de las unidades territoriales familiares. 5. Los relatos sobre el «pueblo de las mujeres» y el ramadero, o el ideal endogámico. 6. Conclusión. 7. Referencias bibliográficas. Anexo 1: El pueblo de Pacapuasa. Anexo 2: El pueblo de las mujeres y el ramadero.

Pero algunos rumichakuna ‘poquito no cierto?’, pero purin ñanta a primero de agosto segundo, tercero, cuarto agosto, no cierto? Pero purin hay rastro no cierto? Así anda como curva pero rectotapas rin. Hinaspa pacha paqariyaq purinki chayqa, uywata qatiyashanki purinki chayqa, tupanki a vez en cuando anchay purisqallapi aqnapi sayarapun. Así aqnalla sayarapun. Anchayta apakamuna, apakamuna chay rumitaqa.

Algunas piedras –aunque no son muchas– se mueven por los caminos, el primero, el dos, el tres y el cuatro de agosto. Se mueven dejando huellas ¿no es cierto? Caminan

encorvadas y avanzan todo recto. Cuando caminas al amanecer para llevar a tus animales, puedes encontrar una que se paró en ese lugar. Está bien parada. Entonces hay que traerla, hay que traer esta piedra [a tu casa].

Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla, 15/08/2002.

## 1. Introducción

Los famosos procesos de Cajatambo del siglo XVII contra las «idolatrías» de los indígenas del Perú, recopilados por el historiador Pierre Duviols (2003), hacen referencia a unas piedras llamadas *wanka*<sup>1</sup>, que corresponden a los dobles líticos de los ancestros. Estos documentos coloniales constituyen notables fuentes que nos permiten entender la naturaleza y la función de las *wanka*, así como el uso ritual al que daban lugar en los primeros años del virreinato, y nos ayudan a entender su simbología prehispánica. Precisamente a Duviols (1976, 1979) se debe el único análisis que tenemos acerca de esos monolitos. La *wanka* era el doble mineral del ancestro momificado del grupo familiar o del pueblo (*ayllu*); el ancestro, que era considerado como el personaje que había conquistado el territorio antes de amojonarlo, había donado las tierras arables y el arte de cultivar a sus descendientes. Al morir, ese héroe civilizador se doblaba en dos elementos: su cuerpo, ulteriormente momificado, y el fruto de su petrificación, la *wanka*. En las zonas de agricultura, de agricultura alta, cada núcleo de habitaciones poseía su *wanka* tutelar, y un mismo grupo social podía tener varias *wanka* que correspondían a diferentes ancestros petrificados.

Otros monolitos, de tamaño inferior y de forma oblonga, se encontraban en medio de los campos cultivados, estableciéndose así una relación de tipo instrumental con esta piedra que garantizaba y favorecía el ciclo agrícola y sus cosechas. Su morfología fálica subrayaba su papel fecundador. La *wanka* era entonces calificada de *chakrayuq*, literalmente «dueña de las parcelas cultivadas», y se le dedicaban diferentes ofrendas y sacrificios con fines propiciatorios. Más allá de su función fecundadora, la *wanka* también era considerada *markayuq*, es decir «protectora del pueblo». Su presencia en la entrada o dentro de los núcleos de habitaciones, simbolizaba la ocupación del espacio, representando la marca visible de la gesta civilizadora del ancestro fundador. El monolito señalaba el territorio conquistado en el cual se encontraba anclado, y legitimaba así la propiedad del lugar.

Dada la importancia de ese monolito en el área de la sierra de Lima, tanto en la época colonial como en la precolombina, Duviols ya llamó la atención sobre la ausencia de monografías acerca del culto a la *wanka* y el análisis de su evolución en el mundo campesino contemporáneo, estimando incluso que su persistencia no daba lugar a dudas hoy en día. Durante un viaje a la sierra de Cerro de Pasco, este autor había constatado la presencia de pequeños menhires plantados en medio de los campos cultivados; unos campesinos le explicaron entonces que ofrecían hojas de coca a esas piedras durante los ritos agrícolas porque, le contaron, la «*wanka* vive».

---

<sup>1</sup> En los textos coloniales encontramos las dos grafías «*huanca*» o «*guanca*». Con el fin de respetar las convenciones actuales de normalización de la transcripción del quechua y para facilitar la lectura del texto escribiré «*wanka*».

En este artículo me propongo rastrear las huellas de estos monolitos en la sierra sur del Perú en la actualidad. ¿En qué medida encontramos todavía en el campo andino este tipo de piedras? En el marco de mi investigación doctoral sobre prácticas rituales y discursos sobre los muertos en comunidades quechuahablantes de Cuzco (Robin 2008) encontré, dispersos por todo el área del anexo de Ch'alla-ch'alla, comunidad de Lutto (en la provincia de Chumbivilcas donde realizaba mi trabajo de campo), monolitos de diferentes tamaños llamados *ramadero*<sup>2</sup>, visibles principalmente en los corrales y en los alrededores de algunas casas. Bajo su morfología lítica, el *ramadero* era descrito como un ser con vida sobre cuya existencia empecé a preocuparme durante mi última estada de campo en la provincia de Chumbivilcas, en agosto de 2002, tomando conciencia del papel clave que los campesinos le atribuían como agente fecundador. Constaté sin embargo, comprobando lo apuntado por Duviols treinta años atrás, la ausencia de referencias a estos monolitos en las monografías y etnografías andinistas.

Quisiera analizar aquí la naturaleza de estos menhires andinos y la función que cumplen en las comunidades campesinas alto-andinas de Chumbivilcas, puesto que tales piedras participan de la configuración del paisaje comunal y de sus espacios sagrados. Así que retomaré aquí el debate abierto por Duviols sobre la *wanka* y la petrificación de los ancestros, llevando la investigación más bien hacia el presente. ¿Cómo han evolucionado con el tiempo las propiedades mismas de estos menhires? ¿Qué uso pueden tener cuatro siglos después de registrados los últimos datos sobre los ancestros precolombinos petrificados? Buscaré el entender qué vínculos específicos y singulares unen a los campesinos con estas piedras únicas que son los *ramaderos*. Finalmente indagaré sobre el sorprendente parentesco de los monolitos actuales con los *wanka*, sus «parientes» precolombinos y coloniales tempranos. Más que un análisis definitivo, haré un recuento de las observaciones etnográficas que pude reunir al respecto, y de este modo presentaré algunas hipótesis interpretativas y unas cuantas pistas de reflexión, que idealmente deberían ser retomadas en una investigación más sistemática sobre este tema. Buscaré evidenciar las características esenciales del *ramadero* a través de los usos rituales y los discursos a los que dan lugar, para analizar después el simbolismo de esta piedra en la tradición oral de esta misma zona sobre el «pueblo de las mujeres», que incluyen como personaje central a una piedra también llamada *ramadero*.

## 2. El origen presolar de los *ramaderos*

Encontramos estos *ramaderos* en la comunidad campesina de Lutto, y más específicamente en Ch'alla-ch'alla, su anexo ubicado en la parte alta donde se concentran los rebaños. Se relaciona el origen de estos monolitos con los tiempos presolares, época considerada como anterior al surgimiento del cristianismo. Así como la emer-

---

<sup>2</sup> El término quechua *ramadero* proviene probablemente de la palabra castellana *bramadero*, término utilizado en América, aunque hoy en desuso en el lenguaje común. Corresponde a un poste donde se amarraba a los animales para ser herrados, domesticados o matados. Agradezco a Pierre Duviols el haberme indicado la existencia de esta palabra.



**Figura 1:** Pablo Alvis mostrando el *ramadero uñayuq rumi*, anexo de Ch'alla Ch'alla (Chumbivilcas, Cuzco), septiembre de 2000

gencia del Sol –a su vez asociado a Cristo– aparece en los relatos de tradición oral como la causa de la desaparición de los gentiles –seres «paganos» asociados a las ruinas prehispánicas<sup>3</sup>–, el Sol divino habría petrificado a los *ramadero* puesto que, como me contaba Pablo Alvis, «dicen que por voluntad de Dios así es esta piedra»<sup>4</sup>. A diferencia de las demás piedras que se encuentran en el paisaje de la comunidad y que por esencia no se mueven, los *ramaderos* habrían «vivido» en la zona antes de la primera salida del astro diurno, disfrutando entonces de la misma corporeidad que los seres humanos y animales actuales. Pero también encontramos en Ch'alla-ch'alla otras rocas inamovibles fuera de las propiedades individuales igualmente calificadas de *ramadero*, como la piedra llamada *uñayuq rumi* (la piedra del animal y su cría), emplazada a las afueras del anexo de Ch'alla-ch'alla, en el camino que toman los pastores para llevar a sus animales a pacer, y que representa a una mujer que está ordeñando una vaca con su ternera al costado (Figura 1). Pablo Alvis cuenta que esta mujer y sus animales habrían vivido igual que nosotros pero en los tiempos antiguos, cuando todavía no existía la actual humanidad. Esta escena se habría quedado fijada en el momento de la aparición del sol para transformarse en la actual roca.

<sup>3</sup> Los «gentiles» son los muertos paganos de los «tiempos antiguos». Los restos de momias encontrados en las ruinas prehispánicas, así como los restos óseos que se encuentren fuera del cementerio cristiano del pueblo, componen las reliquias de estos personajes presolares. La figura del gentil es una creación de origen colonial, un producto híbrido del cristianismo y de la religión precolombina. Estos personajes y las representaciones a las que están asociadas en el imaginario andino contemporáneo, son el fruto de un reordenamiento del antiguo culto a los ancestros que la Iglesia católica buscó aniquilar, condenándolos al fuego eterno del Infierno. Sin embargo, esos intentos de eliminación total de tales «cuerpos paganos» fueron imposibles y fracasaron. Aunque los atributos asociados con ellos cambiaron radicalmente después de la conquista espiritual del Perú. Para más detalles acerca de la naturaleza y función de los Gentiles en la sierra del Cuzco, ver Robin, 2008, Segunda parte.

<sup>4</sup> «Diospa munayninpis chay rumi chhayna riki». Ch'alla-ch'alla 25/07/2000.

El ciclo de vida de estos menhires andinos a veces se compara también con el de los vegetales: «el *ramadero* vuelve a la vida, las plantas viven igualito, las plantas son como las piedras, las piedras también viven»<sup>5</sup>.

Se dice que los *ramaderos* retoman su forma animada de noche, en el momento en el que vuelve la oscuridad que caracterizaba la época anterior a su litomorfosis, como ocurre con los huesos de esos gentiles que supuestamente reviven con la luz pálida de la luna. En el mes de agosto es cuando estas piedras tendrían la capacidad de moverse por los cerros, y ésta es también la época en que «se abre» la Tierra (*Pachamama*) para recibir los *pagos* y otros ritos de fertilidad de parte de los campesinos. Puesto que su desplazamiento sólo puede ocurrir de noche, los *ramaderos* son detenidos en su peregrinación cuando aparece nuevamente el sol. Si alguien tiene la suerte de encontrar una de estas piedras en su camino, la debe traer a su casa: «El *ramadero* vive en agosto. Estas piedritas viven, y [una vez que] caminaba por el cerro de Ch'ayri<sup>6</sup> [vi a] estas piedras moverse; corrían muy rápido. Cuando corren así hay que tapparlas con un sombrero [para pararlas y cogerlas]»<sup>7</sup>.

La importancia de estas piedras tiene que ver con el papel que cumplen en el ámbito de la fertilidad del ganado. A cada tipo de animal le corresponde un *ramadero* cuya función es cuidar a los animales. Es el guardián del ganado: «se encarga de los animales que regresan a casa por sí mismos»<sup>8</sup>. Y además cumple un papel de fecundador: «para que nuestro ganado [...] esté bien, le hacemos libaciones [a la piedra]. Igual hacemos para que los animales se reproduzcan, para que las ovejas y los vacunos se reproduzcan bien»<sup>9</sup>. La presencia de estos monolitos en los canchones es imprescindible, puesto que en caso contrario «el ganado empieza a morir, no puede reproducirse»<sup>10</sup>.

### 3. Fuente de fuerza vital del ganado y protector de los hogares

Después de haber encontrado un *ramadero* en la *chakra* de maíz de Segundo Vera, el vecino de mis anfitriones en Ch'alla-ch'alla, pensé al principio que esta piedra también debía ejercer alguna influencia sobre la fertilidad de las plantas cultivadas, como el *wanka chakrayuq* prehispánico y colonial antes mencionado. Sin embargo, cuando preguntaba a los campesinos la influencia que ejercían los *ramaderos* sobre la fertilidad vegetal, todos me aseguraban que si bien había *ramaderos* cerca de las habitaciones y en los canchones de los animales, jamás se colocaban estas piedras en los campos de cultivo, puesto que no tenían nada que ver con las plantas. En realidad, el *ramadero*

<sup>5</sup> «Chayqa anchay kawsarin ramadero, kaq planta riki kawsallantaq, plantas rumihina, rumipas kawsallantaq». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 15/10/2000.

<sup>6</sup> Cerrito de Ch'alla ch'Alla al cual muchos pastores llevan a su ganado para pastear.

<sup>7</sup> «Ramadero kawsan pero agosto. Chayqa rumichakunapas kawsan Ch'ayrita puriqtiyqa chay rumichakunapas puririnyá riki corriyun corriyun. Chayqa chhayna correqtinqa sombrerochanwan tapanku». Hipólito Ataucuri – Ch'alla-ch'alla 02/08/2002.

<sup>8</sup> «Uywan riki. Wasiman uywakunapas kkillan hampun». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 15/10/2000.

<sup>9</sup> «Uywanchispas [...] allin kananpaqyá chaytaqa t'inkayku. Kaq uywapas mirananpaq ovejapas wakapas miranapaqyá». Apolinaria Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

<sup>10</sup> «Uywapas wañushan mana miranmanchu». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 17/10/2000.



**Figura 2:** Pablo Alvis enterrando ofrendas al pie de uno de sus *ramaderos*, durante el rito de fertilidad de los caballos, julio de 2000

de Segundo se encontraba en medio de su *chakra* solamente porque esta parcela había sido usada antes como un corral. Todo parece indicar efectivamente que el campo de acción del *ramadero* no abarca el ámbito de la agricultura, y sólo concierne a los animales. Más bien se lo podría calificar de *uywayuq*, es decir: propietario y protector del ganado, como trataré más adelante. Sólo los ganaderos –aunque también sean agricultores, como ocurre con casi todas las familias de Ch’alla-ch’alla– rinden un culto regular a estos monolitos, y para garantizar la eficacia del *ramadero* de los corrales le presentan ofrendas propiciatorias durante los ritos de fertilidad del ganado (*t’inkana*)<sup>11</sup>. La característica pastoral de esos monolitos explica que las familias que, por una u otra razón, ya no poseen ganado descuiden o «abandonen» al *ramadero* y no se preocupen más por rendirle culto.

En Ch’alla-ch’alla, durante las *t’inkana*, los espíritus tutelares de los cerros (*awki*) y los *ramaderos* son llamados en forma simultánea, y al pie de estas piedras son depositadas las ofrendas. Las que se preparan para los *awki* se queman, mientras que las destinadas a los *ramaderos* son enterradas (Figuras 2 y 3). La acción ritual se dirige a las dos entidades bajo distintos procedimientos, como si constituyeran dos rituales paralelos. A través de su «soplo» (*sama*) se produce la acción benéfica de este monolito, que insufla a los animales la fuerza vital necesaria para tener buena salud:

«Si le quemas incienso en las ofrendas entonces el soplo [fuerza vital del *ramadero*] no abandona [al rebaño], de día como de noche. [...] La gente deposita brotes de plantas al

<sup>11</sup> Los *ramaderos* situados al exterior de las habitaciones, como el *uñayuq rumi*, y que no pertenecen a una familia en particular, no son objeto de un culto privado. Reciben sin embargo ofrendas de parte de las personas que pasan a su lado, especialmente en los momentos claves de su regeneración anual.



**Figura 3:** Pablo Alvis enterrando ofrendas al pie de uno de sus *ramaderos*, durante el rito de fertilidad de los caballos, julio de 2000

pie del *ramadero* haciendo libaciones de alcohol, en Carnavales, en agosto, para la fiesta de Santiago y la de Santa Rosa [de Lima, durante los ritos de fertilidad para el ganado]»<sup>12</sup>.

Esta especificidad nos recuerda la manera de actuar del ancestro prehispánico para dar vida a los seres inanimados a través de su sople (Taylor 1974-1976, 1980). Dos veces al año «le hacen ofrendas, en agosto y en Carnavales. Entonces te va bien y puedes caminar bien derecho, como el *ramadero*. Los hombres no mueren y el ganado aumenta»<sup>13</sup>.

Algunos de estos monolitos se colocan cerca de las casas para protegerlas, así como a sus habitantes, del infortunio que podría abatirse sobre el hogar: «En todas las casas hay. Si no hubiera *ramadero*, nos moriríamos, nos moriríamos»<sup>14</sup>. Para garantizar su acción tutelar hay que alimentarlo y darle la energía suficiente para que cumpla con su papel: «Enterramos pequeños animales debajo del *ramadero*. Le pagamos con ovejas»<sup>15</sup> porque «esta piedra toma probablemente fuerza con esto»<sup>16</sup>. Este tipo de sacrificios de animales durante los ritos pastorales son más bien excepcionales en la región y solo se hacen para estos monolitos, y no por ejemplo para los *awki*. Sin estas ofrendas, el *ramadero* puede diezmar al ganado:

<sup>12</sup> «Chayta inshinshuyuspa churayukuspa churayukunki chayqa chayman mana kacharinchu samapas tuta p'unchaw. [...] Chaymanta chay t'ika mallkichata churayukunsi chay ramadero sikiman t'inkakuspa carnavalpi agostopi Santiagopi, Santa Rosapipas». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 15/10/2000.

<sup>13</sup> «Pagonta churapullayku agostopi pukllaykunapi. Chayqa normallayá kapunki sayapunki. Como ramadero hinapas runapas mana wañupunchu. Uywachakunapas miran». Domingo Mendoza – Ch'alla-ch'alla 03/08/2002.

<sup>14</sup> «Kanmi llapa wasipi. Mana ramadero kaqtin wañuykuman wañuykuman». Apolinaria Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

<sup>15</sup> «Chay ukhuman p'ampapuyku uñakunata. Kaq ovejatihina ruwaspa chayman pagayku». Apolinaria Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

<sup>16</sup> «Hinaspa chay rumi chaywanchá kallpachakun riki». Pablo Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

«El *ramadero* agarra el alma de todos los animales, toda su fuerza vital [...], la de los vacunos, de las ovejas, de los caballos [...]. Si los rituales no fuesen realizados, el rebaño se moriría, las crías morirían y tantas calamidades se producirían»<sup>17</sup>.

Un *ramadero* dañado decae, pierde de su eficacia, como si estuviera «desactivado». Es entonces el fin asegurado del ganado que cuidaba. Por ejemplo, mi anfitriona, Gabriela Vera, atribuía la desaparición de varias de sus ovejas años atrás al hecho que el *ramadero* que se encontraba parado en su corral había sido rajado: «Unos hombres que recogían estiércol de borrego quebraron nuestro *ramadero* de ovejas. Nuestras ovejas se acabaron, murieron. Personas malas lo quebraron pasando por allí»<sup>18</sup>. Durante su período de revitalización y de reactivación ritual, si el *ramadero* es considerado benéfico, el contacto con esta piedra es peligroso, puesto que «puede volverse dañino y sabe comer a la gente»<sup>19</sup>. Agarra el *animu* de los seres humanos e incluso les devora el corazón, órgano donde precisamente se encuentra depositada esta fuerza vital animadora: «dicen que puede enfermar a la gente, que incluso pueden llegar a vomitar sangre. Cuando se acercan a él [el *ramadero*] les come el corazón»<sup>20</sup>. Los más jóvenes son más sensibles, como recuerda Pablo Alvis cuando evoca las advertencias que recibía de chiquito por parte de su padre:

«[me decía] que no hay que acercarse de la piedra el primer de agosto porque vive. Podría comernos, nosotros, los humanos. Nos come de un golpe. Sólo nuestro corazón, dicen que nos lame el corazón. [...]. Como vive, pude comernos el corazón, nos puede lamerlo. Con eso quedaríamos mal y nos enfermaríamos. [...]. No hay ninguna curación para ello, ni nadie [que nos pueda curar]. Nos moriríamos con seguridad»<sup>21</sup>.

La potencia y el poder atribuidos a los *ramaderos* explican que su acción nefasta sea extrema, de la misma forma que lo es su acción positiva. Esta característica los asemeja en este sentido a los gentiles, cuya acción patógena es difícilmente controlable por los seres humanos. La asociación de estos monolitos con los gentiles es a veces explícita, como en este comentario de Domingo Mendoza: «En los tiempos antiguos, [los gentiles] poseían los *ramadero*, eran de ellos. Sí, ¡eran de ellos!»<sup>22</sup>. Incluso, estos monolitos nos recuerdan las piedras *inqaychu* e *illa* – heredadas de los gentiles y encontradas en las ruinas prehispánicas que se usan durante los rituales como fuente de

<sup>17</sup> «Llapa animalpa almantahina hap'in riki llipi animunta chay ramaderoqa [...] Wakaqta ovejaqta caballoq. [...] Uywapas wañunman mana t'inkasqaqa uywachakunapas wañunman, imapas desgracia pasanman riki». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 15/10/2000.

<sup>18</sup> «P'akiratamusqa wanu huñuq runa borrego ramadero ykuta. Chay ovejayku tukurunya wañuyun. Millay runa p'akiratapamusqa». Gabriela Vera – Ch'alla-ch'alla 17/10/2000.

<sup>19</sup> «Hinaspa anchaypiñataq phiyu kapunñataq chayqa runañataq mikhupakuyta yacharun». Pablo Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

<sup>20</sup> «Unquchin hasta yawarta iman vomitanku nispa chaykunaman asuyuspa chay sunqunta mikhurun nispa». Benedicta Huillcayquipa – Santo Tomás 18/10/2000.

<sup>21</sup> «Chayqa manachá achhunachu rumimanqa primero de agostopi. Kawsashan riki! Chay kawsaspaqa mikhuruwasunmansa runata. Mana mikhuwasunmanchu una veztachu. Solamenteqa sunqunchis al corazon dice que puede llaqwasunman. [...] Corazonninchista mikhunman, llaqwaruwasun riki kawsashan chayqa riki. Chayqa chaymanta mana allin kaswan, unquq kaswanman. [...] Mana curacionpas atinchu anchaytaqa ni pipas. Chay aqnapi wañupusunman riki». Pablo Alvis – Ch'alla-ch'alla 15/10/2000.

<sup>22</sup> «Nawpaq timpunpi ramaderonniyuq, hintilpa. Paykunaqyá». Domingo Mendoza – Ch'alla-ch'alla 03/08/2002.



fecundidad – y que son igualmente buscadas en agosto (Robin 2008: capítulo VII). No ha de sorprendernos así constatar nuevamente que los personajes oriundos del mundo presolar y precristiano estén íntimamente vinculados al campo de la fertilidad: subrayemos a este propósito que las descripciones sobre el *ramadero* ponen énfasis sobre su morfología fálica. La mayoría de ellos tiene una forma oblonga puesto que: «Lo paramos a la vertical. Luego lo enterramos con la punta hacia el suelo»<sup>23</sup>. Su enterramiento en los corrales parece reproducir el acto sexual y sugiere un poco más su dimensión fecundadora.

Sin embargo, ¿qué criterios permiten reconocer cabalmente a un *ramadero*?

#### 4. Mojón lítico de las unidades territoriales familiares

(Valérie Robin) Maymanta apamunki ramaderoykita?

(Domingo Mendoza) Huk larumanta suyt'u rumichakunata apamusqa. Haqhay kunan ramaderota apamusqay kunan kashan nuqaq apamusqay haqhayqa.

(VR) Maymanta?

(DM) Maymanta tupaspa suyt'utaqa.

(VR) Imayna yachanki huk ramadero kaqtin huk rumiwan tupaspa?

(DM) Comun rumiwan tupanki suyt'uwan chayqa apamunkiyá como grande. Chayqa pampaman sayachipunki chayta anchayyá ramadero.

(VR) Ramaderomanchu tukupun?

(DM) Pampaman sayachiqtiyki tukupun.

(Valérie Robin) ¿De dónde trajeron su *ramadero*?

(Domingo Mendoza) [La gente] trae pequeñas piedras largas de un lado al otro. Este *ramadero* que está allí, este yo lo traje [Domingo me muestra el *ramadero* que se encuentra en su patio, afuera del corral de sus ovejas].

(VR) ¿De dónde?

(DM) No importa donde sea siempre que te encuentres con [una piedra] alargada

(VR) ¿Cómo saben que es *ramadero* cuando se encuentran con una piedra?

(DM) Cuando encuentras una piedra común y alargada, te la llevas, [pero debe ser bastante] grande. Luego la alzas parada en el suelo y eso es un *ramadero*.

(VR) ¿Se vuelve un *ramadero*?

(DM) Luego de que la alces en tierra se vuelve [*ramadero*].

Ch'alla-ch'alla 03/08/2002.

Esta conversación que tuve con Domingo Mendoza puso en evidencia un elemento clave: el hecho de «plantar» la piedra en el suelo es en sí un acto *performativo* que contribuye a erigir en *ramadero* una sencilla piedra<sup>24</sup>. Su «cosecha» concierne a las piedras transportables. No todas lo son, como la enorme roca que se encuentra en uno de los corrales de Gabriela Vera y Pablo Alvis, y que probablemente siempre se en-

<sup>23</sup> «Anchhaynata sayachiyku. Hinaspa anchayman p'ampayku chhayna suyt'uta». Pablo Molina – Ch'alla-ch'alla 30/10/2000.

<sup>24</sup> Se podría avazar otra hipótesis interesante aunque merecería profundizarse en ella: tales piedras quizás ya eran por 'naturaleza' *ramaderos*, viendo su forma, pero no estaban «activadas» por el hecho de no recibir ofrendas (César Itier, comunicación personal).



**Figura 4:** Pablo Alvis enterrando la ofrenda al pie del *ramadero* situado en uno de sus canchones dedicado a su ganado vacuno

contró en ese lugar (Figura 4). En ese caso el corral fue construido a propósito alrededor del *ramadero* ya existente, en el lugar preciso donde el sol lo habría petrificado para sujetarlo en el suelo; un enraizamiento que preexiste a la instalación del hombre y a sus construcciones (casas, corrales, etc.). Este dato merece ser subrayado, pues nos lleva a enfocar otra característica importante del *ramadero*: su dimensión espacial. Recordemos que cada familia posee mínimamente uno de estos monolitos: «todos hacemos lo mismo [enterrar un *ramadero*], no hay ni una sola persona que no lo haga»<sup>25</sup>. Su uso es ante todo doméstico, razón por la cual se dice que todo *ramadero* tiene «su propietario» (*dueñon*). Por ello su esfera de influencia concierne específicamente al ganado del grupo familiar en cuyo hogar está plantada la piedra. En lo que concierne a su capacidad predadora, el infortunio se desploma sobre la persona o la familia que no se encarga correctamente de *su* monolito.

Esta piedra clavada en el suelo simboliza la ocupación de las tierras poseídas por un hogar. Por su inscripción visible en el paisaje, este mojón lítico «etiqueta» en cierta medida el patrimonio territorial de la familia a la que pertenece. El *ramadero* ubicado en un corral o cerca de la vivienda opera entonces como un marcador espacial para cada unidad familiar de la comunidad. Tal piedra además es transmitida adrede en el patrimonio inmobiliario con la idea de que los herederos procederán a perpetuar el culto que se le rinde y así se beneficiarán de su potencial fecundador. Que el padre o el abuelo de uno mismo fueran quienes plantaran este menhir contribuye a reforzar y a legitimar más aún el vínculo ancestral que une a los hombres con su tierra y sus propiedades. En ese sentido esta piedra es comparable a los gentiles, con la diferencia de que estos últimos actúan sobre todo en lo que concierne al vínculo con el territorio comunal.

<sup>25</sup> «Llipas hinatayá ruwayku mana hukllachu». Pablo Ataucuri – Ch'alla-ch'alla 02/08/2002.

## 5. Los relatos sobre el «pueblo de las mujeres» y el *ramadero* o el ideal endogámico

Quisiera reflexionar aquí acerca de la historia del pueblo de Pacapausa, sobre el que recogí varias versiones en Ch'alla-ch'alla. Interesarse en estos relatos –más conocidos en la tradición oral de otras regiones de los Andes bajo el nombre de «pueblo de las mujeres»<sup>26</sup>– nos ayudará a precisar la naturaleza y las diferentes funciones que cumple el *ramadero* en relación con la propiedad de la tierra (ver Anexo 1). Ninguno de mis interlocutores estuvo jamás en Pacapausa, ni sabía precisamente donde quedaba ubicado tal pueblo. Sin embargo, me aseguraron que existía de verdad, ya que los ancianos solían pasar por allá, en las rutas de los arrieros hacia la costa, como ocurrió con el abuelo de Gabriela Vera. Finalmente ubiqué una localidad llamada Pacapausa, situada a unos 2.800 m.s.n.m., en zona de valle templado; es la capital del distrito del mismo nombre (provincia de Parinacochas, departamento de Ayacucho), colindante con los departamentos de Arequipa y Apurímac, y habría sido una escala en la ruta comercial que seguían antiguamente las gentes de Chumbivilcas.

Sin embargo, Pacapausa, el pueblo de la historia que nos interesa ahora, es un lugar ciertamente más imaginario que real y cuya población está exclusivamente compuesta de mujeres. Su organización social es similar a la de las comunidades rurales andinas, a pesar de que los papeles sociales son asumidos exclusivamente por mujeres. El único personaje masculino presente en el pueblo en forma permanente es una piedra, llamada *ramadero*, que vigila a las mujeres y maneja sus vidas. De noche, toma los rasgos de un varón que las visita. bajo aspecto humano, se acuesta con todas ellas y las fecunda<sup>27</sup>. Queda tajantemente prohibido el ingreso a este pueblo para cualquier extranjero: si el *ramadero* descubriese la presencia de otro hombre y lo encontrara, lo mataría inmediatamente. Esto ocurre incluso con los varones recién nacidos paridos por las mujeres que él mismo fecundó, a quienes devora apenas nacen. En Pacapausa, el *ramadero* es el único que puede engendrar una descendencia, la que debe ser estrictamente femenina, pero las mujeres buscan escapar de su control. Así por ejemplo cuando viajan a los mercados de otros pueblos, hacen todo lo posible para seducir y llamar la atención de «verdaderos» hombres, puesto que prefieren tener relaciones sexuales con estos antes que con el *ramadero*. Algunos comerciantes con los que se cruzan logran acceder excepcional y fugazmente a ese lugar increíble, introducidos de noche por las mujeres, a escondidas de la piedra. Luego de haber sido «satisfechas», las mujeres los llenan de obsequios fabulosos. La descripción de ese *ramadero* atestigua nuevamente su vínculo con los tiempos presolares: es de noche cuando toma forma humana para visitar a las mujeres mientras de día es una piedra inmóvil que destaca en medio del pueblo.

<sup>26</sup> Cfr. Anexo 2. Existen más relatos sobre este «pueblo de las mujeres» en Perú. C. Ramos (1992: 118-121) lo encuentra en la tradición oral del departamento de Huancavelica, aunque en este caso la piedra es reemplazada por el espíritu del cerro (*wamani*). Por su parte, Andrés Chirinos y Alejo Maque (1996: 182-187) recogen tres versiones distintas en el Valle de Colca, departamento de Arequipa, colindante con nuestra región; en una de ellas no menciona piedras, pero las demás sí citan una roca que se encuentra en medio de un lago y en medio del pueblo.

<sup>27</sup> Aunque mis interlocutores se referían a Pacapausa como a una comunidad campesina, los moradores de ese lugar, las mujeres y el 'hombre-piedra', aparecen en los relatos bajo los rasgos de los *misti*. Volvemos a encontrar ese motivo común en la tradición oral quechua: personajes del otro mundo descritos como *misti*.

El atributo esencial de este protagonista *ramadero* tiene que ver con su papel de genitor. Embaraza a todas las mujeres del pueblo, de las que también es padre. La función fecundadora del *ramadero* de Pacapausa es enfatizada con la descripción detallada de su fisionomía, enfocada en unos órganos genitales, pene y testículos, que son realizados; incluso la piedra es comparada con animales de *kasta*, término utilizado para designar los toros de raza que son excelentes reproductores. En una versión recogida por Andrés Chirinos y Alejo Maque (1996: 187-188) en la región vecina de Arequipa, encontramos algo parecido: «la piedra tiene un pene de piedra». La insistencia de los relatos sobre estas características sexuales y reproductoras debe ser puesta en relación con la morfología fálica de los *ramadero* en Ch'alla-ch'alla y su influencia sobre la fertilidad del ganado. Además, el *ramadero* de Pacapausa está arraigado en el suelo, «crece» en medio de la plaza; nuevamente, el paralelismo entre la introducción de la piedra en la tierra y el crecimiento vegetal.

El *ramadero* de Pacapausa se comporta con sus «hijas-esposas» como lo hacen en el mundo real de las comunidades los padres con sus hijas: intentan impedir que hombres extranjeros se las lleven. Una de las razones avanzadas es que así se evita que las tierras, por la vía de la herencia, caigan en manos extrañas a la familia o al pueblo. (El argumento del relato escenifica la amenaza que constituye la pérdida de tierras en casos de matrimonios exogámicos). Por esta razón se dice en Ch'alla-ch'alla que casar a una hija consiste en «entregarla» (*entregapu-*) a su esposo. En efecto, esta situación pudo tener como consecuencia una desposesión de las parcelas heredadas por la hija, puesto que, a través de las alianzas matrimoniales, la mujer deja su familia y pasa a integrar la de su esposo. Sin embargo, cuando las jóvenes dejan el domicilio de sus padres para instalarse con su cónyuge<sup>28</sup> —la residencia es esencialmente virilocal—, las tierras que heredan de sus padres, mientras estos están vivos, serán trabajadas con su esposo, aunque las parcelas que han sido cedidas a la mujer con el matrimonio son consideradas como «perdidas» por su familia. Al casarse, la mujer se incorpora a la familia de sus suegros, y contribuye con sus tierras a aumentar así el patrimonio de tenencia de tierras de su parentela afín. El legado de parcelas de tierras a las hijas contiene un riesgo de dismantelamiento de la propiedad familiar de sus padres:

(Isabela Alvis) Warmiqa riki siempre huk qhariq wasinpaq. Qatay kan chaypachaqa siempre entreganki qatayman riki ususiykitaqa riki. Wawaykutaqa entregapuyku riki. Chayqa paykunamantañataqyá chayqa riki.

(VR) Ususiykiq qusan trabajallanmanchu allpanta kaypi?

(IA) Trabajakullanyá siempre. Kay qhari wawaypa huk warmintaqa siempre maymantapas nuqayku tapupamuyku apamuyku riki qhachunta.

(Isabela Alvis) Las mujeres siempre [son] para la casa de su esposo. Hay el yerno y por ello siempre entregas tu hija al yerno. Les entregamos nuestras hijas. Y en adelante ellas son de ellos.

(VR) ¿Su yerno podría trabajar las tierras de su hija aquí?

(IA) Siempre trabajan las tierras pero para ellos no más. Por ello no dejamos de pedir

<sup>28</sup> A menudo es en esta etapa crucial de su vida, cuando se está a punto de fundar un hogar, cuando los hijos reciben tierras de parte de sus padres (Ossio 1992: 142).

una esposa para nuestro hijo para que podamos traer de vuelta a una nuera, así es»<sup>29</sup>.

Ch'alla-ch'alla – 27/07/2002.

Así, es fácil entender que los padres de familia prefieran arreglar para sus hijas un matrimonio endogámico en el ámbito comunitario, para evitar la pérdida o el desmantelamiento de su patrimonio inmobiliario de tenencia de tierras, preocupación central de los campesinos en esta zona de la sierra sur peruana cuya característica es justamente la penuria de tierras y la pobreza de las parcelas cultivables. En cambio, si los varones están interesados en casarse con una mujer que pertenece a otra comunidad, su deseo será bien visto por los padres, puesto que ven en ello la posibilidad de «traer» de vuelta una nuera, lo que también significa tener potencialmente acceso a las tierras que ella pueda recibir en su pueblo de origen como herencia de parte de sus padres. En la comunidad de Lutto la endogamia es mayoritaria: las bodas más frecuentes ocurren entre personas provenientes de sectores distintos, lo que permite de esa manera tener accesos a diferentes pisos ecológicos y poder diversificar la producción agrícola (maíz, por ejemplo, en la parte baja de la comunidad, cerca al río Santo Tomás, y *ch'uñu* –papa deshidratada– en la parte alta, en Ch'alla-ch'alla).

El relato sobre el pueblo de Pacapausa alude al modelo endogámico y a la cuestión delicada del reparto del patrimonio de tenencia de tierras que ocurre, al menos parcialmente, en el momento de las alianzas matrimoniales. En el relato de Pacapausa, el *ramadero*, anclado en el suelo de la plaza, es literalmente el esposo de todas las mujeres y por extensión el esposo del territorio del pueblo. En el caso de la comunidad campesina de Lutto, el *ramadero* representa el «esposo» de la propiedad familiar, puesto que contribuye a fecundar no a las mujeres sino al ganado. El comportamiento asociado al *ramadero* de Pacapausa evoca entonces el modelo ideal de alianza endogámica. Si ese monolito prefigura las unidades familiares, aparece como un padre de familia, y su comportamiento en Pacapausa es entonces «normal» en el sentido de que busca impedir que los hombres extraños se introduzcan en su pueblo y se lleven a sus hijas, actuando así como garante de la unidad territorial. Si la insistencia paterna surge bajo el aspecto de un *ramadero* es porque éste avala –por definición y en su realidad material– el vínculo de cada familia con sus tierras, otorgando así una forma de legitimidad. El relato sobre el *ramadero* de Pacapausa resulta por tanto una metáfora: las «hijas-esposas» son para éste lo que el patrimonio inmobiliario y las parcelas son para los hombres de la comunidad en la vida real; por ello hay que hacer todo lo que está al alcance de uno para evitar su pérdida.

En suma, esta historia se inscribe en un conjunto de relatos de tradición oral andina que proscriben las uniones matrimoniales lejanas<sup>30</sup>. Sin embargo, en Pacapausa tal endogamia es extrema, puesto que llega incluso al incesto entre el padre y sus hijas. En la medida en que tal comportamiento está oficialmente prohibido en las comunidades campesinas, podemos subrayar los límites del ideal endogámico en la vida real<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Domingo Mendoza tiene seis hijas y un solo hijo varón, el último.

<sup>30</sup> Muchos otros relatos escenifican el mismo problema que ocurre con el «don de mujeres» mediante los matrimonios exogámicos fuera de la comunidad campesina de origen (Dumézil y Duviols 1974-76; Itier 1996, 2004).

<sup>31</sup> Así lo que atestiguan, por ejemplo, los relatos sobre los condenados en la literatura oral quechua de la zona (Deletroz 1993; Robin 2007).

Si bien la mayoría de los matrimonios ocurren entre personas de la misma comunidad, los matrimonios intercomunitarios tampoco constituyen una excepción; a pesar de todo son bastante frecuentes, y muchas mujeres originarias de Lutto se casan con hombres de comunidades vecinas. Esta amenaza que pesa sobre la dispersión de tierras mediante la realización de alianzas matrimoniales lejanas, encuentra entonces una solución parcial en el reparto familiar de las parcelas que no es igualitario entre todos los hijos. De hecho, desfavorece a las mujeres en beneficio de sus hermanos, a pesar de que en el derecho peruano la herencia debería ser la misma entre todos los hijos. La historia del pueblo de las mujeres de Pacapausa afirma, mediante la narrativa, la cuestión de la intangibilidad del patrimonio inmobiliario en lo que se refiere al sistema de tenencia de tierras.

## 6. Conclusión

La analogía entre el *ramadero* y la *wanka* es evidente. El uso de los *ramadero* y las funciones que le son atribuidas durante los ritos de fertilidad de los rebaños se inscriben claramente en la tradición de la *wanka* prehispánica y colonial. Estas piedras poseen sus mismas características esenciales, así en el campo de la fertilidad, como para estampillar el territorio y legitimar la propiedad inmobiliaria. El simbolismo atribuido antiguamente al ancestro petrificado se desplaza hoy en día sobre esta figura ambivalente que es el *ramadero*. Sin embargo, el vínculo tejido en la actualidad entre los hombres y este monolito difiere del que caracterizaba antiguamente el lazo con las *wanka*: no es considerado como un ancestro y no se establece ninguna continuidad «genealógica» entre tales piedras y nuestra humanidad.

Por otra parte, ambas piedras se distinguen en lo concerniente a su acción fertilizadora. Las fuentes coloniales estudiadas por Pierre Duviols (2003) sólo asocian la *wanka* a la fertilidad agrícola, no encontrando este historiador ninguna mención de culto relacionado con el ganado o alguna influencia sobre la fecundidad animal. Más bien, cuando Duviols se pregunta si los pastores y ganaderos de altura conocían esta *wanka*, y si le rendían culto para la fertilidad de sus rebaños, su respuesta siempre es negativa. No podían practicar tal culto, resolvió Duviols, porque esos monolitos sólo abarcaban la fertilidad vegetal. Sin embargo, hemos constatado aquí que en el caso del *ramadero* es exactamente al revés: la fecundidad atribuida a esta piedra sólo concierne el ganado.

El papel que se le atribuye hoy en día lleva a interrogarnos sobre la antigüedad de tal culto pastoril. Si ningún documento colonial menciona vínculos entre la *wanka* y la fertilidad del ganado, ¿significa eso necesariamente que ningún tipo de *wanka* tenía relación con el ámbito de la fertilidad animal? Los datos recogidos en la actualidad más bien nos hacen dudar de ello. ¿Acaso los extirpadores de idolatrías se interesaron únicamente en los pobladores de los valles templados de los pisos ecológicos inferiores, descuidando así la investigación sobre estas piedras y su culto en las zonas altas de *puna*, donde vivían los pastores? La pregunta queda pendiente de una respuesta cabal, y el tema merece profundizarse con nuevas investigaciones archivísticas y de trabajo de campo. Por tanto, podemos subrayar que, como ocurre con los gentiles, al-

gunas de las funciones esenciales que cumplían los ancestros durante épocas prehispánica y colonial temprana permanecieron vigentes a pesar del fenómeno de cristianización masiva de la sierra peruana: el *ramadero* interviene como guardián de las propiedades inmobiliarias de tenencia de tierras así como fuente fundamental de fertilidad.

El culto prehispánico de los ancestros, arrasado por la iglesia colonial, ya no existe en sí. Sin embargo, el vínculo particular que une a los vivos con los muertos, como los gentiles y los seres antiguos, recuerda sutilmente a este culto. El *ramadero* se parece al ancestro venerado, por su cercanía con la *wanka* y por las ofrendas que se le entregan. El gentil lo evoca también, en tanto resto corpóreo de los ancestros paganos satanizados, como indica su nombre mismo, y por su control sobre la fertilidad y el infortunio. En cuanto al muerto cristiano, el difunto que los comuneros entierran hoy en día en el panteón, se parece al ancestro por su filiación con los seres humanos y por el culto que se le rinde con la celebración de Todos Santos. Sin embargo, ninguna de estas categorías de muertos es comparable con el ancestro prehispánico aunque todos reunidos parecen sugerirlo, si bien sea de manera velada. El culto a los ancestros, que ocupaba un lugar central en la antigua religión andina, se recompuso parcialmente a través de estas distintas categorías de muertos para dar a luz a un complejo ideológico compatible con el cristianismo que asumen plenamente los comuneros del área de Cuzco.

El análisis del culto actual al *ramadero* nos permite alumbrar, bajo otro enfoque, las formas singulares de recomposiciones religiosas, y rastrear las vías singulares de reapropiación subversiva que las poblaciones autóctonas encontraron en época colonial para lograr mantener ciertos aspectos claves relacionados con su cosmovisión agropastoril, pero adaptándose siempre a la nueva realidad sociocultural del virreinato.

## 7. Referencias bibliográficas

CHIRINOS RIVERA, Andrés y Alejo MAQUE CAPIRA

1996 *Eros andino*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

DELETROZ FAVRE, Alain

1993 *Huk kutis kaq kasqa. Relatos del distrito de Coaza (Carabaya – Puno)*. Sicuani: IPA.

DUMEZIL, Georges y Pierre DUVIOLS

1974-76 «Sumaq T'ika, la princesse du village sans eau». *Journal de la Société des Américanistes* 63: 15-198.

DUVIOLS, Pierre

1976 «Un symbolisme andin du double: la lithomorphose de l'ancêtre», en *Actes du XLIIIe Congrès International des Américanistes*, vol. IV, pp. 359-364. París.

1979 «Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement de l'espace et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques». *L'Homme* 19 (2): 7-31.

2003 (Ed.) *Procesos y Visitas de Idolatrías, Cajatambo Siglo XVII* [1986]. Lima: IFEA - PUCP.

ITIER, César

1996 «Le jeune homme et l'étoile ou le voyage au pays de la multiplication des grains. Un mythe andin sur les dangers de l'exogamie». *Journal de la Société des Américanistes* 82: 159-191.

2004 *La tradition orale quechua de la région de Cuzco – Pérou*. Paris: Karthala - Langues'O.

OSSIO, Juan

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima: PUCP.

RAMOS MENDOZA, C.

1992 *Relatos quechua. Kichwapi Unay Willaykuna*. Lima: Ediciones Horizonte.

ROBIN AZEVEDO, Valérie

2007 «La malemort dans les Andes: entre récits de revenants et deuil suspendu». *Bulletin of Death and Life Studies* 3: 133-148.

2008 *Miroirs de l'Autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.

TAYLOR, Gérald

1974-76 «Camay, camac, camasqa dans le manuscrit quechua de Huarochiri». *Journal de la Société des Américanistes* 63: 231-244.

1980 «Supay». *Amerindia* 5: 47-63.

### **Anexo 1: Entrevista realizada con Gabriela Vera y Pablo Alvis sobre el «pueblo de las mujeres» y del ramadero, el 25/07/2000 en Ch'alla-ch'alla**

(Gabriela Vera) Pakapawsa llaqtatasyá chay abueloy Marquez rirqan. Chaysiyá chay llaqtamanta apamurqan punchu, lliklla, qulla ch'uspakunata imata apamun. Wapu viajeros karan chay abueloy Marquez. Chaysiyá chay Pakapawsa llaqtata chayaspa chaypi estimachikuq. Pakaspalla chay machu Marquezta uywaran chay Pakapawsa warmikuna. Warmikamallataqsi. Nishanmi riki huq rumitapas... ramadero hina aqna ch'ulla rumilla, chay Pakapawsapi ramadero rumi, hinaspa chaysi rondan tuta chay warmikunata nishantaq Pabloqa.

(Pablo Alvis) Kaymanta huq Domingo Marquez karan, Gabrielaq abuelon. Anchaysi rikuran pero riran viajetahina.

(Valérie Robin) Karuchu.

(GV) Karus riki. Chayqa chaypisyá chaymanta apamusqa karan punchuta ninku punchu, chalina, lliklla, alforja, pañuelos como sedachu karan imaynas riki pañuelo también. Anchaypis kaypi rikurichiwán. Chay runakuna espantakuranku:

– Maytaq chayri. Maymantaq rirankiri.

– Pakapawsa.

Chaysi señorakunawan usaq riran riki. Hinaspa chay señorakuna churayamun, punchu, alforja... Hampuran tutallataq.

(VR) Imaynan karan Pakapawsa llaqta.

(GV) Pakapawsa chay warmikamalla chay llaqtapiqa tiyan señorakamallawan. Chayqa chawpinpitaqsi plaza de armas-hinas chawpinpi huq ramadero wiñan, ramadero rumi. Anchaysi tutaqa purin controlaspa señorakunata. Controlamushan rondyamushan chay rumi runaman mistiman tukuspa. Chayqa anchaymantasyá chay Pakapawsa riqtaqa pakallanku señorakunaqa puñunawan taparunku imawanpas. Chayqa mana rikunchu riki. Aqnallapi riki qharitapas muñaqku chayqa, pakaspalla usaqku riki.



(VR) Pin llank'aran chay llaqtapi.

(GV) Señorakunallas trabajanku llipintapas. Mana qharitas... Ya chay señorakunaqa wachakun chay rumiq churillanta. Purimushantaq runa chayqa... sis qharichata wacharun chayqa, qharichaqa wañurullanña. Mikhurapun chay rumi. Puro warmilla nasiqtinqa mana mikhunchu riki.

(VR) Manachu Domingo Marquezta mikhun.

(GV) Manan mikhunchu. Qharintaq kashan chayri, pakallaranchá riki señora, pakallaran. Dispidipunpas pakallanpi tutalla riki.

(VR) Chay rumi runawan tupaqtin imata ruwanman.

(GV) Mikhunman riki! Wañusqa rikhurinman riki runa seco.

(VR) Rumi mistiman tukupunchu tuta?

(GV) Mistiman tukupun. P'unchawpaqtaq rumilla kashan. Diospa munayninpis chay rumi chhayna riki.

(VR) Ukhupichu chay llaqta?

(GV) Mana. Hawapi kay campopi libre kashan.

(VR) Comunidad hinachu.

(GV) Comunidadpuni.

(Gabriela Vera) Mi abuelo Márquez se fue al pueblo de Pacapausa. Y de ahí traía de todo, ponchos, tejidos, bolsas para las hojas de coca. Mi abuelo Márquez era un gran viajero. Era estimado cuando llegaba al pueblo de Pacapausa. Las mujeres de Pacapausa lo criaban al abuelo Márquez a escondidas\*. Solo había mujeres. Cuentan también que hay una piedra... como un *ramadero*, una sola piedra, una sola piedra *ramadero* en Pacapausa, que vigila a las mujeres de noche dice Pablo.

(Pablo Alvis entrando recién en la conversación) Había un señor, Domingo Márquez que era de aquí, era el abuelo de Gabriela. Conocía [ese pueblo] donde había ido de viaje.

(Valérie Robin) ¿Queda lejos?

(GV) Dicen que es lejos, sí. De ahí traía ponchos, chalinas, tejidos, alforjas, pañuelos, de seda creo que eran, no me acuerdo, pero pañuelos también. Aquí los exponía. La gente quedaba maravillada:

– ¿Dónde queda? ¿En qué dirección fuiste? [le preguntaban]

– Es Pacapausa.

Iba hasta allí para acostarse con las señoras. Y esas mujeres le obsequiaban ponchos, alforjas... también salía de allí de noche no más.

(VR) ¿Cómo era ese pueblo de Pacapausa?

(GV) En Pacapausa, en ese pueblo, solo hay mujeres, todas señoras [*misti*]. Y en el medio del pueblo hay como una plaza de armas y en su centro crece un *ramadero*, una piedra *ramadero*. De noche, camina para vigilar a las señoras. La piedra las vigila haciendo rondas y toma la forma de un hombre, de un *misti*. Por eso es que la las mujeres siempre esconden a los varones que llegan a Pacapausa, ocultándolos con frazadas o con lo que sea. Entonces [el *ramadero*] ne los ve. Como [a estas mujeres] les gustan los hombres, tienen relaciones sexuales con ellos pero siempre a escondidas.

(VR) ¿Quién trabajaba en ese pueblo?

---

\* La narradora emplea el verbo *uywa-* («criar»), que alude normalmente al cuidado de una mujer por su esposo. Aquí se manifiesta una inversión intencional de los papeles usuales: el abuelo de Gabriela Vera se vuelve el esposo de todas estas mujeres masculinas. Es uno de los rasgos que hace de ese pueblo de las mujeres un «mundo al revés».

(GV) Solo mujeres trabajan, haciendo de todo. A los hombres no... Esas señoras solo dan a luz a los hijos de esa piedra. Si un hombre llega... Si la mujer da a luz a un varón, entonces el niño muere seguro. La piedra se lo come. Solo cuando nacen mujeres es que no los come.

(VR) ¿Y no se comió a Domingo Márquez?

(GV) No se lo comió. Como era su amante, una señora lo ocultaba, lo escondía siempre. Lo despedía a escondidas y siempre de noche.

(VR) ¿Si esa piedra hubiese encontrado a un hombre, qué le hubiera hecho?

(GV) ¡Se lo hubiera comido por cierto! Lo encontrarían muerto al hombre, seco.

(VR) ¿La piedra se vuelve un *misti* de noche?

(GV) Toma la forma de un *misti*. Al amanecer, solo queda una simple piedra. Es por la voluntad de Dios que esa piedra es así.

(VR) ¿Se encuentra bajo tierra ese pueblo?

(GV) No. Está afuera no más, al campo libre como aquí.

(VR) ¿Es como una comunidad?

(GV) Sí, es una comunidad.

## Anexo 2: Relato de Pablo Molina sobre el pueblo de Pacapausa, recogido el 31/10/2000 en Ch'alla-ch'alla

Pakapawsa llaqtapiqa khayna kasqa. Chay plazapis crecen qhari q'alalla lliw pisquyuq, lliw q'urutayuq corriente sayapushan. Hinaspas chaypi warmikamalla mirapun. Hinaspas qharichata wachakunku chayqa, chay rumis sipirapun. Despues chay qharinayaqtintaqsi chay rumiman tutachus rinku p'unchawchus rinku. Hinaspas chayman imaynatachá riki chaypi urquchikunpas. Hinaspa anchaymantataqsi Usqullu phiryaman llusimunku chay llaqtamanta kaballu mulapi después. Chaypis kan warmi teniente gobernador warmilla. Hinaspa :

– Anchay kaballuntin haku khayna phiryaman haku Usqullu phiryaman rishasun.

– Ya listo, nuqapas risaqmi.

– Nuqapas risaqmi.

Ya tawa pisqa hamunku, qhariman llusimunku, kay kawsaq runaman riki. Hinaspas chaypi apamunku, punchu, alforja, walqa. Hinaspas :

– Kaypichu qhari mashkhawashansis warmita riki.

Qhawaspa qhawaspa :

– Kaychu nuqapaq kanman.

Mashkhaspa purinku. Mayqinchá agradan chay señoraman anchaysi chay señora nin :

– Hamuy invitamusayki –nispa.

Invitayun mikhuna trago iman. Hinaspa :

– Sapaykichu kanki warmiyuqchu kanki.

A khayna saqhayna parlapayan. Hinaspas «puñukunata haku puñumushasun» nispa ya listu. – Churasayki... punchu, walqa, alforja, imata munanki. Ya vamos –nispa pusan chay alojamiento.

Hinaspa alojamiento chay qhariwan puñunku. Iskay kinsa rinku inkitanakuspa.

Hinaspa payñataq payñataq mañanakunku chay qharita. Hinaspas anchay qharita invitaqtinsi sumaqta mikhuyachinku. Hinaspas kaq chay mana tariq khuyayta purishan:

– Kay aycha kisutahina, ama hina kaychu, litayuway, mañayuway. Carajo, mana tariykuchu! –nispa.

Hinamantataqsi:

– Qué mierda, hakuchu llaqtayman haykushasun –nispa nin.

Hinaspas «sapaymi kani» nispa qhari willakuqtinsi «hakuchuyá» nin. Ankhayna chay khayna plaza riki kashan kay pampa ankhay urqumanhina chay qharita chayachinku.

– Kayllapi kanki, sipisunkikumanmi, chhaynan kanan' nispa mach'ayllaman pusayuspa.

Chaypi saqiyuspalla haykupunku. Punchuta qun, chay alforjata qun churayun sumaq lanamantachá imamantachá. Sumaqyá chay kashan. Hinaspas chayllaman mikhuyta apan. Hinaspas:

– Hakuchu, chiriwanmi kay urqumatapi, hakuchu haykusun carajo. Chayri imataq kanmanri carajo, tupasaqmi –nispa pero cuidawankiyá carajo.

– Listo.

Ankhayna wasiman pusayun llaviyun. Hinaspas chay rumiqa asnachikun :

– Imataq chay asnamun. Imataq pakawashankisri.

– Mana, mana imatapas pakaykikuchu, ripullay, qanqa ripuy, mana kanchu imapas qanpaqqa –nispa.

Pasapun. Bueno hina mana... chaypi puñuqtinqa hinamansi kinray kinraymanta qhariqa llusimpun. Chaymanta kinsa p'unchawmanta tawa p'unchawmanta sumaqta mulatachá imatachá quyamunku sumaqta karunayuspa. Hinaspas despachayunku waqayuspa chay qharitaqa.

Sichus chayllapi uywanku chaypachaqa, chay rumisyá imayna condicionpi riki sipirapun. Hinaspas qharichata unqkun chayqa, ña allinchaña kashan alahasqallatañas uywashanku. Hinaspa sipirapullantaq, mana kunfyanchu, warmi warmillanta kunfyan. Aqnata willakunku chay haykuqkunaqa. Anchayllata yachani.

(Valérie Robin) Haykunkuchus ashkha runakuna.

(Pablo Molina) Haykunku haykunku. Kunanqa manapaschá haykunkuchu imayna ni... mana uyariyapichu. Ñawpaq runakunallachá chaykunaqa haykuran. Chay haykuqkunaqa lliw wañupun kunan.

(VR) Maypi kan chay llaqta?

(PM) May larupichá mana chaytaqa fihanichu mana niwanchu kaypi talpi ... Pukupawsa ... Pukupawsa ... Pakapawsa ninku.

(VR) Ramaderohinachu chay rumi Pakapawsapi.

(PM) Ramaderohinasyá sayashan chaypi qhari corriente. Hinaspasyá mana kunfyanchu ni warmipi imayna. Imayna llaqtas chay llaqtachá kakunpas riki.

En el pueblo de Pacapausa, es como le voy a contar. En la plaza crece un hombre[-piedra], totalmente desnudo, con su pene entero y sus testículos, está parado, bien derecho. Allí, solo se multiplican las mujeres. Cuando dan a luz a un varón, la piedra los mata. Luego, cuando una mujer quiere acostarse con un hombre, busca a la piedra, no sé si de día o de noche. No se cómo pero tienen relaciones sexuales con [esa piedra]. Ellas salen de ese pueblo montadas a caballo y a lomo de mulas para ir al mercado de Usqullu. Allí [en Pacapausa], hay una mujer teniente gobernador, siempre es mujer. Ella es quien dice a las demás:

– Vamos al mercado, vamos. Vamos al mercado de Usqullu.

– Ya listo, yo también iré.

– Y yo también iré.

Cuatro o cinco [mujeres] fueron. Salieron a buscar hombres, hombres de esta vida [*i.e.* de este mundo]. Ellas llevan ponchos, alforjas y bolsos.

– ¿Habría algún hombre buscando a una mujer por aquí?

Ellas miraban y miraban:

– ¿Este podría ser para mí?

Ellas buscan por todas partes y cuando a una de las mujeres le gustaba un hombre le decía:

– Ven, te voy a regalar algo.

Y le regalaba comida, alcohol, y de todo. Luego le preguntaba:

– ¿Eres soltero o estás casado?

Así es como le hablaban. Luego le decía: «ven a la cama» y así quedaba.

– Te voy a regalar... ¿Qué quieres? ¿Un poncho?, ¿un bolso?, ¿una alforja? Ya vamos.

Y lo llevaba a un albergue. Ahí, se acostaba con él. Dos o tres [mujeres] iban porque así se daban ánimos.

Se prestaban ese hombre entre ellas. Cuando invitaban a un hombre, le daban muy buena comida. Y las que no encontraban a ningún hombre se ponían muy tristes:

– Esta carne y este queso, préstamelos, por favor. ¡Carajo no hemos encontrado a ninguno!

[Un día, una de ellas] dijo [a un hombre]:

– ¡Qué mierda, vamos a mi pueblo, vamos ya!\*

Como el hombre le había dicho que era soltero entonces lo invitó a acompañarla. Lo llevó hasta un cerro con su planicie parecido a este, como una plaza igual a esta, y le dijo:

– Quédate aquí porque te podrían matar, así es, y lo llevó hacia una cueva.

Luego lo dejó ahí y volvió a bajar [al pueblo de Pacapausa]. Le dio un poncho, una alforja hecha de lana excelente. Era de muy buena calidad. Y le llevaba comida. [Pero el hombre] le dijo:

– Vámonos, tengo frío en la cumbre de este cerro. Vamos, bajemos. ¿Qué puede pasar? Pelearé y tú me protegerás carajo.

– Listo.

Y se lo llevó a su casa y lo encerró con llave. Entonces la piedra sintió algo:

– ¿Que está oliendo ahí? ¿Qué es lo que me están ocultando?

– Nada, no te escondemos nada, ¡Vete, vete tú! Regrésate porque aquí no hay nada para ti, le contestaron [las mujeres].

Y se fue. Bueno este... se acostaron juntos y el hombre volvió a salir todo vacilante. Al cabo de tres o cuatro días, ellas le regalaron una mula magnífica con una linda silla y muchas cosas más. Luego se despidieron de este hombre, llorando. Si lo hubieran guardado con ellas, la piedra lo hubiera matado de una u otra forma. Cuando las mujeres dan a luz a un varón, lo cuidan como si fuera una joya. Pero [la piedra] los mata también porque no confía en ellos. Solo confía en sus mujeres. Es lo que contaron los hombres que fueron hasta allá. Es todo lo que sé.

(Valérie Robin) Seguro que muchos hombres habrán ido a ese pueblo.

(Pablo Molina) Sí, sí. Pero ahora creo que ya no van y... ya no escucho hablar de ello. Los hombres de antaño son los que fueron. Los que fueron ya fallecieron, todos.

(VR) ¿Dónde se encuentra ese pueblo?

(PM) No sé donde estará. No me fijé, no me dijeron donde quedaba Pukupawsa... Pukupawsa... Pacapausa.

(VR) ¿Esa piedra de Pacapausa es como un *ramadero*?

(PM) Está parada como un *ramadero*, un hombre se para, bien derecho. No confía en nadie, ni en las mujeres. ¡Debe ser un pueblo bien raro!

---

\* Este pueblo está entonces ubicado en un valle. Existe en los Andes un pueblo del mismo nombre, situado a 2.800 m.s.n.m. Pacapausa es la capital del distrito epónimo (Parinacochas, Ayacucho) – límite de los departamentos de Arequipa y Apurímac, geográficamente cercano a Chumbivilcas. Esa región probablemente formaba parte de la zona por la cual transitaban los comerciantes y arrieros, como el abuelo de Gabriela Vera. Pacapausa se encuentra en una de las rutas que unía la sierra con la costa.