

**RUWANAKUNA ÑANMANTA (SABERES DEL CAMINO) EN LA
PROCESIÓN DE 24 HORAS DE QOYLLURIT'I**

**RUWANAKUNA ÑANMANTA (KNOWLEDGE OF THE WAY) IN
THE 24-HOUR PROCESSION OF QOYLLURIT'I**

**RUWANAKUNA ÑANMANTA (CONHECIMENTO DO CAMINHO)
NA PROCISSÃO DE 24 HORAS DE QOYLLURIT'I**

Hildy Quintanilla Ocampo*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú
hildy.quintanilla@unmsm.edu.pe
ORCID:0009-0002-1209-2689

Recibido: 09/12/2023

Aceptado: 10/03/2024

* Directora de teatro egresada de Educación Artística, con especialidad en Arte Dramático, por la Escuela Nacional Superior de Arte Dramático con el trabajo de investigación *Dramatización de relatos de identidad para mejorar la convivencia intercultural*. Ha participado con sus ponencias “Traduciendo divinidades femeninas en el manuscrito de Huarochiri” en el I Simposio de Estudios Coloniales y Trasatlánticos (UNMSM-UAM, 2020); “Ruwanakuna Ñammanta (Saberes del camino) en la Procesión de 24 horas en la peregrinación de Qoyllurit'i” en el III Congreso Internacional de Literatura y Culturas Andinas (UNMSM-UNASAM, 2023); “Cuerpo ritual: una oralidad que danza en la Procesión de 24 horas en la peregrinación de Qoyllurit'i” en el II Congreso Internacional de Literatura y Culturas Andinas (UNJu, 2021) y en el XVI Congreso Internacional de Literatura (UNU, 2021). Actualmente, dirige el proyecto literario “Arguedas: biblioteca migrante” en Madrid, España.

Este artículo forma parte del trabajo de investigación de la autora para obtener el grado de magíster en Literatura Peruana y Latinoamérica.

Resumen

Ruwanakuna Ñanmanta forma parte del tercer capítulo de nuestra investigación que estudia el cuerpo como texto ritual en la procesión de 24 Horas de Qoyllurit'i, un evento que realizan los danzantes de la comparsa *Ccapac Qolla* del distrito de Andahuaylillas (Cusco). Presentamos el "Tinkuy de los tiempos" y "Tuta, la noche como siembra", que son dos de los saberes del camino que obtenemos del estudio del testimonio de Adolfo Condori Sullca, guía de la comparsa. En este contexto, se reconoce la relación de diversos mundos: el cristiano y el andino, pero que están inscritos en el movimiento englobante de la concepción andina de *pacha*. También se explora la concepción de la noche andina y su relación como la siembra en una cultura agrocéntrica como es la agraria. Ambos puntos forman parte del gran discurso de la P24H.

Palabras claves: Cuerpo, texto ritual, procesión de 24 horas, Qoyllurit'i.

Abstract

Ruwanakuna Ñanmanta is part of the third chapter of our research that studies the body as a ritual text in the 24 Hours of Qoyllurit'i procession, an event performed by the dancers of the *ccapac qolla* troupe from the district of Andahuaylillas (Cusco). We present the "Tinkuy of the times" and "Tuta, the night as sowing", which are two of the knowledge of the road that we obtained from the study of the testimony of Adolfo Condori Sullca, guide of the comparsa. In this context, we recognise the relationship between different worlds: the Christian and the Andean, but which are inscribed in the encompassing movement of the Andean conception of *pacha*. It also explores the conception of the Andean night and its relationship to sowing in an agrocentric culture such as the agrarian one. Both points form part of the great discourse of P24H.

Keywords: Body, ritual text, 24-hour procession, Qoyllurit'i.

Resumo

Ruwanakuna Ñanmanta faz parte do terceiro capítulo da nossa investigação que estuda o corpo como texto ritual na Procissão das 24 Horas de Qoyllurit'i, um evento realizado pelos dançarinos da comparsa *ccapac qolla* do distrito de Andahuaylillas (Cusco). Apresentamos o "Tinkuy dos tempos" e "Tuta, a noite como sementeira", que são dois dos conhecimentos do caminho que obtivemos a partir do estudo do testemunho de Adolfo Condori Sullca, guia da comparsa. Neste contexto, reconhecemos a relação entre mundos diferentes: o cristão e o andino, mas que se inscrevem no movimento englobante da concepção andina de *pacha*. Explora-se também a concepção da noite andina e a sua relação com a se-

menteira numa cultura agro-cêntrica como a agrária. Ambos os pontos fazem parte do grande discurso do P24H.

Palavras-chaves: Corpo, texto ritual, procissão de 24 horas, Qoyllurit'i.

Introducción

La crítica al carácter de la literatura realizada por Cornejo Polar (1983) y Lienhard (1990) sigue estimulando derroteros para los investigadores de las literaturas en nuestro país. Así lo evidencia el creciente interés por desarrollar proyectos de investigación sobre tradición oral, producciones literarias y académicas.

En la actualidad, las reflexiones sobre la cultura, concepto base para estudiar la tradición oral, plantean, desde lo que la antropología del siglo XXI viene denominando “el giro” ontológico, cuestionar el paradigma occidental como único modelo de comprender la naturaleza y la cultura como realidades separadas (Descola, 2010 y Viveiros de Castro, 1998), para considerar las ontologías indígenas en el estudio de textos culturales no occidentales.

El presente artículo, “*Ruwanajuna Ñanmanta*”, forma parte del tercer capítulo de nuestra investigación que se centra en el estudio del cuerpo como texto ritual en la procesión de 24 Horas de *Qoyllurit'i*. Este evento es llevado a cabo por los danzantes de la comparsa *Ccapac Qolla* del distrito de Andahuaylillas (Cusco), y que forma parte del tramo final de la Peregrinación al Señor de *Qoyllurit'i*. Planteamos aportar a la tradición oral desde la pragmática del cuerpo como texto en el ritual andino que se realiza de manera particular en la Procesión de 24 horas.

Antecedentes

Presentamos los estudios preliminares que ayudan a elaborar un nuevo enfoque para entender el cuerpo como texto ritual

que relaciona los estudios humanísticos y su respectivo marco cultural.

Estudios sobre Qoyllurit'i

La peregrinación de *Qoyllurit'i* constituye el marco general en que se inscribe el evento P24H. El estudio de Cortés (2016) plantea a *Qoyllurit'i* como un espacio de disputa por la hegemonía entre la doctrina católica y la danza andina. Salas (2010) sistematiza la historia de la peregrinación y resalta la ubicación estratégica del santuario como espacio liminal que es tutelado por el *Apu*¹ *Ausangate*. Pajuelo (2018) compila los artículos más significativos sobre *Qoyllurit'i* de donde nosotras tomamos dos: el de Ricard (2007), en el que interesa el capítulo noveno dedicado a *Qoyllurit'i* como parte de un ciclo ritual de carácter pastoril; y el de Mendoza (2010), que atiende a la relación sobre música y el camino en *Qoyllurit'i* en la comparsa *wayri chunchu*² de la comunidad de *Pomacanchis*, Cusco.

Tesis recientes

Domínguez (2014) estudia las representaciones festivas de los *Awkas* de Piscobamba y el *Inga Ronqoy* de Pomabamba, del departamento de Áncash. Su trabajo se centra en el drama quechua, enlazando etnografía con oralidad. Espinoza (2015) se dedica al estudio de cuatro cantos de la *huayllia* como actos performativos de la tradición oral de Apurímac. Por otro lado, Rengifo (2008) aborda la Fiesta del Agua en San Pedro de Casta, e indaga en la tradición oral y su relación con la escritura en un evento ritual de comunidad.

Las peregrinaciones y el cuerpo en los Andes

Rostworowski (2003) presenta el origen prehispánico y el sentido de estos desplazamientos en honor a los nevados, donde se realizan intercambios y que el *taki* es la práctica característica.

El marco cultural del cuerpo en los Andes

León (2007) plantea los conceptos de *reducción y extirpación* como prácticas con las que se impuso el nuevo sistema colonial, lo que liquidó ritos andinos y volvió funcional a los cuerpos. Velázquez (2005) estudia el discurso moderno racista que presentó a la raza blanca como símbolo de modernidad. Méndez (2014) enfatiza que el proyecto de nación moderna nunca incluyó a los indios, porque representaban a la trashumancia, que era considerada contraria al sedentarismo urbano.

El *Taki Onqoy* y el cuerpo ritual

Para Millones (2007) este movimiento religioso buscó restaurar el culto a los dioses andinos y fue una respuesta ante la implementación de la *mita*³ y la *encomienda*⁴, que afectó la salud y la alimentación del cuerpo andino. Para Cavero (2001) el *Taki Onqoy* fue una resistencia religiosa liderada por sacerdotes andinos y que radicó en el cuerpo ritual que canta y baila para restaurar el vínculo con las divinidades andinas.

Sobre pensamiento andino y cosmovisión andina

Estermann (2009) reflexiona sobre los principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad que expresan al pensamiento andino que comprende la existencia como vínculo concreto. En este contexto, el concepto *pacha* presenta el dinamismo y contacto de mundos y de tiempos. Chacón (2020) considera el mito como un *logos* que comprende el conocimiento como relación y encuentro de opuestos o *tinkuy*⁵, y sostiene que el *kamaquen*⁶ y *kallpa*⁷ son la energía que proviene del agua. Depaz (2000) atiende al mito como fuente de sentido que trasciende el discurso, y afirma que la racionalidad andina se sustenta en una razón pragmática que se expresa en la relación del runa con el territorio⁸ y los diversos seres que lo habitan.

Estudios sobre crítica literaria y la literatura de los pueblos amerindios

Cornejo Polar (1983) reflexiona sobre las relaciones entre historia y literatura, así como oralidad y escritura en Latinoamérica complejizando la categoría de heterogeneidad con marcas de una oralidad performativa ancestral. Mignolo (1994) propone que las literaturas regionales constituyen un corpus a ser estudiado con una perspectiva histórica, antropológica, performativa y literaria.

Desde la historia y la antropología

Manuel Burga (2005) realiza un estudio de historia social a partir de la ritualidad del *masha*, danza de la provincia de Cajatambo (Áncash). El historiador propone que esta ritualidad constituye un deseo colectivo y es una estrategia de residencia que él identifica como la *utopía andina*⁹.

Cánepa (1993) se enfoca en el estudio de la Fiesta de la Virgen del Carmen e indaga en la relación entre identidad, tradición y modernidad en la zona andina, donde encuentra una discursividad que se sustenta en la oralidad de base performativa y colectiva.

Valderrama, R. y Escalante, C. (1983) presentan una entrevista personal que evidencia formas culturales de oralidad andina que afirman a un sujeto cultural.

Estudios sobre la antropología de los cuerpos

Turner (2008) comprende el cuerpo como el sujeto donde la ritualidad es realizada, porque encarna una cultura y es inseparable del rito, del discurso y del sentido de una cultura.

Csordas (2010) formula el término *embodiment*, con el que se refiere a la *corporización*, donde el cuerpo es sujeto cultural.

Sobre oralidad y ritual

Zumthor (1993) sostiene que la oralidad no se reduce a la voz, porque ella involucra la participación de todo el cuerpo. Este cuerpo es el contexto de producción del relato y el que impregna al discurso de carga de interpretativa.

Ong (1997) estudia la oralidad como característica del lenguaje y su relación con la escritura en contextos de las relaciones culturales entre comunidades orales y letradas. Reconoce que las sociedades orales han construido tejidos narrativos.

Lienhard (1994) plantea que, ante la hegemonía de la escritura en América Latina, la oralidad es una práctica cultural vigente. Esa *performance* de la palabra se manifiesta en dos tipos: oralidad de índole religioso o social, donde todos son participantes; y la otra es hacia fuera, que requiere un público ajeno a la comunidad.

Sobre el *performance* artístico

Grumann (2008) reflexiona sobre el proceso de *performance* de las artes escénicas a partir de 1960, donde se superan los límites de diversas disciplinas y se coloca el cuerpo como centro de la *performance* con el fin de encontrar un nuevo sentido al acto teatral.

En este artículo, buscamos presentar dos de los saberes que emergen del testimonio de un danzante, donde se reconoce la relación de diversos mundos y se explora el significado de la noche como siembra, elementos que forman parte del gran discurso de la Procesión de 24 Horas.

En cuanto a los materiales empleados y fuentes, nuestro corpus está compuesto por el fragmento de uno de los 10 testimonios de los danzantes *Ccapac Qollas* de Andahuaylillas y la pragmática del cuerpo que realiza la comparsa durante el recorrido, además de los nueve años que hemos peregrinado a *Qoyllurit'i* junto a la comparsa.

Runakuna Ñanmanta (saberes del camino)

Una vez culminado el trayecto hasta Machucruz y completado el proceso de reacomodo de afecciones, describiremos lo que sucede en la ruta que comprende Machu Cruz, Yanacancha, Quespecruz, Escalerayuq e Intiqawarina en Tayankani, como punto culminante de la P24H, y lo exploraremos desde la perspectiva de los conocimientos colectivos que suceden en el camino. Estos conocimientos nos orientarán sobre el sentido creciente de lo que pone en marcha esta procesión.

El tinkuy de los mundos

ADOLFO: Permanecer en el santuario. Entonces, eso hace que también estés preparado. Porque estamos yendo a una altura de 5400 a 5600 msnm. Y... bueno, y aparte de eso, quizás la preparación es de uno mismo, de poder encontrarse. Por eso, yo había dicho en un momento: “El encuentro de dos mundos distintos”. Digamos, con Dios que es representado por *Qoyllur Riti*, y la Santa Tierra Pachamama que está representada por el nevado, el *Qollqe Punku*, ¿no? Entonces, los Apus, cuando yo voy al santuario, me encuentro con los Apus que tengo allá y estoy yendo a agradecer... También al mismo tiempo a *Qoyllur Riti*, ¿no? Como católico, ¿no? Que es... representaba, pues, a Dios... Nosotros vamos a *Qoyllur Riti* con nuestra ropa de gala que es el disfraz de los *qollas*, ¿no?... Entonces, nosotros cuando vamos a *Qoyllur Riti*, después de la misa, lo guardamos. ¿Por qué? Porque hay un momento que nos vamos a vestir para recibir al Sol o a la Luna, ¿no? Entonces tenemos que recibir con nuestra ropa de gala. Pero yo dentro de eso, te puedo manifestar un poco que quizás, hay 3, no sé cómo decir esto, representados por cada bailarín, ¿no? ¿Lo de arriba? *Kay Pacha*, *Hanan Pacha* y *Ukhu Pacha*. ¿No? Que simbolizan, ¿no? El *ukumari*, el pablo. El *pukapakuri* o el *chunchu*. Y los *qollas* que representamos a todos los bailarines, ¿no? *Hanan Pacha*, *Uku Pacha* y *Kay Pacha*. Lo de arriba, lo de adentro y esta tierra, ¿no?

Entonces, dentro de eso, el personaje que es, quizás, un poco más importante de esta peregrinación de 24 horas es el *arariwa*. El *arariwa* que es el *Ukhu Pacha*. El chuncho. Lo de adentro, ¿no? Es el guion que está al custodio de la imagen de *Qoyllur Riti* por la procesión de 24 horas. Entonces, cuando nosotros salimos, hay momentos, hay lugares sagrados que nosotros respetamos. Que decimos las apachetas. Donde qué hacemos el encuentro con las demás comparsas. Dándonos el saludo en nuestro idioma. El idioma de la danza. El “Ave María Purísima”. “*Imaynallan kashanki?*”. “¿Cómo estás?”. “¿Cómo está la comparsa?”, algo así, ¿no? Entonces, es el encuentro que siempre tenemos.

La referencia al territorio en este testimonio de Adolfo Condori Sulca, quien es caporal de la comparsa, destaca la estrecha relación que existe entre el espacio y tiempo que ocurre en el Santuario de *Sinaqara*, y el espacio y tiempo de la ruta de la P24H. Allí es el cuerpo del runa danzante el que vive la experiencia ritual como cuerpo colectivo organizado en comparsa y nación, es el que experimenta esta relación.

En *Sinaqara*, los cuerpos de las comparsas están congregados en un espacio alrededor del templo, dominado por el *Apu Qulque Punku*, que les acondiciona el cuerpo mediante danzas, cantos y encuentros de las ocho naciones peregrinas. En la larga y exigente ruta de la P24H, ese cuerpo colectivo entrega todo lo recibido, y en ello se reconoce la relación de *yanantin* (Mamani, 2019) que existe entre los dos grandes momentos que conforman la peregrinación a *Qoylluriti*.

Esta mención tan cercana de los lugares también entraña la concepción andina de *Pacha*, que se expresa en la continuidad y fluir de tiempos (Estermann, 2009), donde el deseo del cuerpo es impulsado por el *ánimu* (Mujica, 2019) como energía que moviliza internamente al runa. Esto le permite a Adolfo reconocer el proceso histórico-cultural y tenso del cuerpo andino, y sus rituales en el seno de la experiencia de la P24H donde se da el “encuentro de dos mundos”. Esta afirmación se distancia de

ortodoxias culturalistas que quieren ver en la peregrinación de *Qoyllurit'i* una manifestación de lo auténtico andino o un sincretismo que intenta negar la complejidad de estas tradiciones que aún conviven en tensión.

Adolfo plantea un discurso sin tapujos sobre la identidad del *runa* danzante de *Qoyllurit'i*, quien reconoce a *Qoyllurit'i* como divinidad católica y a la Santa Madre Pachamama como divinidad ancestral, y ambos están presentes en la Peregrinación, pero es precisamente la experiencia del danzar la que da el conocimiento para saber distinguir el carácter de cada ritual. Esta afirmación, que distingue rituales desde la experiencia de estar dentro y dirigir la comparsa, cuestiona la perspectiva externa de los observadores que señalan que en la ritualidad de *Qoyllurit'i* se muestra la imbricación de ambas tradiciones.

Durante estos años que acompañamos a la comparsa, hemos sentido la fuerza de las danzas que son ejecutadas en simultáneo durante los días en que se permanece en *Sinaqara*. Esas tropas de bailarines, ataviados de colores y músicas, nos remiten a la espiritualidad del canto y de la danza del *taki unquy*, que se asemejan a tropas que danzan sin cesar ocupando todo el espacio en torno al santuario.

Mientras tanto, el templo está bajo el control de la hermandad, cuyos miembros dan órdenes y llamadas de atención a los pablitos que montan guardia para controlar la entrada y salida de los peregrinos. Allí es evidente la disputa del espacio en la manera de delimitar lo sagrado y el control del cuerpo de la divinidad *Qoyllurit'i* que preside el altar, pero que, cada vez más, muestra al Cristo retocado sobre la inmensa piedra oscura, que mide aproximadamente 10 metros de diámetro (Brachetti, 2002). El origen católico de la peregrinación sostiene que fue en 1783 desde que está ahí luego de la aparición del Cristo.

Hemos observado el cerco que rodea la gigantesca piedra que queda dentro del templo y frente a ella se ha construido un retablo de pan de oro que oculta las reales proporciones de

la roca, lo que oculta así para los ojos de noveles peregrinos la posibilidad de vincular esa roca como hierofanía en la religión andina¹⁰. Es así que el *ruway* (*saber haciendo*) del camino concede al *qolla* la posibilidad de leer la complejidad de las tradiciones. Esto nos lleva a reconocer la delimitación tan clara que se hace de lo sagrado y lo profano en el espacio del templo donde también se reafirma el discurso civilizador católico de la peregrinación mediante la presencia de la hermandad. Mientras, en la ritualidad de la P24H la vertiente andina cobra claramente una dimensión mayor, porque se hace en itinerancia y encuentro con un territorio donde todo tiene *kawsay* (vida).

Se trata, entonces, de escenarios que reproducen relaciones de poder y que Foucault (1984) plantea como la acción del lenguaje que declara un discurso. Y es esto lo que comunica la hermandad con su vestimenta de estilo netamente occidental, compuesta por pantalones de vestir, zapatos, casacas formales, camisas y escapularios que cuelgan del cuello, elementos con los que comunican que son autoridades del ritual católico que reproducen una manera de relacionarse jerárquicamente de acuerdo a lo normado, como señala Butler (2007).

Ante esto, surge otra pragmática, la de la *performance* de la danza que Adolfo realiza guiando a su comparsa, actividad que también reside en la conducta de un cuerpo que dialoga durante el trayecto de la procesión, y que reafirma que es —“El idioma de la danza”— la práctica cultural andina por excelencia (Ortiz, 2002), y texto como memoria colectiva. Esta práctica va estructurando la identidad del *runa* en un proceso siempre diverso y heterogéneo (Erlil, 2002), complejizando la lectura de los espacios y lo que Eliade (1973) propone sobre el espacio sagrado como ordenador y distante de lo profano. Sin embargo, la situación en *Qoyllurit'i* es un debate en el presente entre dos tradiciones que se enfrentan y conviven tensamente desde el siglo XVI.

La tradición católica representada desde la hermandad continúa el intento de seguir delimitando lo que es sagrado, y por

eso su control en el templo es símbolo de poder, de lo permanente e inalterable¹¹ frente a la “idolatría” andina expresada a través la danza movilizandando prácticas ancestrales que surgen como acontecimiento. Ello afianza la relación entre el *runa* y el territorio, como afirma Depaz (2002), y reactualiza con el nomadismo transitorio la ruta ancestral del culto a las divinidades en los Andes (Rostworowski, 2003). En ese discurso performativo, encontramos el fluir de las *pachas* (mundos) y el movimiento como las marcas de la sabiduría andina que no cierran la negociación de sus tradiciones, lo que reconoce al Señor de *Qoyllurit'i* como parte de su cultura.

Adolfo, al reconocer a los actores de estos dos mundos, al Señor de *Qoyllurit'i* y a la Santa Tierra Pachamama, ofrece una versión presente del mito de origen católico de la Peregrinación de *Qoyllurit'i*, donde encontramos una relación analógica entre Marianito Mayta, que podría representar a la *Pachamama*, y su amigo Manuel, que sería *Qoyllurit'i*. Ambos son símbolos culturales que entran a jugar una nueva danza cada año, y que está determinada por el *tinkuy* o encuentro de mundos.

Resulta interesante que Adolfo Condori, en su testimonio, comunica una manera andina de concebir el encuentro que afirma la heterogeneidad y, al mismo tiempo, la tensión de un discurso que se distancia de la búsqueda del absoluto o lo permanente que persigue la racionalidad occidental. Sin embargo, la racionalidad andina de manera especial en la P24H, a pesar de ser considerada una procesión que integra los Ritos de Iglesia¹², despliega la sabiduría de la *Pachamama* como divinidad que armoniza lo que para el esencialismo es imposible. Con su múltiple presencia durante el recorrido, se expresa como agua, apacheta, nevado o lluvia. Se trata de una divinidad que, de manera holística, abraza a la vida, algo que también nos manifestó Adolfo en el 2019 durante la celebración del *kacharpa*¹³. En esa ocasión, Adolfo nos dijo: “Hildycha, los Apus son importantísimos, tú la ves ahí imponentes... pero más grande que los Apus ¿sabes quién es? ¡Es Pachamama!”. De estas palabras del

caporal recibíamos un *ruway* trascendente para comprender lo que significa la jerarquía de las divinidades en la P24H, y plantean que el gran territorio de las montañas sagradas es la ruta para estar en el *Allin kawsay*, porque es el espacio donde se renueva la pertenencia a una parentela entre *runakuna* y montañas, una relación que está abierta a incluir a nuevos integrantes como nosotras que fuimos integradas a la comarsa mientras caminábamos junto a la ruta de la peregrinación. Porque sólo el caminar transforma y aproxima a lo que parece distinto, por eso *Qoyllurit'i* debe caminar para hacerse el Cristo andino y aproximarse como pariente a los antiguos dioses andariegos como son *Cuniraya* o *Tunupa* (Rostworowski, 1983).

Además de esos dos mundos, en su testimonio, Adolfo reconoce el dinamismo de un mundo más amplio, un mundo que “son 3” y con eso hace referencia a la concepción andina de *pacha*, que está encarnada en la presencia en simultáneo de los personajes emblemáticos de la P24H, a la que nosotras denominamos *tinkuy*. Así, identifica al pablito como representante del *Hanan Pacha* o mundo de arriba, que está encarnado por el nevado que es quien brinda poderes a los pablitos a cambio de ofrendas como es la relación del runa con las montañas sagradas (Sánchez Garrafa, 2014). En cuanto a los *qollas*, Adolfo afirma que estos representan al *Kay Pacha* (mundo de ahora), y esto estaría vinculado a que ellos representan a llameros comerciantes que procedían de la región del Qollao (Salas, 2010). En cuanto a la mención a los *wayri chunchos* o *pukapacuri*, estos representan al mundo de abajo, y que Adolfo usa el término de *Uku Pacha* para definir que provienen de un mundo de abajo, que no sólo corresponde con la procedencia de la zona anti o amazónica de esta danza, sino que, como él mismo señala, los *wayris* están vinculados al mundo de abajo como mundo de la siembra. De este modo, entendemos que lo que Adolfo nos muestra en la P24H es que el “encuentro de dos mundos” se sostiene y tiene lugar dentro del dinamismo mayor de encuentros de las Pachas andinas, los que conforman la marcha de la P24H.

Tuta, la noche como siembra

Una de esas pachas mencionadas por Adolfo es el *Uku Pacha* y ocupa una gran parte de la mancha de la P24H, y proporciona información sobre la especial concepción e importancia de la noche como temporalidad de transformación en la procesión, que corroboramos en la mención que hace del personaje *arariwa*, miembro de la comparsa *pukapakuri* que guía a la nación Quispicanchi. Hay otro para Paucartambo, y es quien ejecuta la danza *wayri chunchu*.

Este personaje, según lo afirmado por Adolfo, representa el *Uku o Urin Pacha* y que en la vida de la comunidad andina es el encargado de cuidar y proteger las semillas, tiene conocimientos del terreno, señala por dónde deben ir las acequias y sabe leer el tiempo previendo la llegada de helada o granizo. En definitiva, el rol del *arariwa* es eminentemente religioso (Jesús Washington Rozas Álvarez, 2007) y es el que establece el diálogo con la *Pachamama* realizando despachos¹⁴.

Esta misma responsabilidad con la que el *arariwa* vela la siembra de la comunidad también la vemos en el *arariwa* de la P24H, que, con entrega y sabiduría, ejecuta su danza con la que guía a las naciones por trochas que se van haciendo a lo largo de los años y que, a modo de surcos en la *chakra*¹⁵, forman las rutas de la memoria colectiva de la comparsa. Asimismo, el *arariwa*, como *pucapacuri*, debe conectar con la noche, que es también el símbolo del *Uku Pacha*, que, con su oscuridad y misterio, se convierte en un útero. Es en este pensar la noche como la oscuridad fértil del vientre de la *Pachamama* que encontramos una relación con el relato de la tradición oral aymara sobre el origen de la quinua, recopilado por Ernesto Quispe Chambi (2015). En él se cuenta cómo la noche fue propicia para que las estrellas descendieran a la tierra para entregar como regalo a la humanidad la semilla de la quinua, que es la más preciada en el altiplano andino. En esta narración, se nos muestra que la noche es una vía de acceso entre los mundos del *Hanan Pacha*

y el *Kay Pacha*, que expresa la marca andina de movilidad y reciprocidad en el relato, una marca que también se experimenta en el tramo que va desde *Yanacancha* hasta *Qespecruz*, donde percibimos que caminamos en un territorio nocturno que se hace extensión del cielo y donde las comparsas se asemejan a una *qullqa*¹⁶.

Por todo esto, resulta importante la inclusión del *arariwa* que hace Adolfo Condori al acercarnos a la rica complejidad que entraña la noche andina, donde, de manera procesual, la capacidad regeneradora de la *Pachamama* desprende una energía vital que asociamos a lo que Chacón (2020) nombra como *kamaqen* o *ánimu*. Se trata, entonces, que estamos ante un texto ritual que plantea la manera de asumir la noche andina, que difiere de lo que Gastón Bachelard (1982) entiende de la noche en la poética occidental. En esta, la describe como ladrona de identidad, de suspenso del tiempo, donde habitan los desaciertos de la vida sin posibilidad de porvenir, “Todas las desapariciones de la noche convergen en esa nada de nuestro ser” (1982, p. 218). Sin embargo, una sociedad arraigada aún en la tierra como es la andina (Grillo, 1990), y como es el cuerpo de la comparsa que conoce el misterio del ciclo vital que contiene la semilla¹⁷, nos relata que, en el recorrido nocturno de la procesión, anualmente acontece una siembra cósmica donde todas las *pachas* convergen.

Finalmente, podemos afirmar que, durante el recorrido de la P24H, el cuerpo andino reconoce la coexistencia de los discursos, cristianos y andinos, que entablan un diálogo cada año y que, a su vez, son parte de un gran movimiento de *pachas* que determinan el carácter dialógico de este texto. Así, nada queda cerrado ante la pragmática del cuerpo colectivo que crece en la medida que se integra al territorio, donde el acto de caminar es parte de esa danza colectiva y que es la práctica cultural por excelencia, ya que es un canal de registro y de actualización de los antiguos desplazamientos prehispánicos. De esta manera, el discurso tiene arraigo en la siembra y la caminata nocturna

se convierte en una gran labranza que genera aprendizajes holísticos en itinerancia que reactualiza la relación del runa con el territorio.

Notas

- 1 *Apu*: *Apu* = Señor grande o juez superior. También se usa para nombrar a la divinidad andina de los cerros (Tenorio, V., 2017, p. 59).
- 2 *Wayri chuncho*: Danza más antigua de la peregrinación al Señor de *Qoyllurit'i*, que representa a los pobladores de la zona del Antisuyo (amazónica).
- 3 Contreras, C. (2009). La introducción de la mita supuso la instauración de un tributo en trabajo a la población indígena, que obligaba políticamente a los indios a trabajar rotativamente para los empresarios coloniales.
- 4 Fue otro sistema de economía colonial que consistió en la administración de la mano de obra indígena y de la nueva demarcación del territorio. Se otorgaba al encomendero español un grupo de indígenas para que le sirvieran en el trabajo productivo. A cambio el encomendero se encargaba de cristianizar a los indios. Léase más en Contreras C. (2009).
- 5 *Tinkuy* es un verbo quechua que designa al encuentro (Tenorio, V., 2017).
- 6 Que ya explicamos en el concepto de *ánimu*.
- 7 Palabra quechua que significa fuerza (Tenorio, 2017, p. 93).
- 8 Y que Murra (1972) nombró como control vertical de los pisos ecológicos.
- 9 Flores Galindo y Burga, M. (1982) definen como utopía andina no al sueño de las castas andinas de retornar a la manera de gobierno antes de la Colonia, sino al ideal que se fue gestando lentamente a partir del siglo XVII, y que sirvió para mantener las esperanzas de un nuevo orden social sin explotados ni explotadores.
- 10 El P. Gustavo Gutiérrez (1975) en su libro *Teología de la liberación* plantea que la idea de Dios excede los límites de un lugar concreto donde se rinde culto, afirmando, desde la lectura del Nuevo Testamento, que Dios se encuentra en la humanidad y, por tanto, “lo profano, lo que está fuera del templo, no-existe más” (Gutiérrez, 1975, p. 250).
- 11 En la peregrinación al Señor de *Qoyllurit'i*, estos ritos están integrados por las misas, confesiones, procesiones, lectura de los Evangelios y las bendiciones que son realizados por el sacerdote.
- 12 Se traduce como fiesta de despedida. En el caso de la peregrinación de *Qoyllurit'i*, es la última fiesta que se hace en la casa del nuevo *carguyuyq*.
- 13 El *apu* concede a los pabluchas el poder de enfrentar a los *animus* malos del *Uku Pacha*.

- 14 Despacho es la palabra que usan para referirse a la ofrenda a la *Pachamama*.
- 15 *Chakra*, palabra quechua que designa al terreno de cultivo de una comunidad o familia.
- 16 *Qullqa*, en quechua *qollao*, significa almacén de alimentos, granos o túberculos.
- 17 Museo Chileno de Arte Precolombino (2015). La semilla inspiró la momificación en antiguas culturas como la de Paracas, que fueron embalsamadas en posición fetal, y que luego enterraban y así ayudaban al muerto en su paso hacia el *Uku Pacha*.

Referencias

- Bachelard, G. (1982). *La poética de la ensoñación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brachetti, A. (2002). *Qouyllurit'i*: Una creencia andina bajo conceptos cristianos. *ANALES del Museo de América*, (10), 85-112.
- Cánepa Koch, G. (1993). Danza, identidad y modernidad en los andes: las danzas en la tierra de la Virgen del Carmen en Paucartambo. *Anthropologica*, 11 (11) 253-283. <<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/741>>
- Cavero, J. (2001). *Los dioses vencidos: una lectura antropológica del Taki Onqoy*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Chacón, H. (2020). *Reflexiones en torno a la filosofía andina*. Perú: IIPCIAL.
- Contreras, C. (2009). La economía durante la dominación colonial temprana. *Moneda*, (141), 40-45. <<https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/Revista-Moneda/Moneda-141/Moneda-141-08.pdf>>
- Cortés Rojas, I. (2016). *“Lo heterogéneo” en los rituales andino-católicos: la Peregrinación del Señor de Quyllurit'i, Cusco, Perú*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos], Universidad de Chile. Chile. <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/140646>>

- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En Silvia Citro (coord.). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Depaz Toledo, Z. (2002). Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional. <<http://nomadas.ourproject.org/wp-content/uploads/2010/08/20521087-Horizontes-de-Sentido-Zenon-Depaz.pdf>>
- Domínguez Agüero, S. (2014). *El teatro quechua de la oralidad y su vigencia en las ciudades de Pomabamba y Piscobamba (Ancash-Perú)*. [Tesis para optar el grado de Doctor en Literatura Peruana y Latinoamericana], Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/3973>>
- Eliade, M. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- Escalante, C. (1999). *El agua en la cultura andina*. Lima: Programa de Agua y Saneamiento Banco Mundial.
- Espinoza Huañahui, C. (2015). Culpa, Tinkuy y Pachakuti en cuatro cantos de la huaylía de Antabamba, Apurímac. [Tesis para optar el Título Profesional de Licenciado en Literatura], Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <<https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/4810>>
- Estermann, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*. La Paz: ISEAT.
- Foucault, M. (1984). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grumann Sölter, A. (2008). Performance: ¿disciplina o concepto umbral?: la puesta en escena de una categoría para los estudios teatrales. *Apuntes*, (130), 126-139.
- León-Llerena, L. (2007). Historia, lenguaje y narración en el Manuscrito de Huarochiri. *Diálogo Andino*, (30), 33-42.
- Lienhard, M. (1994). Oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20 (40), 371-374.
- Mamani Macedo, M. (2019a). *Purun yachana: El valor de las categorías culturales andinas en la explicación de nuestras literaturas*. *Revista Científica de Estudios Literarios y Lingüísticos*, 4(4), 11-22.

- Méndez, C. (2014). *La república plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mendoza, Z. (2010). La fuerza de los caminos sonoros: caminata y música en Qoyllurit'i. *Anthropologica*, 28 (28), 15-38. <<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/1314>>
- Millones, L., & Albornoz, C. (2007). *Taki Onqoy: De la enfermedad del canto a la epidemia*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Mujica Bermúdez, L. (2019). *Ukunchik, La naturaleza del cuerpo y la salud en el mundo andino*. Lima: Pontificia Universidad Católica & Universidad Nacional José María Arguedas de Andahuaylas.
- Ong, W. (1996 [1982]). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Rescaniere, A. (2002). Carnaval y humor andinos. *Anthropologica*, 20 (20), 293-308. <<https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/anthropologica/article/view/569>>
- Pajuelo Tevez, D. (Ed). (2018). *Qoyllurit'i, Fe, Tradición y Cambio*. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- Quispe Chambi, E. (2015, abril 22). El origen de la quinua [Blog]. SERVINDI, Comunicación intercultural para un mundo más humano y diverso. <<https://www.servindi.org/actualidad/128432>>
- Ricard Lanata, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Rostworowski, M. (1983). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (2003). Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. *Journal de la Société des américanistes*, 89 (2), 97-123.
- Rozas Álvarez, J. W. (2007). *El modo de pensar andino: Una interpretación de los rituales de Calca. Lima, Perú*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Antropología], Pontificia

- Universidad Católica del Perú. <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/140646>>
- Salas Carreño, G. (2010). Acerca de la antigua importancia de las comparsas de *wayri ch'unchu* y su contemporánea marginalidad en la peregrinación de Quyllurit'i. *Anthropologica*, 28 (28), 67-91.
- Sánchez Garrafa, R. (2014). *Apus de los cuatro suyus. Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: IEP- Centro Bartolomé de las Casas.
- Tenorio, V. (2017). *Runasimi marka. Diccionario quechua*. Ayacucho: Amarti.
- Turner, V. (2008 [1967]). *Antropología del ritual*. México D.F.: ENAH-INAH.
- Velázquez Castro, M. (2005). *Las máscaras de la representación: El sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM & Banco Central de Reserva.
- Zumthor, P. (1993). *Introducción a la poesía oral*. Madrid: Taurus.