

**ORACIONES TEJIDAS:
MISAQ'EPI Y EL DESPACHO A LA PACHAMAMA DEL PRIMERO DE AGOSTO**

(WOVEN PRAYERS:
Q'EPI CLOTHS AND THE AUGUST FIRST PAYMENT TO THE EARTH MOTHER)

KATHARINE SEIBOLD*

RESUMEN

En este examen de la semiótica social del ritual y los tejidos usados en el pago a la tierra el primero de agosto, derivado de quince meses de trabajo de campo usando métodos de participante-observación y entrevistas en Choquecancha, Cuzco, Perú, se propone un modelo nuevo: la dialéctica de dualismo, en que las partes opuestas son interrelacionadas e interdependientes para formar un entero, y que se encuentra por todas partes de la cultura social, política, económica, cosmológica y estética de los Runakuna, como, por ejemplo en las relaciones de qhari-warmi, el paisaje vivo y que derivan de los fardos funerarios precolombinos.

ABSTRACT

In this examination of the social semiotics of the ritual and the woven cloth used in the August first payment to the Earth Mother, based on fifteen months of participant-observation fieldwork and in-depth interviews in Choquecancha, Cuzco, Peru, a new model of dualism is advanced: the dialectic of dualism, in which opposing ends are interrelated and interdependent to form a whole, and which is found to resonate throughout the social, political, economic, cosmological and aesthetic culture of the Runakuna, as for example in the relationships of qhari-warmi, the living landscape, and which continue from pre-Colombian funerary bundles.

Los antropólogos, investigando temas en los Andes, ya han estudiado el despacho a la Pachamama del primero de agosto como un ritual realizado por hombres y sus familias en sus chakras (cultivos) (Zorn, 1985; Tracht, 1984; Sharon, 1978; Flores O., 1995; Mayorqa, 1975; Muller, 1984; Tschopik, 1954). Como me dijo un pako cuando lo encontré en la mañana del primero de agosto, "La Pachamama despierta hoy y tiene hambre y la alimentamos con despachos". En la fiesta del Patrón Santiago el 25 de julio (y también, de la Mamacha Carmen el 16 de julio) empezó el proceso de despertarla, pero la sangre de los gallos jalados durante la fiesta, solamente estimuló su apetito. Durante la primera semana de agosto, los Runakuna van a sus piedras sagradas en sus chakras y queman un despacho, una ofrenda de la familia, a la Pachamama. En recompensa, la Pachamama acepta las

*Albertson College of Idaho. Caldwell, Idaho. USA.

semillas de papa que los hombres preparan para sembrar, y ella las nutre y las cría como una madre. De acuerdo a lo que han escrito los antropólogos andinos, los rituales agrícolas son considerados cruciales para la supervivencia de las comunidades campesinas (Bastien, 1978; Urton, 1988).

En 1986 empecé mis investigaciones antropológicas sobre los tejidos autóctonos como expresión cultural en la que se refleja la cosmovisión andina, al igual que los cambios sociales. Choquecancha, donde estudié y viví aproximadamente quince meses, es una comunidad campesina con casi dos mil Runakuna, a una altura de 3000 metros sobre el nivel del mar, y está situado en el valle de Lares, provincia de Calca, departamento de Cusco. En mis estudios sobre los tejidos de Choquecancha, estudié la semiótica de la iconografía, la semiótica de la intertextualidad, y la semiótica social. Cada texto (escrito, oral, ritual o visual) existe en relación a otros, existe como una parte de la totalidad. Los textos son estructurados por otros textos y dependen en su significación en su relación con otros textos en sus contextos sociales y culturales.

Sería muy interesante discutir los despachos a la Pachamama en las chakras. Pero hay otro ritual, muy poco estudiado, un ritual paralelo hecho por las mujeres y sus familias en la casa, para bendecir la casa y también alimentar a la Pachamama. En la mañana del primero de agosto de 1995, mi amiga y dueña de casa, la Sra. Julia, entró a la q'olqa donde yo vivía, con una botella de vino. Vertió una cantidad del vino en cada esquina de la puerta. Le pregunté qué estaba haciendo. Me dijo, "Es una ofrenda a la Pachamama, un tinku. Primero rezamos el Padre Nuestro y luego ofrecemos el tinku. Lo puse en la esquina de cada entrada, por la q'oncha (el fogón) y a la entrada de la cancha" (el corral). Ahora bien, la casa está construida de piedra y adobe, y como un pako de la comunidad me dijo una vez, "Dormimos en el útero de la Pachamama." (Y, adicionalmente, me dijeron que los santos en la iglesia también viven en su útero, que es un pensamiento muy interesante sobre la relación del catolicismo con la Pachamama.) Así, necesitan hacer una ofrenda a la Pachamama, para que ella nutra y críe a la familia, al igual que nutre sus semillas y cosechas. El fogón, la q'oncha, es de tierra también, y la q'oncha forma el sonqo del hogar; su fuego es necesario para transformar los productos de la tierra en comida para la familia, y su calor es necesario para transformar la choza en un hogar. Una q'oncha fría, sin ascuas vivas, indica una casa vacía sin el calor de una madre (Allen, 1988). Y el corral, donde las mujeres pasan sus días tejiendo, preparando papas y maíz, y visitándose, está construido de paredes de piedras, y como un campesino me dijo una vez, "la Pachamama defeca piedras," una metáfora mundana y terrenal, pero que enlaza la cancha con la Pachamama.

La Sra. Julia me dice que el ritual aún no está terminado; que ella todavía debe bendecir el fardo q'epi de la familia, que contiene una piedra tallada envuelta en una unkhuña, que la Sra. Julia tejió cuando empezó su familia. Me recuerda que esta unkhuña es un tejido ritual especial, tejido de hilo lloq'e, o hilo torzalado a la izquierda. Me dice que el hilo lloq'e está asociado con la Pachamama.

La Sra. Julia tendió una lliklla en el piso del patio y puso el fardo, envuelto en una unkhuña de colores nogal y blanco sobre la lliklla. Julia desató los extremos de la unkhuña, exponiendo a la vista una bolsita plástica que abrió un poco. Adentro estaba

un "enqaychu", una piedra grande, tallada en la forma de un toro reclinándose, y el toro, por supuesto, es un símbolo del poder masculino. Las piedras enqaychu tienen forma de prismas, que enfocan el poder del mundo sobrenatural al mundo natural. La Sra. Julia, su esposo y su familia habían hecho muchas ofrendas al enqaychu, porque estaba oscuro con grasa; y la grasa, según Bastien (1978), es una fuerza andina de vida. Estaba cubierto con confetti, que estaba pegado a la grasa. Flores secas de palcha también lo acompañaban. También pude ver hojas de coca e hilos de alpaca y algodón, ofrendas rituales andinas típicas. La Sra. Julia entró a la casa y regresó con la botella de vino y una copa en forma de kero, que me dijo que su esposo había desenterrado de su chakra y creían que era incaico. Vertió el vino en la copa y lo vació sobre la cabeza y las ancas del toro, rezando la misma oración que usa cuando hallpa, o mastica coca, invocando a la Pachamama, los Tirakuna, Dios Tayta, los aukis importantes para ella y Huanacaure para la comunidad de Choquecancha. Enseguida, dio la copa a su hija de ocho años, Juanita. Este sería el primer tinku para Juanita con la ayuda de su madre. Repitió la oración para ella y vigiló todos sus movimientos, corrigiendo cada error. Entonces la Sra. Julia cerró el fardo y lo apartó.

Y ¿dónde estaban los hombres de la familia de Julia durante este ritual? Me gustaría decirles que estaban en las chakras ofreciendo su despacho a la Pachamama, porque lo completaría hábilmente, pero el esposo de la Sra. Julia estaba trabajando fuera de la comunidad. La Sra. Julia me dijo que cuando su esposo regresara en dos días, él, su hermano y su hijo de trece años irían a la chakra para ofrecer su despacho a la Pachamama. Le pregunté si ella y su hija acompañarían a los hombres y me respondió que aunque pudieran / podían, no lo harían, porque ya habían pagado a la Pachamama. Le recordé que la primera vez que le pregunté sobre los despachos, hacía siete años, me dijo que a las mujeres no les estaba permitido participar, algo que yo sabía por la literatura que no era cierto. Sonrió y repuso, "Podemos, pero no lo hacemos."

No mentía en esta ocasión ni lo hizo hacía siete años. Lo ideal en esta sociedad de complementariedad de géneros es, para las mujeres hacer las tareas, trabajo y rituales propios de ellas, y para los hombres hacer las tareas, trabajo y rituales propios de su condición. Cuando concurren, un género asume la responsabilidad primaria y el otro sirve para apoyarlo. Un ejemplo es la fiesta del Patrón Santiago en la que los hombres son los que montan caballo y jalan gallos, o durante la bendición de los caballos el día antes del Patrón Santiago, el caballo ch'uye. En el campo, la familia rodea los caballos, queman una ofrenda a la huaca, y los hombres rezan y vierten chicha y trago por las cabezas y ancas (y de vez en cuando por los pies), mientras que las mujeres toman chicha y halpan coca a los seres vivos, la Pachamama y los Tirakuna. Los hombres son los participantes activos, y las mujeres las participantes pasivas, papeles que se invierten durante los rituales del Carnaval en febrero. En una sociedad que practica el ideal de complementariedad de géneros (aunque está cambiando a la jerarquía masculina por los maestros en la escuela), los rituales de los hombres en la época de secas a la Pachamama, y los rituales de las mujeres a los Tirakuna en la época de lluvia, son ejemplos lógicos de tal complementariedad. Esta complementariedad en los Andes es un ejemplo estructural del principio de dualismo.

Los antropólogos que estudian temas andinos no pueden concordar sobre el asunto de dualismo, dualismo mediado, o aún triadismo. Los teóricos estructuralistas, como Levi-Strauss, dicen que las oposiciones binarias forman la pareja fundamental de los sistemas clasificatorios dentro de las culturas. Esto, según escribe Levi-Strauss, deriva de la fisiología del cuerpo humano – así como tenemos dos lados en el cerebro, necesitamos pensar en aspectos de dualismo (1978). Y así encontramos los pares opuestos andinos de masculino/femenino, día/noche, sol/luna, mayor/menor, hanan/hurin, derecha/izquierda, humano/animal, ancestro/descendiente, adentro/afuera, las temporadas de lluvia y sequía, etcétera.

El dualismo se puede verificar en varios aspectos de la sociedad Runakuna. Por ejemplo, el dualismo de hanan y hurin no constituye solamente niveles del mundo, sino un principio para organizar comunidades. La comunidad de Choquecancha está compuesta por dos mitades (moieties), una hanan y otro hurin (aunque las autoridades están cambiándolas por barrios). Para las fiestas comunales en las que hay dos mayordomos, solían escoger un mayordomo de la parte hanan y otro de la parte hurin, y para la fiesta de Mama Asunta, los jóvenes de las dos partes solían darse latigazos un lado contra el otro en una batalla ritual como parte de un yawar fiesta. Existe también el dualismo de mayor y menor, con cerros mayores y cerros menores, y mayordomos mayores y mayordomos menores.

Hay otros teóricos que dicen que los seres humanos pensamos e ideamos en triadismos. Por ejemplo, en la iglesia católica creemos en la trinidad sagrada de Dios – Dios Tayta, su hijo Jesús Cristo, y el Espíritu Santo – tres personas en un Dios. Entre los Incas, cuando leemos los mitos, existe también una tendencia al triadismo. En el mito del origen del mundo, en la crónica de Molina, Viracocha y sus dos hijos, también llamados Viracocha, siguen por la tierra, nombrando plantas y árboles y llamando a los humanos a emerger (Urton, 1990). En el mito del origen del estado Incaico, en Pacaritambo, en el cerro llamado Tambo Toco, hay tres ventanas, o cuevas, y los cuatro hermanos Ayar y sus cuatro hermanas emergieron de una de las ventanas o cuevas (Urton, 1990). Y entre los autóctonos contemporáneos, también se puede ver triadismos. Por ejemplo, una vez en Choquecancha, pregunté por qué había tres pututus. Me dijeron que representaban el cerro - sus dos hombros y brazos (la derecha o pano, y la izquierda o lloq'ë) y sus piernas plantada como uno.

Pero hay otros teóricos que dicen que no hay dualismos o triadismos simples. Ellos escriben de un dualismo mediado. Por ejemplo Classen (1999), en su obra sobre la cosmología incaica y el cuerpo humano escribe que las dos oposiciones binarias son mediados por un punto intersticial, que por medio de su posición, tiene poder. Por ejemplo, según Classen, el cuerpo humano está mediado por la víscera, el sonq'o, y el cuerpo de un cerro está mediado por el ayllu sonq'o, que es el asiento político, económico y ceremonial del cerro. Según Classen, sus posiciones mediadas les da poder (1999). Las temporadas de lluvia y sequía están mediadas por las fiestas comunales y los rituales para despertar y levantar el otro lado de la pareja de Pachamama y los Tirakuna. Los dos lados de un khallun de una lliklla son mediados por la pampa. O, en el diagrama de Pachakuti Yamqui, Classen escribe que Hanan Pacha (el lado masculino) y Ukhu Pacha (el lado femenino) están

mediados por Kay Pacha (o civilización y la cultura humana que nos dio Viracocha) (1999).

Estoy de acuerdo con las teorías de dualismo, triadismo y también dualismo mediado. Sin embargo, yo creo que en realidad es una combinación de los tres conceptos, *pero unidos en una dialéctica*. Una dialéctica constituye los dos extremos de un continuum que se oponen, pero todavía están interrelacionados y son interdependientes. Y todos los puntos intersticiales también tienen poder. Por ejemplo, podemos pensar del día (representado en los andes por el sol) y la noche (representada por la luna). No podemos sobrevivir solamente con el día, ni solamente con la noche (el sol nos quemaría y sin sol nos moriríamos de frío.) Los seres humanos, al igual que las plantas y animales, necesitamos los dos – el día y la noche, el sol y la luna –, y les atribuimos muchas propiedades en metáforas (como “el sol de oro”, y “la luna de plata”). Entonces, el día y la noche se oponen, pero para los seres humanos, desde nuestro punto de vista, están interrelacionados y son interdependientes. Y dentro de este continuum están los puntos intersticiales, los puntos mediados, como la madrugada y el anochecer, o el mediodía y la medianoche. Para los campesinos andinos, estos puntos intersticiales, o mediados, son horas poderosas, cuando hacen ofrendas o vigilan.

En mi modelo de la dialéctica no hay una polarización, sino que es un continuo con todas las puntas adentro, interrelacionadas a cada fin. Es un modelo más complicado que el dualismo mediado, porque acepta que haya tres, cuatro o cinco puntas intersticiales, y cada una de estas puntas intersticiales, como el sonqo, son poderosas y peligrosas. Cuando pensamos en la dialéctica del dualismo, pensamos en los extremos opuestos con todos sus puntos intersticiales, como parte de un sistema. Y cuando pensamos más en sistemas, podemos ubicarnos más al nivel macro, en vez del micro; al sistema social y cultural.

Para expresarlo más directamente, hay una serie de díadas, dos partes opuestas pero interrelacionadas e interdependientes que forman un entero: hay lo natural y lo sobrenatural (aunque para los Runakuna no hay una separación entre lo sagrado y lo profano, así como los hombres trabajan en sus chakras que se encuentran en el cuerpo de la Pachamama, y viven en sus casas construidas con la tierra del cuerpo de la Pachamama). Otra díada sería ancestros y descendientes (representados, según Classen, 1999 por la semillas, la forma ideal y el malki, la forma física en el dibujo de Pachakuti Yamqui) aunque la muerte no termina la relación entre los antepasados y sus familias, como podemos ver en la costumbre de poner los cráneos y otros huesos en las q'olcas de la familia para protegerla en la muerte como lo hicieron en vida. Igualmente hay vínculos que enlazan los dos elementos en la sociedad campesina que también tienen importancia y poder: el sonqo del cuerpo, del cerro y de la comunidad; el compadrazgo entre dos familias, para interrelacionarlas; el sirvinakuy para crear qhari-warmi, un par productivo de hombre y mujer y, finalmente, las relaciones recíprocas laborales de ayni, minka, y faena, que establecen vínculos sociales y económicos entre dos individuos, dos familias, la familia y la comunidad, y los Runakuna y el paisaje vivo.

Entonces, en la consideración de la dialéctica del dualismo, debemos pensar en el hilo lloq'e, es decir el que está hilado a la izquierda. El hilo hilado a la derecha

es reconocido como normal, o parte de este mundo, mientras que el hilo hilado a la izquierda está conectado al mundo sobrenatural, y dotado de poderes sobrenaturales (cf Goodell, 1969). En Choquecancha, los hechizados, los enfermos, y madres alumbrantes se atan lloq'e en las muñecas y los tobillos para que la enfermedad no pueda alcanzar el corazón. Las madres lo atan a sus recién nacidos, para que los vientos, la wayra no puedan entrar para dañarlos. No obstante, un pako pacientemente me explicó una vez, que todos los hilos son lloq'e porque todos ellos están plegados a la izquierda. Estas hebras normalmente son hiladas a la derecha y plegadas a la izquierda. Me dijo que así como un par de cónyuges consiste en un hombre y una mujer para constituir una unidad completa de qhari-warmi, igualmente el hilo necesita ambos derecho e izquierdo para completar el proceso. Igual que en el tejido de dos caras, o qhari-warmi, lo que está blanco por un lado, o masculino, está rojo por el otro lado, femenino, y viceversa, y para formar el dibujo y la tela, los dos son entrelazados, necesarios y fundamentales. Solamente cuando los Runakuna lo toman de su orden normal y lo enfatizan al usarlo para curar o en los tejidos rituales, o unkuñas q'epi, es que el hilo lloq'e tiene más importancia que el normal. Los hilos lloq'e protegen a los Runakuna porque restablecen el balance delicado entre los dos lados. Usando una unkuña lloq'e restaura el equilibrio y la armonía del individuo por su capacidad de dar equilibrio a las fuerzas poderosas. Es otro ejemplo de dualismo dialéctico en la vida andina que no solo equilibra fuerzas opuestas, sino que conyugan dos elementos en un todo único.

Y, hablando de estos dos elementos opuestos, ¿qué debemos pensar sobre los colores de la q'epi unkuña? Una mitad es de color blanco y la otra mitad es de color nogal, o moreno. Sería fácil decir que las mitades iguales de colores opuestos representan los lados duales del cosmos, como hanan y hurin, masculino y femenino, sol y luna, épocas de lluvia y de sequía, Pachamama y Tirakuna, etcétera. Pero hay más que esto. Según Flores (1995), la misa/mesa andina es un tejido ritual andino y sus objetos sagrados que usan para curar y adivinar (tomado de la palabra española, 'misa.') Misa también, según Flores, es una cosa de dos colores iguales o balanceados, como la "misa sara", maíz con dos mitades coloreadas, "misa Inca" que es una alpaca de dos colores, y por supuesto, el "misaq'epi", o "q'epi unkuña" de dos mitades coloreadas, los dos colores una concretización espacial del dualismo (1995).

Pero, hay unas rayas por los bordes de cada lado del color opuesto. No están ubicadas allí simplemente para parecer estéticamente agradables. Como me dijo un pako de Choquecancha, cada lado contiene las semillas de su opuesto dentro de él. Dentro de la cosmología andina siempre hay dos lados, o aspectos interrelacionados, entre la Pachamama y los Tirakuna, los antepasados y sus descendientes, y dos lados entre los hombres y las mujeres. Los hombres tienen un lado femenino, y las mujeres tienen un lado masculino según Allen (1988). Los dos necesitan tener un poco de la fuerza opuesta dentro de ellos. El toro completamente macho en el campo, usualmente es infértil, y el toro tallado de la Sra. Julia, una piedra enorme, está envuelto en una tela de hilo lloq'e, que me dijo que está asociado con el poder femenino de la Pachamama, para balancear su masculinidad poderosa. Todas las dualidades resuelven, pero al mismo tiempo, mantienen, sus oposiciones por balancear un poco del otro lado de adentro, en un

sistema dinámico. Así, los dos lados pueden unirse y en los Andes, así como la reciprocidad es un tema recurrente, también es este acercamiento y unión de los opuestos para resolver, pero respetar, las diferencias a través de un entero nuevo. Como ya expliqué, el dualismo en los Andes es una dialéctica dinámica, en la que los dos lados opuestos son una díada interrelacionada e interdependiente. Los Tirakuna y la Pachamama están interrelacionados por un Viracocha andrógino y también por los rituales de los Runakuna; el cerro con todos los ayllus están interrelacionados por el sonqo, el ayllu principal que es el centro político y económico y social, el día y la noche por el amanecer y el atardecer, y las temporadas de lluvia y de secas por los despachos a la tierra de las primeras semanas de agosto y febrero. Como el ying y el yang de la cosmovisión oriental y el concepto andino de qhari-warmi, la mitad de cualquier par está incompleta sin su mitad opuesta, los dos uniéndose para formar un todo.

Qhari-warmi, la relación entre varón y mujer en Choquecancha, es un buen ejemplo de la dialéctica de dualismo. Tanto como son interdependientes e interrelacionados en su unión social, económica, política y ritual, cada uno mantiene sus características, tareas y responsabilidades propias. Hay un elemento de complementariedad de los géneros en su interdependencia, pero también hay un elemento de jerarquía, oposición y violencia entre los géneros (cf. Nuñez del Prado B., 1990). En una dialéctica dinámica, complementariedad y oposición coexisten.

Esta ofrenda, o despacho a la tierra, en la primera semana de agosto es una mediación y también un acto de entrelazamiento entre los seres humanos con los seres sobrenaturales, igual que las fiestas comunales, como Patrón Santiago, que ocurre cuando la Pachamama está dormida y las fuerzas masculinas del universo, los Tirakuna, dominan. Pero las ofrendas no ocurren al fin del término cuando los Tirakuna están listos para dormir por seis meses y la Pachamama a gobernar. No, ocurre a mediados de la época seca, en el momento más profundo de la temporada seca cuando la Pachamama duerme, y los Runakuna necesitan despertarla y levantarla antes de que ella caiga en un sueño tan profundo del cual nunca podría despertar. Seis meses después, en la primera semana de febrero, en el momento cumbre de la temporada de lluvias, cuando la tierra está saciada con agua, y más lluvia causarían derrumbes y diluvios, de nuevo, los Runakuna pagan a la tierra y ofrecen los rituales de Carnaval para terminar las lluvias y permitir el retorno de los Tirakuna. Y las mujeres en este ritual son las participantes activas, en su relación lógica con los Tirakuna, en este paisaje vivo.

Y ¿qué de los propios fardos q'epis? Las familias de Choquecancha usan sus q'epikuna en rituales de propiciamiento y fertilidad de sus animales y cosechas. El fardo q'epi es un símbolo multivocálico, manteniendo los temas simultáneos de: fardo momia, ancestro y semilla, conectando las nociones de lo sobrenatural y la resurrección a la fertilidad – agrícola, pastoral y humana. Los tejidos, o unkhuñas, como los ofrecidos a los fardos momias pre-colombinos, y hoy día a los santos católicos (en su ropa nueva cada año, encargada por varias familias), enlazan a los tejedores y sus familias de este mundo con el mundo sobrenatural.

En primer lugar, los fardos q'epi representan simbólicamente la continuidad cultural de los fardos funerarios precolombinos. En civilizaciones anteriores en los

Andes centrales, los muertos fueron cuidadosamente vestidos y envueltos en mantas. Periódicamente, los fardos funerarios eran exhumados y se les agregaba nuevas mantas para adornarlos y adorarlos. La tela ofrenda sirvió como el contacto entre este mundo y el mundo sobrenatural y así empezó una tradición andina de ofrendas de telas a los muertos y a los seres sobrenaturales. Los Incas siguieron la adoración de los fardos funerarios. Y según Classen (1999) llamaron a estos fardos, 'semillas' y añadieron ofrendas nuevas de tejidos como en épocas anteriores.

Según Tracht (1984), en partes de Bolivia aún hoy persiste la costumbre de los fardos q'epi. Los fardos ya tienen algunos siglos de antigüedad. En su interior no se conservan huesos humanos, por prohibición de ley, pero los campesinos creen que los tejidos mantienen el 'sami' (la esencia o espíritu de la persona muerta) y de vez en cuando añaden nuevos tejidos como ofrendas al fardo q'epi. Los fardos son propiedad de la comunidad, porque son sus ancestros, y cada año, el primero de noviembre, los mayordomos encargados de cuidar los fardos, se visten con los tejidos del q'epi para "ser" los ancestros, y llevan estos fardos al campo para fertilizar los animales en el ritual de la ch'alla.

Después de la Conquista, luego que los españoles quemaran los fardos momias, los santos Católicos en Perú, como en otros lugares andinos, tomaron algunos de los atributos de los ancestros. Los Runakuna consideraron a los santos como los ancestros de los españoles y les ofrecieron ofrendas y regalos de tejidos. Aceptaron a los santos como un linaje nuevo de ancestros y los trataron como una continuación cultural o como fardos funerarios simbólicos. Esta costumbre continúa hoy cuando cada año los fieles ofrecen ropa nueva a los Santos en las fiestas públicas, como el Corpus Christi. Este es un cargo de gran responsabilidad y costo enorme, y de nuevo, los proveedores humanos de la tela o ropa hacen tanto una ofrenda como un contacto con el otro mundo. Tejidos son la ofrenda y también la manera en que se hace la ofrenda. Y podemos incluir aquí también la costumbre de añadir ofrendas de tela a las cruces católicas.

En la región Cusqueña del Perú, no hay fardos q'epis iguales a los de las comunidades campesinas bolivianas, pero como los fardos funerarios precolombinos y los Santos, los fardos q'epikuna de Choquecancha son los vínculos contemporáneos entre seres humanos, sus chakras y animales, y el mundo espiritual. Igual que los Santos, los misaq'epi de Choquecancha son el foco de actividades rituales que permite un acceso espiritual, y son como un crucero entre los planos material y sobrenatural. Y, como lo hacen con las momias y santos, los Runakuna siguen añadiendo tejidos a los fardos. El q'epi pasa por la familia, convirtiéndose en q'epi de los ancestros de la familia sin los cuerpos de los ancestros adentro, el fardo mismo dando cuerpo a la conexión entre la descendencia natural y sobrenatural. Y el tejido que los enlaza se convierte en un regalo y un vínculo entre los Runakuna y lo sobrenatural. El tejido sigue conectado a la cosmología andina y a las ideas de espacio sagrado.

Para extender aún más nuestro análisis mencionaremos que los Runakuna celebran la Pascua y la Resurrección. En la interpretación de la Biblia Choquecancheña, después que Cristo murió en la cruz, envolvieron su cuerpo en una tela, lo "sembraron" o enterraron en la tierra como una semilla y re-emergió

como un brote. Los Runakuna llaman a las semillas 'momias' que albergan nuevas plantas, llevando el tema de la resurrección a la agricultura. Para revivir la semilla "momia", la fuerza fertilizante de la lluvia penetra en el útero de la Pachamama y la semilla momia renace. Los Choquecancheños también llaman "momias" a las papas heladas, o ch'uño. Están muertas y disecadas como cadáveres, las mujeres las cocinan en sopa, añaden agua y las papas momias renacen como comida para los Runakuna. Finalmente, mientras hablamos del fardo q'epi, la Sra. Julia también lo refirió como un 'malki', que es un árbol ancestro del que viene la vida y el linaje (cf Sherbonday 1986). El fardo q'epi, entonces, es un símbolo que significa ancestros, semillas fecundas, que combina ideas del mundo sobrenatural y la resurrección en la fertilidad de las chakras, animales y de la familia. Los tejidos de la misaq'epi, igual que aquellos ofrecidos a los fardos funerarios y a los Santos Católicos, y la bendición del despacho del primero de agosto, enlazan a los tejedores y sus familias del mundo natural al mundo sobrenatural.

En conclusión, los rituales andinos como la bendición de la casa por las mujeres para pagar a la Pachamama el primero de agosto, con sus rituales de misaq'epi, muestran el entrelazamiento de género en esta comunidad campesina, que se repite en otros sistemas sociales. Así como los hombres que trabajan en las chakras, ofrecen allí sus despachos en las huacas; de igual modo las mujeres que cocinan en las q'onchas y preparan la comida en las casas, bendicen los fardos sagrados entre las casas de adobe. Los niveles de significación sobre el ritual revelan, como los fardos q'epi, el qhari-warmi, y el paisaje vivo, la dialéctica del dualismo.

NOTAS

- 1) He cambiado los nombres de la familia para proteger su privacidad, aunque me dieron permiso para sacar fotos y escribir sobre el ritual.

AGRADECIMIENTOS

Gracias a la Fundación Inter-Americana, y el National Endowment for the Humanities por su apoyo económico para mis investigaciones. Gracias a Rocío Valdivia y a Marta Ruiz por su ayuda gramatical (aunque todos los errores son míos). Y muchísimas gracias a mis amigos y colaboradores en Choquecancha por su amistad y su colaboración.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, C (1988) *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington D.C., Smithsonian.

BASTIEN, J (1978) *The Mountain of the Condor: Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. N.Y., West Publishing Co.

CLASSEN, C (1993) *Inca Cosmology and the Human Body*. Salt Lake City, University of Utah.

DOVER, R, SEIBOLD, K y McDOWELL, J, compiladores (1992) *Andean Cosmologies Through Time*. Bloomington, Indiana University Press.

FLORES OCHOA, J (1995) La "Misa" Andina. Presentación en la Conferencia (Tinkuy) en Estudios Andinos. Cusco.

GOODELL, G (Dec. 1968) A study of andean spinning in the Cuzco region. En: *The Textile Museum Journal*. Washington D.C. pps 2-8.

LEVI-STRAUSS, C (1978) *Myth and Meaning*. Toronto, University of Toronto Press.

MAYORQA, S, PALACIOS, F y SAMANIEGO, R (1975) El rito aymara del despacho. En: *Allpanchis Phuturinga*. 9:225-241. Cusco.

MULLER, T y MULLER, H (1984) "Cosmovisión y celebraciones del mundo andino". En: *Allpanchis Phuturinga*. 23:161-176. Cusco.

NUÑEZ DEL PRADO B.D. (Mayo 1990) Yanantin y masintin: la cosmovisión andina. *Boletín Universitario de la Universidad Andina del Cusco*.

SEIBOLD, K (1990) *The last Incas: Social change as reflected in the textiles of Choquecancha*. Ann Arbor: University Microfilms.

SEIBOLD, K (1993) *Saint James and the Earth Mother: The Patron Saint festival in Choquecancha*. Presentación para la Asociación Antropóloga Americana.

SHARON, D (1978) *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story*. N.Y., Free Press.

SHERBONDY, J (1986) Mallki: ancestros y cultivo de árboles en los andes. *FAO/INFOR*. No. 5. Cusco.

TRACHT, A (1984) Q'epi: History, Function and Content of a Sacred Textile Bundle from Potosi, Bolivia. Presentación en la conferencia Junius Bird sobre tejidos andinos. *The Textile Museum*. Washington, DC. April 6-8.

TSCHOPIK, H (1951) *The Aymara of Chucuito, Peru*. Part 1, Magic. *Anthropological Papers*. Vol. 44, part 2. American Museum of Natural History, N.Y.

URTON, G (1988) *At the Crossroads of the Earth and Sky: An Andean Cosmology*. Austin, University of Texas Press.

URTON, G (1990) *Inca Myths*. Austin, University of Texas Press.

WEISMANTEL, M (1988) *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

ZORN, E (1985) *Communicating through Cloth: Analysis of Textiles in Herders' Ritual Bundles*. Presentación en la conferencia anual de la asociación antropóloga Americana.